КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКАЯ БИБЛІОТЕКА

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

О НАЗНАЧЕНІИ ЧЕЛОВѢКА

ОПЫТЪ ПАРАДОКСАЛЬНОЙ ЭТИКИ

«Грусть отъ того, что не видишь добра въ добрѣ».

Н. Гоголь. Изъ записной книжки 1846 г.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВРЕМЕННЫЯ ЗАПИСКИ»
СКЛАДЪ YMCA-PRESS
ПАРИЖЪ 1931

Tous droits réservés.
Copyright by the author 1931.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАЧАЛА

Глава I

ПРОБЛЕМА ЭТИЧЕСКАГО ПОЗНАНІЯ

1. Философія, наука и религія. Я не собираюсь начать по нѣмецкой традиціи съ гносеологическаго оправданія. Я хочу начать съ гносеологическаго обвиненія, вѣрнѣе съ обвиненія гносеологіи. Гносеологія есть выраженіе сомнѣнія въ силѣ и оправданности философскаго познанія. Гносеологія есть раздвоеніе, подрывающее возможность познанія. Кто отдалъ свои силы гносеологіи, тотъ рѣдко доходитъ до онтологіи. Онъ пошелъ не тѣмъ путемъ, который приводитъ къ бытію. Наиболѣе творческіе философы современности, какъ Бергсонъ, М. Шелеръ, Гейдеггеръ, очень мало заняты гносеологіей. Человѣкъ потерялъ силу познавать бытіе, потерялъ доступъ къ бытію и съ горя началъ познавать познаніе. Такъ и на всемъ познавательномъ пути его передъ нимъ продолжаетъ стоять познаніе, а не бытіе. Къ бытію нельзя прійти, изъ него можно только изойти. Употребляя слово «бытіе», я не имѣю ввиду какой-нибудь опредѣленной онтологіи, въ родѣ напр., онтологіи св. Ѳомы Аквината, предшествующей критической теоріи познанія. Я совсѣмъ не вѣрю въ возможность возврата къ докритической, догматической метафизикѣ. Рѣчь идетъ о переходѣ къ самому предмету, къ самой жизни, о преодолѣніи раздвоенія, подрывающаго силу познавательнаго акта. Прохожденіе философскаго познанія черезъ раздвоеніе и критическую рефлексію было неизбѣжно, таковъ былъ путь европейской философіи, ея внутренняя драматическая судьба. Сама критическая гносеологія, претендовавшая стать надъ жизнью и бытіемъ, была явленіемъ жизни европейскаго культурнаго человѣка. Она была болѣе утонченной и высокой стадіей европейскаго просвѣщенія, мнящаго себя міровымъ. Кантъ — продолжатель дѣла античной и англійско-французской просвѣтительной философіи, но

онъ очень углубилъ просвѣщеніе [1]). Разумъ пытается овладѣть собой, сознать свои возможности и границы. Онъ ограничиваетъ себя у Канта и расширяетъ себя до безпредѣльности у Гегеля. Догматическая онтологія греческой и средневѣковой философіи не могла устоять отъ критики разума. И невозможно вернуться къ формамъ философствованія предшествующимъ этой критикѣ. Даже современный томизмъ, не желающій признавать ни Декарта, ни Канта, ни всей новой философіи, въ сущности принужденъ быть нео-томизмомъ и пройти черезъ критику. И все дѣло тутъ въ томъ, что критика познанія, рефлексія разума надъ самимъ собой есть жизненный опытъ, а не отвлеченная теорія, за которую она себя выдаетъ. Сколько бы познаніе ни противополагало себя жизни и ни сомнѣвалось въ возможности познать жизнь, оно само изначала есть жизнь, порождено жизнью и отражаетъ судьбы жизни. Эти судьбы отражаетъ и гносеологическая рефлексія. Это есть опытъ жизни, а опытъ жизни не можетъ быть безслѣдно зачеркнутъ, онъ можетъ быть только изжитъ и преодоленъ болѣе полнымъ опытомъ, въ который предшествующій опытъ непремѣнно войдетъ. Противоположеніе познанія бытію, какъ противостоящему ему предмету, есть результатъ уже чего-то вторичнаго, а не первичнаго, есть порожденіе уже рефлексіи. Первично же то, что познаніе само есть бытіе и происходитъ съ бытіемъ. Одинъ изъ величайшихъ и неоправданныхъ предразсудковъ гносеологіи заключается въ томъ, что познанію противопостоитъ внѣ его находящійся предметъ, объектъ, который въ познаніи долженъ отражаться и выражаться. Если мы возвысимся до духовнаго пониманія познанія, то намъ станетъ ясно, что познаніе есть актъ, черезъ который съ самимъ бытіемъ что-то происходитъ, происходитъ его просвѣтленіе. Не кто-то или что-то познаетъ бытіе, какъ противостоящій ему предметъ, а само бытіе познаетъ себя и черезъ познаніе просвѣтляется и возрастаетъ. Противостоящій же предметъ познанія мы видимъ уже во вторичной сферѣ [2]). Въ самомъ бытіи происходитъ расщепленіе и оно выражается въ познаніи въ формѣ объективаціи. Когда я говорю, что первичнымъ является бытіе, то я говорю не о томъ бытіи, которое уже раціонализовано и выработано категоріями разума, какъ то мы видимъ въ старой онтологіи, а о первожизни, предшествующей всякой раціонализаціи, о бытіи еще темномъ, хотя темность эта не означаетъ ничего злого. Противостоитъ познанію, какъ объектъ, лишь то бытіе, которое познаніемъ до этого препарировано и раціолизи-

---

[1]) Объ этомъ вѣрно говоритъ Кронеръ въ своей книгѣ. «Von Kant bis Gegel».

[2]) Н. Гартманъ въ своей книгѣ «Metaphysik der Erkenntnis» приходитъ къ тому, что познающій субъектъ есть часть бытія и что разумъ погруженъ въ темное трансинтеллигибельное, которое ему трансцендентно, но которому онъ имманентенъ.

ровано. Но сама первожизнь не противостоитъ познающему, ибо онъ въ нее изначально погруженъ. Выбрасываніе познанія изъ бытія есть роковой плодъ раціоналистическаго просвѣщенія, не изжитаго до конца и не преодоленнаго. Актъ познанія не считается бытійственнымъ актомъ. Если познаніе противостоитъ бытію, какъ объекту, то познаніе не имѣетъ никакой внутренней связи съ бытіемъ, оно не входитъ въ исторію бытія. Это привело къ тому, что познаніе было *о чемъ-то,* но не было *чѣмъ-то.* Познающій не принимаетъ въ серіозъ своего познанія. Для него перестаетъ существовать міръ сущихъ идей и остается только міръ идей о сущемъ, нѣтъ уже Бога, но есть разнообразныя идеи о Богѣ, которыя онъ изслѣдуетъ, нѣтъ уже сущаго добра и зла, но есть разнообразныя идеи о добрѣ и злѣ и т. д. Въ тѣ эпохи, когда познаніе было въ бытіи и происходило съ бытіемъ, познающій могъ стать и предметомъ познанія. Платонъ, Плотинъ, Бл. Августинъ, Паскаль, Я. Беме и т. п. были не только познающіе, они также предметъ познанія и очень интереснаго познанія. Но современный познающій, поставившій себя внѣ-бытія, не можетъ стать предметомъ познанія, ибо предметомъ познанія можетъ быть лишь бытіе, въ бытіе же онъ не входитъ и не хочетъ войти, не хочетъ, чтобы познаніе его было актомъ въ бытіи, въ жизни.

Такое деградированное положеніе философскаго познанія соотвѣтствуетъ стадіи, въ которой философія хочетъ быть наукой и попадаетъ въ рабскую зависимость отъ науки. Философія проникается черной завистью къ положительной наукѣ, столь удачливой и успѣшной. Эта черная зависть не доводитъ до добра, она приводитъ къ утерѣ достоинства философіи и философа. Философія наукообразная отрекается отъ мудрости (Гуссерль) и въ этомъ видитъ свое завоеваніе и успѣхъ. Трагична судьба философскаго познанія. Очень трудно философіи защитить свою свободу и независимость. Свобода и своеобразіе философскаго познанія всегда подвергались опасности и при томъ съ разныхъ, противоположныхъ сторонъ. Если сейчасъ философія находится въ зависимости отъ науки, то раньше она находилась въ зависимости отъ религіи. Философіи вѣчно угрожаетъ рабство то со стороны религіи, то со стороны науки и трудно ей удержаться въ своемъ собственномъ мѣстѣ, отстоять свой собственный путь. И она отстаиваетъ такую форму независимости, которая должна быть признана ложной. Ложнымъ является притязаніе философіи быть назависимой отъ жизни и жизни противоположной. И фактически такой независимости философія никогда не могла получить. Религіозная вѣра и религіозная жизнь познающаго не могли не отражаться на его философіи, онъ не могъ ихъ забыть въ своемъ познаніи. Также философъ не можетъ забыть о своихъ научныхъ познаніяхъ. Но рабство философа связано совсѣмъ не съ тѣмъ, что у него есть религіозная вѣра и научное знаніе. Раб-

ство это связано съ тѣмъ, что религіозная вѣра и научное знаніе становятся внѣшними повелѣвающими силами для философскаго познанія. И религія и наука могутъ внутренне оплодотворять философское познаніе, но они не должны дѣлаться внѣшнимъ авторитетомъ для него. Отъ философіи требовали то, чтобы она была сообразной съ теологической обработкой вѣры, то, чтобы она была сообразной съ наукой и даже съ математической физикой. Лишь краткія мгновенія философія дышала воздухомъ свободы. Освободившись отъ гнетущей власти теологіи, она попадаетъ въ еще болѣе тяжкое рабство отъ самодержавной и деспотической науки. Но отрицаніе рабства философіи у гетерономной для нея сферы не означаетъ самозамыканія философіи и разрыва ея съ жизнью. Если философъ вѣритъ въ религіозное откровеніе, то онъ не можетъ въ своемъ познаніи не питаться имъ. Но откровеніе не есть для его философскаго познанія внѣшній авторитетъ, оно есть для него внутренній фактъ, философскій опытъ. Откровеніе имманентно философскому познанію, какъ внутренній свѣтъ. Философія человѣчна, философское познаніе — человѣческое познаніе, въ ней всегда есть элементъ человѣческой свободы, она есть не откровеніе, а свободная познавательная реакція человѣка на откровеніе. Если философъ христіанинъ и вѣритъ въ Христа, то онъ совсѣмъ не долженъ согласовать свою философію съ теологіей православной, католической или протестантской, но онъ можетъ пріобрѣсти умъ Христовъ и это сдѣлаетъ его философію иной, чѣмъ философія человѣка ума Христова не имѣющаго. Откровеніе не можетъ навязать философіи никакихъ теорій и идеологическихъ построеній, но можетъ дать факты, опытъ обогащающій познаніе. Если философія возможна, то она можетъ быть только свободной, она не терпитъ принужденія. Она въ каждомъ актѣ познанія свободно стоитъ передъ истиной и не терпитъ преградъ и средостѣній. Философія приходитъ къ результатамъ познанія изъ самаго познавательнаго процесса, она не терпитъ навязыванія извнѣ результатовъ познанія, которое терпитъ теологія. Но это не значитъ, что философія автономна въ томъ смыслѣ, что она есть замкнутая, самодовлѣющая, питающаяся изъ себя самой сфера. Идея автономіи есть ложная идея, совсѣмъ не тождественная съ идей свободы. Философія есть часть жизни и опытъ жизни, опытъ жизни духа лежитъ въ основаніи философскаго познанія. Философское познаніе должно пріобщиться къ первоисточнику жизни и изъ него черпать познавательный опытъ. Познаніе есть посвященіе въ тайну бытія, въ мистеріи жизни. Оно есть свѣтъ, но свѣтъ, блеснувшій изъ бытія и въ бытіи. Познаніе не можетъ изъ себя, изъ понятія создать бытія, какъ того хотѣлъ Гегель. Религіозное откровеніе означаетъ, что бытіе открываетъ себя познающему. Какъ же онъ можетъ быть

къ этому слѣпъ и глухъ, и утверждать автономію философскаго познанія противъ того, что ему открывается?

Трагедія философскаго познанія въ томъ, что освободившись отъ сферы бытія болѣе высокой, отъ религіи, отъ откровенія, оно попадаетъ въ еще болѣе тяжкую зависимость отъ сферы низшей, отъ положительной науки, отъ научнаго опыта. Философія теряетъ свое первородство и не имѣетъ уже оправдательныхъ документовъ о своемъ древнемъ происхожденіи. Миѳъ автономіи философіи оказался очень краткимъ. Научная философія совсѣмъ не есть автономная философія. Сама наука была нѣкогда порождена философіей и выдѣлилась изъ нея. Но дитя возстало противъ своей родительницы. Никто не отрицаетъ, что философія должна считаться съ развитіемъ наукъ, должна учитывать результаты наукъ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что она должна подчиняться наукамъ въ своихъ высшихъ созерцаніяхъ, и уподобляться имъ, соблазняться ихъ шумными внѣшними успѣхами: философія есть знаніе, но невозможно допустить, что она есть знаніе во всемъ подобное наукѣ. Вѣдь проблема въ томъ и заключается, есть ли философія — философія или она есть наука или религія. Философія есть особая сфера духовной культуры, отличная отъ науки и религіи, но находящаяся въ сложномъ взаимодѣйствіи съ наукой и религіей. Принципы философіи не зависятъ отъ результатовъ и успѣховъ наукъ. Философъ въ своемъ познаніи не можетъ ждать, пока науки сдѣлаютъ свои открытія. Наука находится въ непрерывномъ движеніи ея гипотезы и теоріи часто мѣняются и старѣютъ, она дѣлаетъ все новыя и новыя открытія. Въ физикѣ за послѣднія тридцать лѣтъ произошла революція, радикально измѣнившая ея основы [1]). Но можно ли сказать, что ученіе Платона объ идеяхъ устарѣло отъ успѣховъ естественныхъ наукъ XIX и XX вѣка? Оно гораздо болѣе устойчиво, чѣмъ результаты естественныхъ наукъ XIX и XX вѣка, болѣе вѣчно, ибо болѣе о вѣчномъ. Натурфилософія Гегеля устарѣла, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтологія, гегелевская діалектика нисколько не потревожены успѣхами естественныхъ наукъ. Смѣшно было бы сказать, что ученіе Я. Беме объ Ungrund'ѣ или о Софіи опровергаются современнымъ математическимъ естествознаніемъ. Ясно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ совершенно разными и несоизмѣримыми объектами. Философіи міръ раскрывается иначе, чѣмъ наукѣ, и путь ея познанія иной. Науки имѣютъ дѣло съ частичной отвлеченной дѣйствительностью, имъ не открывается міръ, какъ цѣлое, ими не постигается смыслъ міра. Претензіи математической физики быть онтологіей, открывающей не явленія чувственнаго, эм-

---

[1]) См. напр. книгу Eddington'а «La nature du monde physique». Ссылаюсь на французскій переводъ.

пирическаго міра, а какъ бы вещи въ себѣ, смѣшны. Именно математическая физика, самая совершенная изъ наукъ, дальше всего отстоитъ отъ тайнъ бытія, ибо тайны эти раскрываются только въ человѣкѣ и черезъ человѣка, въ духовномъ опытѣ и духовной жизни [1]). Вопреки Гуссерлю, который дѣлаетъ по своему грандіозныя усилія придать философіи характеръ чистой науки и вытравить изъ нея элементы мудрости, философія всегда была и всегда будетъ мудростью. Конецъ мудрости есть конецъ философіи. Философія есть любовь къ мудрости и раскрытіе мудрости въ человѣкѣ, творческій прорывъ къ смыслу бытія. Философія не есть религіозная вѣра, не есть теологія, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающіяся сомнѣнію. Иногда она ставитъ себя выше религіи, какъ у Гегеля, и тогда она переступаетъ свои границы. Она родилась въ борьбѣ пробудившейся мысли противъ традиціонныхъ народныхъ вѣрованій. Она живетъ и дышитъ свободнымъ движеніемъ. Но и тогда, когда философская мысль Греціи выдѣлилась изъ народной религіи и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь съ высшей религіозной жизнью Греціи, съ мистеріями, съ орфизмомъ. Мы видимъ это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философія, въ основаніи которой лежитъ духовный и нравственный опытъ, и которая не есть игра ума. Интуитивныя прозрѣнія даются только философу, который познаетъ цѣлостнымъ духомъ.

Какъ понять отношеніе между философіей и наукой, какъ разграничить ихъ сферы, какъ установить между ними конкордатъ? Совершенно недостаточно опредѣлить философію, какъ ученіе о принципахъ или какъ наиболѣе обобщенное знаніе о мірѣ, какъ о цѣломъ, или даже, какъ ученіе о сущности бытія. Главный признакъ, отличающій философское познаніе отъ научнаго, нужно видѣть въ томъ, что философія познаетъ бытіе изъ человѣка и черезъ человѣка, въ человѣкѣ видитъ разгадку смысла, наука же познаетъ бытіе какъ бы внѣ человѣка, отрѣшенно отъ человѣка. Поэтому для философіи бытіе есть духъ, для науки же бытіе есть природа. Это различіе духа и природы, конечно, ничего общаго не имѣетъ съ различеніемъ психическаго и физическаго [2]). Философія въ концѣ концовъ неизбѣжно становится философіей духа и только въ такомъ качествѣ своемъ она не зависитъ отъ науки. Философская антропологія должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропологія есть

---

[1]) Такъ Гейдеггеръ въ «Sein und Zeit», самой замѣчательной философской книгѣ послѣдняго времени, всю свою онтологію строитъ на познаніи человѣческаго существованія. Бытіе, какъ забота (Sorge) открывается лишь въ человѣкѣ. На другомъ пути стоитъ французская философія наукъ, у Мейерсона, Бруншвига и др.

[1]) См. мою книгу «Философія свободнаго духа».

центральная часть философіи духа. Она принципіально отличается отъ научнаго,—біологическаго, соціологическаго, психологическаго изученія человѣка. И отличіе это въ томъ, что философія изслѣдуетъ человѣка изъ человѣка и въ человѣкѣ, изслѣдуетъ его, какъ принадлежащаго къ царству духа, наука же изслѣдуетъ человѣка, какъ принадлежащаго къ царству природы, т. е. внѣ человѣка, какъ объектъ. Философія совсѣмъ не должна имѣть объекта, ибо ничто для нея не должно становится объектомъ, объективированнымъ. Основной признакъ философіи духа тотъ, что въ ней нѣтъ объекта познанія. Познавать изъ человѣка и въ человѣкѣ и значитъ не объективировать. И тогда лишь открывается смыслъ. Смыслъ открывается лишь тогда, когда я въ себѣ, т. е. въ духѣ, и когда нѣтъ для меня объекности, предметности. Все, что есть для меня предметъ, лишено смысла. Смыслъ есть лишь въ томъ, что во мнѣ и со мной, т. е. въ духовномъ мірѣ. Принципіально отличать философію отъ науки только и можно, признавъ, что философія есть необъкетивированное познаніе, познаніе духа въ себѣ, а не въ его объективаціи въ природѣ, т. е., познаніе смысла и пріобщеніе къ смыслу. Наука и научное предвидѣніе обезпечиваютъ человѣка и даютъ ему силу, но они же могутъ опустошить сознаніе человѣка, оторвать его отъ бытія и бытіе отъ него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчужденіи человѣка отъ бытія и отчужденіи бытія отъ чечеловѣка [1]). Познающій человѣкъ внѣ бытія и познаваемое бытіе внѣ человѣка. Все становится объектомъ, т. е. отчужденнымъ и противостоящимъ. И міръ философскихъ идей перестаетъ быть моимъ міромъ, во мнѣ раскрывающимся, дѣлается міромъ мнѣ противостоящимъ и чуждымъ, міромъ объектнымъ. Вотъ почему и изслѣдованія по исторіи философіи перестаютъ быть философскимъ познаніемъ, становятся научнымъ познаніемъ. Исторія философіи будетъ философскимъ, а не только научнымъ познаніемъ въ томъ лишь случаѣ, если міръ философскихъ идей будетъ для познающаго его собственнымъ внутреннимъ міромъ, если онъ будетъ его познавать изъ человѣка и въ человѣкѣ. Философски я могу познавать лишь свои собственныя идеи, дѣлая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, т. е. познавая изъ человѣка, а не изъ предмета, познавая въ духѣ, а не въ объектной природѣ. Это и есть основной принципъ философіи, совсѣмъ не субъективной, ибо субъективное противостоитъ объективному, а бытійственно жизненной. Если Вы пишите прекрасное изслѣдованіе о Платонѣ и Аристотелѣ, о Ѳомѣ Аквинатѣ и Декартѣ, о Кантѣ и Гегелѣ, то это можетъ быть очень полезно для философіи

---

[1]) Взглядъ развиваемый Мейерсономъ въ его книгѣ «De l'explication dans les sciences» объ онтологическомъ характерѣ наукъ мнѣ представляется ошибочнымъ. Наука — прагматична.

и философовъ, но это не будетъ философія. Не можетъ быть философіи о чужихъ идеяхъ, о мірѣ идей, какъ предметѣ, какъ объектѣ, философія можетъ быть лишь о своихъ идеяхъ, о духѣ, о человѣкѣ въ себѣ и изъ себя, т. е. интеллектуальнымъ выраженіемъ судьбы философа. Историзмъ, въ которомъ память непомѣрно перегружена и отяжелена и все превращено въ чуждый объектъ, есть декадансъ и гибель философіи, также, какъ натурализмъ и психологизмъ. Духовныя опустошенія, произведенныя историзмомъ, натурализмомъ и психологизмомъ по истинѣ страшны и человѣкоубійственны. Результатомъ является абсолютизированный релятивизмъ. Такъ подрываются творческія силы познанія, пресѣкается возможность прорыва къ смыслу. Это и есть рабство философіи у науки, терроръ науки.

Философія видитъ міръ изъ человѣка и только въ этомъ ея специфичность. Наука же видитъ міръ внѣ человѣка. Освобожденіе философіи отъ всякаго антропологизма есть умерщвленіе философіи. Натуралистическая метафизика тоже видитъ міръ изъ человѣка, но не хочетъ въ этомъ признаться. И тайный антропологизмъ всякой онтологіи долженъ быть разоблаченъ. Невѣрно сказать, что бытію, понятному объективно, принадлежитъ приматъ надъ человѣкомъ, наоборотъ человѣку принадлежитъ приматъ надъ бытіемъ, ибо бытіе раскрывается только въ человѣкѣ, изъ человѣка, черезъ человѣка. И тогда только раскрывается духъ. Бытіе, которое не есть духъ, которое «во внѣ», а не «внутри», есть тиранія натурализма. Философія легко дѣлается отвлеченной и теряетъ связь съ источниками жизни. Это бываетъ всякій разъ, когда она хочетъ познавать не въ человѣкѣ, и не изъ человѣка, а внѣ человѣка. Человѣкъ же погруженъ въ жизнь, въ первожизнь и ему даны откровенія о мистеріи первожизни. Только въ этой глубинѣ философія соприкасается съ религіей, но соприкасается внутренне и свободно. Въ основаніи философіи лежитъ предположеніе, что міръ есть часть человѣка, а не человѣкъ часть міра. У человѣка, какъ дробной и малой части міра, не могла бы зародится дерзновенная задача познанія. На этомъ основано и научное познаніе, но оно методологически отвлечено отъ этой истины. Познаніе бытія въ человѣкѣ и изъ человѣка ничего общаго не имѣетъ съ психологизмомъ. Психологизмъ есть наоборотъ замкнутость въ природномъ, объективированномъ мірѣ. Психологически человѣкъ есть дробная часть міра. Рѣчь идетъ не о психологизмѣ, а о трансцендентальномъ антропологизмѣ. Странно забывать, что я, познающій, философъ — человѣкъ. Трансцедентальный человѣкъ есть предпосылка философіи и преодолѣніе человѣка въ философіи или ничего не значитъ или значитъ упраздненіе самаго философскаго познанія. Человѣкъ бытійственъ, въ немъ бытіе и онъ въ бытіи, но и *бытіе человѣчно* и потому только въ немъ я могу раскрыть смыслъ, соизмѣримый со

мной, съ моимъ постиженіемъ. Съ этой точки зрѣнія феноменологическій методъ Гуссерля, поскольку онъ хотѣлъ преодолѣть всякій антропологизмъ, то есть, человѣка въ познаніи, есть покушеніе съ негодными средствами. Феноменологическій методъ имѣетъ большія заслуги и вывелъ философію изъ тупика, въ который завела ее кантіанская гносеологія. Онъ далъ плодотворные результаты въ антропологіи, этикѣ, онтологіи (М. Шелеръ, Н. Гартманъ, Гейдеггеръ). Но феноменологія Гуссерля связана съ особаго рода онтологіей, съ ученіемъ объ идеальномъ, внѣчеловѣческомъ бытіи, т. е., съ своеобразной формой платонизма. Въ этомъ ея ошибочная сторона. Познаніе предполагаетъ не идеальное, внѣчеловѣческое бытіе и совершенную пассивность человѣка, впускающаго въ себя предметъ познанія, міръ сущностей (Wesenheiten), а человѣка, не психологическаго, а духовнаго человѣка и его творческую активность. Смыслъ вещей открывается не вхожденіемъ ихъ въ человѣка, при пассивной его установкѣ къ вещамъ, а творческой активностью человѣка, прорывающагося къ смыслу за міръ безсмыслицы. Въ предметномъ, вещномъ, объектномъ мірѣ смысла нѣтъ. Смыслъ раскрывается изъ человѣка, изъ его активности и означаетъ открытіе человѣкоподобности бытія. Внѣчеловѣческое идеальное бытіе безсмысленно. А это значитъ, что смыслъ открывается въ духѣ, а не въ предметѣ, не въ вещи, не въ природѣ, только въ духѣ бытіе человѣчно. Феноменологическій методъ плодотворенъ несмотря на свою пассивность и внѣчеловѣчность и правда его въ направленности на бытіе, а не конструкціи мысли. Творческая активность человѣка совсѣмъ не означаетъ конструкціи. Смыслъ не въ объектѣ, входящимъ въ мысль и не въ субъектѣ, конструирующимъ свой міръ, а въ третьей, не объективной и не субъективной сферѣ, въ духовномъ мірѣ, духовной жизни, гдѣ все активность и духовная динамика. Если познаніе происходитъ съ бытіемъ, то въ немъ активно обнаруживается смыслъ, т. е. просвѣтленіе тьмы бытія. Познаніе есть сама духовная жизнь. Познаніе происходитъ съ тѣмъ, что познается.

2. Объектъ и субъектъ. Объективированіе въ познаніи. Нѣмецкая гносеологія всегда говоритъ о субъектѣ и объектѣ, о субъективномъ и объективномъ въ познаніи. Познаніе есть объективированіе. Познающій же субъектъ не есть бытіе, субъектъ гносеологиченъ, а не онтологиченъ, онъ есть идеальныя логическія формы, совсѣмъ не человѣческія, связь которыхъ съ человѣкомъ остается непонятной. Бытіе разлагается и исчезаетъ, замѣняется субъектомъ и объектомъ. Познаетъ совсѣмъ не «я», не живой человѣкъ «имя рекъ», не конкретная личность, а гносеологическій субъектъ, внѣ бытія находящійся и бытію противостоящій. Гносеологическій субъектъ не есть человѣкъ, не есть бытіе. Но и познаетъ онъ совсѣмъ не бытіе, а противостоящій ему объектъ,

коррелятивный субъекту и для познанія спеціально созданный. Бытіе исчезаетъ изъ субъекта и изъ объекта. Само противоположеніе субъекта и объекта уничтожаетъ бытіе. Въ объективированіи умираетъ всякая жизнь, исчезаетъ бытіе. Познаніе есть объективированіе, но въ объективированіи цѣль познанія не достигается. Въ этомъ трагедія познанія, которую многія философы отлично сознавали и формулировали это такъ: бытіе ирраціонально и индивидуально, познаю же я всегда раціональное и общее [1]). Объектъ оказывается совершенно чуждымъ субъекту и противоположнымъ ему. Субъектъ и объектъ находятся въ состояніи логической коррелятивности, другъ безъ друга не существуютъ и вѣчно противополагаются и противопоставляются. Если «Платонъ», или «первохристіанство», или «германская мистика» дѣлаются для меня объектомъ познанія, то я не могу ихъ понять и не могу открыть въ нихъ смысла. Объективированіе будетъ уже уничтоженіемъ, ибо къ смыслу нужно пріобщиться, пріобщеніе же не есть объективированіе [2]). Это совершенно ясно въ такъ называемыхъ «наукахъ о духѣ», гдѣ объективированіе всегда есть смерть истиннаго познанія. «Въ «наукахъ о природѣ» обстоитъ дѣло нѣсколько иначе, но сейчасъ это не есть предметъ моего изслѣдованія.

Основной вопросъ гносеологіи есть вопросъ о томъ, *кто* познаетъ и принадлежитъ ли къ бытію тотъ, кто, познаетъ? Какъ осмыслить и углубить то неустранимое предположеніе познанія, что познаетъ человѣкъ. Кантъ и идеалистическія теоріи познанія утверждаютъ, что познаетъ совсѣмъ не человѣкъ, ибо это означало бы психологизмъ и антропологизмъ, т. е. релятивизмъ въ познаніи, и познается совсѣмъ не міръ, ибо это означало бы наивный реализмъ. *Теорія познанія, идущая отъ Канта, подмѣняетъ проблему человѣка и его силы познавать бытіе проблемой трансцендентальнаго сознанія, гносеологическаго субъекта или мірового духа, божественнаго разума.* Если же она не говоритъ о трансцендентальномъ сознаніи, то она говоритъ о психологическомъ сознаніи. Но и трансцендентальное сознаніе и психологическое сознаніе одинаково не есть человѣкъ. Теорія познанія не хочетъ изучать человѣка, какъ познающаго, она отдаетъ изученіе человѣка цѣликомъ въ вѣденіи психологіи или соціологіи. *Между тѣмъ какъ основной вопросъ познанія есть вопросъ объ отношеніи между трансцендентальнымъ сознаніемъ или гносеологическимъ субъектомъ и человѣкомъ, живой и конкретной человѣ-*

---

1). Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.

2) То, что Леви-Брюль считаетъ характернымъ для mentalité первобытнаго общества, т. е. пріобщеніе къ познаваемому, соучастіе въ немъ, и есть въ сущности настоящее познаніе бытія. См. его замѣчательную книгу «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

ческой личностью. Кантъ имѣетъ неоцѣнимыя заслуги въ проблематикѣ познанія, но онъ въ сущности ничего не разрѣшаетъ, онъ не преодолѣваетъ скептицизма и релятивизма, или преодолѣваетъ ихъ призрачно. Апріорныя формы должны гарантировать прочность познанія и преодолѣть скептицизмъ, но апріорныя формы не имѣютъ никакого прямого отношенія къ живому человѣку, который и познаетъ. Пусть трансцендентальное сознаніе имѣетъ твердыя и незыблимыя основанія для познанія, но трансцендентальное сознаніе совсѣмъ не есть человѣкъ, человѣкъ обреченъ быть психологическимъ сознаніемъ, которое находится во власти релятивизма. И остается совсѣмъ невыясненнымъ, какъ трансцендентальное сознаніе освладѣваетъ психологическимъ сознаніемъ, какъ психологическое сознаніе возвышается до трансцендентальнаго сознанія. Мнѣ, какъ живому конкретному существу, какъ человѣку, поставившему себѣ дерзновенную задачу познавать, нисколько не легче отъ того, что существуетъ трансцендентальное сознаніе, что въ немъ есть a priori, что скептицизмъ и релятивизмъ въ этой внѣчеловѣческой сферѣ побѣждены извѣчно. Мнѣ важно побѣдить скептицизмъ и релятивизмъ въ человѣческой сферѣ, въ познающемъ человѣкѣ, а не въ гносеологическомъ субъектѣ. Я хочу самъ познавать, а не предоставлять познаніе гносеологическому субъекту или міровому разуму, хочу познанія, какъ творческаго акта человѣка. Теорія познанія должна стать философской антропологіей, ученіемъ о человѣкѣ, а не ученіемъ о трансцендентальномъ сознаніи и гносеологическомъ субъектѣ, но и не психологическимъ или соціологическимъ ученіемъ о человѣкѣ, а онтологическимъ и пневмотологическимъ ученіемъ о человѣкѣ. Какое для меня утѣшеніе, что существуетъ міровой или божественный разумъ, если совсѣмъ не выясненъ вопросъ о дѣйствіи этого мірового или гносеологическаго разума во мнѣ, о моемъ человѣческомъ разумѣ. Также безплодны и не нужны всѣ ученія о Богѣ, которыя не учатъ о благодатномъ дѣйствіи Бога на человѣка и міръ. Вотъ я и спрашиваю, въ чемъ благодатное, просвѣтляющее дѣйствіе трансцендентальнаго сознанія, гносеологическаго субъекта или мірового духа на человѣка, на живую, конкретную личность, какъ раскрывается сила и прочность познанія въ человѣкѣ и притомъ въ данномъ человѣкѣ, а не въ сферѣ внѣчеловѣческой. Это и есть основной вопросъ. Какъ у Канта не выясненъ этотъ вопросъ, такъ онъ не выясненъ и у Гегеля. У Гегеля познаетъ не человѣкъ, а самъ міровой разумъ, міровой духъ, въ концѣ концовъ само Божество. Правда самосознаніе и самопознаніе Божества происходятъ въ человѣкѣ и черезъ человѣка. Но какая мнѣ отъ этого радость? Можетъ показаться очень гордымъ и возвеличивающимъ достоинство человѣка ученіе о томъ, что Божество въ человѣкѣ приходитъ къ самосознанію, что міровой духъ достигаетъ своей вершины черезъ философію,

которая есть дѣло человѣка. Но при этомъ никакой самостоятельности человѣка не существуетъ, человѣкъ есть лишь функція мірового духа, мірового разума, Божества, лишь орудіе, средство, путь для осуществленія совсѣмъ не человѣческихъ цѣлей. Такъ и идеальное бытіе Гуссерля совсѣмъ не спасаетъ человѣка отъ релятивизма и скептимизма. Философія спасается отъ человѣка, но онъ отъ нея не спасается. Для того, чтобы познавать предметъ согласно феноменологической установкѣ нужно совершенно отрѣчься отъ человѣческаго, прійти въ состояніе совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мнѣ. Человѣкъ долженъ перестать существовать въ актѣ познанія. Познаніе происходитъ въ сферѣ идеальнаго логическаго бытія, а не въ человѣческой сферѣ. Принципіально былъ болѣе правъ св. Ѳома Аквинатъ, который правда унижаетъ человѣка, причисляя его къ низшимъ интеллектамъ, но ставитъ вопросъ о человѣческомъ познаніи, о познаніи человѣка.

Основной, изначальной проблемой является проблема человѣка, проблема человѣческаго познанія, человѣческой свободы, человѣческаго творчества. Въ человѣкѣ скрыта загадка познанія и загадка бытія. Именно человѣкъ и есть то загадочное въ мірѣ существо, изъ міра необъяснимое, черезъ которое только и возможенъ прорывъ къ самому бытію. Человѣкъ есть носитель смысла, хотя человѣкъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и падшее существо, въ которомъ смыслъ поруганъ. Но паденіе возможно лишь съ высоты и само паденіе человѣка есть знакъ его высоты, его величія. Онъ и въ паденіи своемъ сохраняетъ печать своего высокаго положенія и въ немъ остается возможность высшей жизни, возможность познанія, возвышающагося надъ безсмыслицей міра. Антропологизмъ непреодолимъ въ философіи, но онъ долженъ быть повышенъ въ своемъ качествѣ. Антропологизмъ этотъ изначально онтологиченъ. Человѣкъ не устранимъ изъ познанія. Онъ не устраненъ долженъ быть, а повышенъ отъ человѣка физическаго и психическаго до человѣка духовнаго. Разрывъ между трансцендентальнымъ сознаніемъ, гносеологическимъ субъектомъ, идеальнымъ логическимъ бытіемъ и живымъ человѣкомъ въ сущности дѣлаетъ познаніе невозможнымъ. Я — человѣкъ — хочу познавать бытіе и мнѣ нѣтъ дѣла до познанія, которое совершается въ сферѣ внѣчеловѣческой. Я — познающій — изначально пребываю въ бытіи и составляю его неотрывную часть. И познаю я бытіе въ себѣ, въ человѣкѣ, и изъ себя, изъ человѣка. Только бытіе въ силахъ познавать бытіе. И если бы познаніе не было уже бытіемъ, то доступъ къ бытію былъ бы ему закрытъ. Познаніе въ бытіи совершается и является внутреннимъ событіемъ въ бытіи, измѣненіемъ бытія. Познающій и познаніе имѣютъ онтологическую природу. Познаніе есть внутренній свѣтъ въ бытіи. Потому познаніе имѣетъ космогоническій характеръ. Когда философы ищутъ интуиціи, они

ищутъ познанія, которое не есть объективированіе, которое есть проникновеніе къ глубину бытія, пріобщеніе къ бытію. И интуиція можетъ быть понята не пассивно, какъ у Бергсона или у Гуссерля, а активно. Познаніе не есть вхожденіе бытія въ познающаго, стоящаго внѣ бытія. Если познающій въ бытіи, то познаніе активно, есть измѣненіе бытія. Познаніе есть духовная активность въ бытіи. Объективированіе въ познаніи означаетъ отчужденіе между познающимъ и познаваемымъ. Объективированіе и ведетъ къ тому, что и познающій и познаніе перестаетъ быть «чѣмъ-то» и дѣлаются «о чемъ-то». «О чемъ-то» и значитъ быть объектомъ. Познающій субъектъ, которому противостоитъ бытіе, какъ объектъ, не можетъ быть, «чѣмъ-то», онъ всегда «о чемъ-то», онъ изъятъ изъ бытія. Когда ваше познаніе есть познаніе «о чемъ-то», объ объектѣ, то невозможно поставить въ глубинѣ вопросъ объ онтологической реальности и цѣнности. При историческомъ или психологическомъ изслѣдованіи идей, совершенно исчезаетъ вопросъ о томъ, реаленъ ли міръ, который эта идея выражаетъ. Реаленъ ли міръ, въ который была погружена мысль Плотина? Основной вопросъ познанія вовсе не есть познаніе идей о Богѣ, а познаніе Самаго Бога, т. е. познаніе въ духѣ и самаго духа. Но этотъ вопросъ нельзя не только разрѣшить, но и поставить при объективированіи. Въ этомъ отношеніи есть существенное различіе между науками естественными и науками о духѣ. Въ наукахъ естественныхъ объективированіе не убиваетъ предмета познанія, ибо природа — предметъ естественныхъ наукъ, есть продуктъ объективаціи. Физика, дѣлающая открытія, имѣетъ дѣло съ самими реальными предметами, а не съ ихъ отраженіемъ въ человѣческихъ идеяхъ и мысляхъ. Въ естественныхъ наукахъ объективированіе и есть установка реальнаго предмета. Естественныя науки не производятъ такого опустошенія, какое производитъ историческое и психологическо изслѣдованіе духа, въ которомъ объективированіе есть умерщвленіе реальнаго предмета, ибо этотъ реальный предметъ совсѣмъ не есть объективированный предметъ. Науки естественныя оправданы уже своей практической плодотворностью. Этой практической плодотворности не могло бы быть, если бы они не имѣли отношенія къ реальности.

Въ философскихъ и гуманитарныхъ знаніяхъ, въ изслѣдованіяхъ явленій духа такой практической плодотворности нѣтъ. Познаніе духа, самаго духа, а не человѣческихъ мыслей и душевныхъ состояній, не можетъ быть объективированіемъ. Въ познаніи духа, которое и есть философія, должно быть внутреннее родство познающаго со своимъ предметомъ, должно быть признаніе реальности духа, долженъ быть творческій духовный опытъ. Познаніе истины есть пріобщеніе къ истинѣ и жизнь въ ней, познаніе правды есть пріобщеніе къ правдѣ и жизнь въ ней. Познаніе духа есть «что-то», а не «о чемъ-то». Въ объективированіи же,

которое мы видимъ въ историзмѣ и психилогизмѣ, реальность духа исчезаетъ. Но сознаніе предполагаетъ отношеніе субъекта и объекта. Поэтому философское познаніе, преодолѣвающее объективацію и относительность, корнями своими погружено въ безсознательное и восходитъ къ сверхсознанію. Этикѣ принадлежитъ очень важное, центральное мѣсто въ познанію духа. И вотъ познаніе этическое менѣе всего можетъ быть объективированіемъ, познаніемъ «о чемъ-то», о чуждомъ противостоящемъ мнѣ предметѣ. При такой установкѣ совершенно исчезаетъ та нравственная реальность, которую я хочу познать. Невозможно установить цѣнность, какъ предметъ познанія, если не произвести оцѣнки, т. е., не совершить творческаго духовнаго акта. Теоретическій и практическій разумъ въ этомъ нераздѣльны, познаніе цѣнности неотдѣлимо отъ оцѣнки, отъ жизни въ мірѣ цѣнностей. Нравственная жизнь совсѣмъ не есть явленіе природы и она неуловима, какъ явленіе природы. Нравственная жизнь всегда предполагаетъ свободу, нравственная оцѣнка всегда стоитъ передъ свободой. Свобода же никогда не можетъ быть лишь въ познаваемомъ, она должна быть въ познающемъ, какъ основа бытія. Феноменологическій методъ возвышается надъ психологизмомъ и историзмомъ, онъ хочетъ прорваться къ реальностямъ, къ сущностямъ. Онъ требуетъ той особенной зоркости къ реальности, при которой раскрывается смыслъ явленій. Феноменологическій методъ можетъ быть плодотворнымъ въ этикѣ, какъ то мы видимъ по М. Шелеру и Н. Гартману. И всетаки феноменологически нельзя построить этики, нельзя потому, что феноменологія не предусматриваетъ состояніе человѣка, какъ познающаго. Феноменологія вѣритъ, что можно всегда сдѣлать такую познавательную установку относительно предмета, при которой предметъ войдетъ въ познаніе. Всегда возможно при сисематическомъ примѣненіи феноменологическаго метода интуитивное описаніе предмета. Но этическій предметъ не поддается никогда такого рода интуитивному описанію. Самый этическій предметъ раскрывается лишь тому, кто производитъ оцѣнивающіе творческіе акты. Познающій этическій предметъ совсѣмъ не можетъ находится въ методически пассивномъ состояніи и впускать въ себя предметъ. При такой утановкѣ предметъ исчезаетъ. Н. Гартманъ могъ написать свою во многихъ отношеніяхъ замѣчательную «Этику» только потому, что онъ производитъ творческіе духовные акты, что онъ ведетъ нравственную борьбу. Нравственно обосновываемый атеизмъ Н. Гартмана есть такого рода борьба. М. Шелеръ въ «Der Farmalimus in der Ethik und die materiele wertethik» достигаетъ результатовъ въ этическомъ познаніи только потому, что онъ ведетъ борьбу за цѣнность личности. Примѣненіе феноменологическаго метода въ сущности никогда не остается ему до концѣ вѣрнымъ, и только потому достигаются результаты этическіе и онто-

логическіе. Гуссерль же, который боится измѣнить основамъ феноменологіи, создалъ методъ, но ничего этимъ методомъ не открылъ.

Тайна познанія въ томъ, что познающій въ актѣ познанія возвышается надъ предметомъ познанія. Познаніе всегда есть творческое овладѣніе предметомъ и возвышеніе надъ нимъ. Это слѣдуетъ уже изъ того, что познаніе должно изливать свѣтъ, распространять его въ бытіи и надъ бытіемъ. Поэтому въ познаніи бытіе возростаетъ. Этическое познаніе неизбѣжно стремится къ нравственному улучшенію бытія. Это не значитъ, конечно, что познающій долженъ воображать себя стоящимъ на нравственной высотѣ. Но это значитъ, что онъ долженъ имѣть нравственный опытъ и черезъ него добывать себѣ свѣтъ, хотя бы лучъ свѣта. Съ такой теоріей познанія связанъ глубокій трагизмъ познанія. Познаніе Бога намъ трудно и въ извѣстномъ смыслѣ даже невозможно, оно неизбѣжно должно прійти къ методу апофатическому, и обнаружить тщету и безплодіе метода катафатическаго. Богъ не можетъ быть предметомъ познанія, потому что человѣкъ въ актѣ познанія не можетъ возвыситься надъ Богомъ. Нельзя пролить свѣтъ на Бога, можно только получать свѣтъ отъ Бога. Въ познаніи этическомъ мы не только впускаемъ въ себя и отражаемъ этическую правду, мы неизбѣжно и создаемъ ее, творимъ міръ цѣнностей. Бога же мы не можемъ создавать, мы можемъ только къ нему пріобщиться, можемъ служить ему своимъ творческимъ дѣяніемъ, отвѣчать на его призывъ. Познаніе есть великое дерзновеніе. Познаніе есть всегда побѣда надъ древнимъ, изначальнымъ страхомъ, ужасомъ. Страхъ дѣлаетъ невозможнымъ исканіе истины и познаніе истины. Познаніе есть безстрашіе. Кто испытываетъ страхъ передъ традиціонными нравственными понятіями и оцѣнками, всегда имѣющими соціальный источникъ, тотъ не способенъ къ этическому познанію, ибо этическое познаніе есть нравственное творчество. Побѣда надъ страхомъ есть духовный познавательный актъ. Это не значитъ, конечно, что опытъ страха психологически не переживается. Прохожденіе черезъ опытъ страха можетъ быть очень глубокимъ, какъ то и было, напр., у Киркегардта [1]). Но творческое достиженіе познанія есть побѣда надъ страхомъ. Этика не есть кодификація традиціонныхъ нравственныхъ нормъ и оцѣнокъ. Этика есть дерзновеніе въ творческихъ оцѣнкахъ. И еще нужно сказать про познаніе, что оно горько, и что на эту горечь нужно согласиться. Кто любитъ лишь сладкое, не можетъ познавать. Познаніе можетъ давать минуты радости и высочайшаго подъема, но плоды познанія горьки. Познаніе человѣка въ нашемъ міровомъ эонѣ есть уже изгнаніе изъ рая,

---

1) См. Kierkegaard. «Der Begriff der Angst». Киркегардовское понятіе Angst лучше передавать не словомъ страхъ, а словомъ ужасъ.

утеря райской жизни. И особенно горько познаніе этическое, познаніе добра и зла. Но горечь лежитъ въ самомъ бытіи, въ его паденіи. И этимъ нимало не подрывается цѣнность самаго познанія. О срываніи съ древа познанія добра и зла, о возникновеніи различія между добромъ и зломъ рѣчь еще впереди. Но для опредѣленія характера этическаго познанія нужно сказать, что самое различеніе добра и зла есть горькое различеніе, есть самое горькое въ мірѣ. Достоевскій говоритъ, что это чортово добро и зло намъ слишкомъ дорого стоятъ [1]). Познаніе есть безстрашіе, побѣда надъ страхомъ. И познаніе горько и есть согласіе на горечь. Изъ всѣхъ родовъ познанія познаніе этическое есть наиболѣе безстрашное и наиболѣе горькое, ибо въ немъ раскрывается цѣнность и смыслъ жизни и въ немъ же разверзается грѣхъ и зло. Есть смертельная печаль въ самомъ различеніи добра и зла, цѣннаго и лишеннаго цѣнности. И нельзя успокаиваться на томъ, что это различеніе есть послѣднее. Тоска по Богу въ человѣческой душѣ и есть тоска отъ невозможности остаться навѣки съ различеніемъ добра и зла, со смертельной горечью оцѣнки. Центральное значеніе этики въ философскомъ пониманіи связано съ тѣмъ, что она имѣетъ дѣло съ грѣхомъ, съ возникновеніемъ добра и зла, съ возникновеніемъ различенія и оцѣнки. Но различеніе и оцѣнка имѣютъ универсальное значеніе. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводятъ. Этика есть ученіе о различеніи, оцѣнкѣ и смыслѣ, т. е. къ ней въ сущности относится весь міръ, въ которомъ совершается различеніе, дѣлается оцѣнка и ищется смыслъ.

3. *Задача этики.* Отвлеченныя апріорныя этики имѣютъ мало цѣны. Въ основаніи этики лежитъ нравственный опытъ. Болѣе того, въ основаніи философіи лежитъ нравственный опытъ. Діалектика, за которой нѣтъ никакого нравственнаго опыта, лишена цѣнности и является умственной игрой. Философія Платона была вдохновлена нравственными мотивами, исканіемъ верховнаго блага. За діалектикой Гегеля скрывался подлинный нравственный опытъ. Но апріоризмъ въ этикѣ есть въ сущности отрицаніе нравственнаго опыта. Кантъ отрицаетъ нравственный опытъ въ своей этикѣ, хотя у него самаго онъ былъ, какъ и у всякаго настоящаго философа. Этика не можетъ быть только познавательной философской дисциплиной, она есть также нравственно-духовный актъ. И она была такой у Платона, у Спинозы, у Фихте и др. Этика есть познаніе, но познаніе имѣющее нравственно освобождающее значеніе. Этика есть завершающая часть философіи духа, въ ней пожинаются плоды философскаго пути жизни. Этика христіанская нерѣдко отождествляется съ сотеріо-

---

[1]) Это тоже есть основная тема писаній Л. Шестова.

логіей, съ ученіемъ о путяхъ спасенія. Но этика не можетъ быть только сотеріологіей, она есть также ученіе о творческихъ цѣнностяхъ и творческой энергіи человѣка. Человѣкъ есть не только существо спасающееся, онъ есть и существо творящее. Я хотѣлъ бы написать не тираническую этику, какой она обыкновенно бываетъ, т. е. не нормативную этику. Нормативная этика всегда тиранична. Книга эта хочетъ быть опытомъ конкретнаго ученія о человѣческой жизни, о ея смыслѣ, ея цѣляхъ и цѣнностяхъ. Но ученіе о жизни, ея смыслѣ, ея цѣляхъ и цѣнностяхъ есть неизбѣжное ученіе о человѣкѣ. Этика должна быть не только теоретической, но и практической, т. е., призывать къ нравственному преобразованію жизни, не только къ усвоенію цѣнностей, но и къ переоцѣнкѣ цѣнностей. А это значитъ, что въ этикѣ есть неизбѣжно профетическій элементъ. Этика должна раскрывать чистую совѣсть, незамутненную соціальной обыденностью, она должна быть *критикой чистой совѣсти*. Этика есть аксіологія, ученіе о смыслѣ и цѣнностяхъ. Но смыслъ и цѣнность не даны пассивно-объективно, они творятся. Ученіе о цѣнностяхъ должно быть отнесено къ верховной цѣнности. Верховная же цѣнность должно быть силой и излучать благодатную преображающую энергію. Этика учитъ не только о цѣнности, она есть не только аксіологія, она также учитъ о цѣнности, какъ мощи, о верховномъ благѣ, какъ силѣ и источникѣ всякой силы, она есть также онтологія. И потому она не можетъ быть только нормативной, ибо норма сама по себѣ безсильна. Этика имѣетъ дѣло не съ безсильными, висящими въ воздухѣ нормами и законами, а съ реальными нравственными энергіями и съ обладающими силой качествами. «Этика» Н. Гартмана, наиболѣе интересная въ философской литературѣ нашего времени, представляется мнѣ принципіально несостоятельной, потому что идеальные цѣнности у него висятъ въ безвоздушномъ пространствѣ и нѣтъ антропологіи, нѣтъ онтологіи, которая объяснила бы, откуда берется у человѣка свобода, откуда у него сила для осуществленія въ мірѣ цѣнностей. Человѣкъ есть посредникъ между міромъ неподвижныхъ идеальныхъ цѣнностей и природнымъ міромъ, въ которомъ нѣтъ телеологіи и въ который человѣкъ своей свободой долженъ внести цѣль и цѣнность, почерпнутую изъ небытійственнаго идеальнаго міра. Совершенно непонятно, на какого рода онтологію можетъ опереться такого рода аксіологія. Постулируя атеизмъ, какъ нравственное требованіе укрѣпляющее свободу человѣка въ осуществленіи цѣнностей, Н. Гартманъ неизбѣжно долженъ прійти къ утвержденію безсилія цѣнности и добра, т. е. въ концѣ концовъ къ идеализму нормативному. Онъ дорожитъ тѣмъ, что цѣнность не опирается ни на какую онтологическу силу [1]). Но Н. Гартманъ правъ, рас-

---

[1]) См. N. Hartmann, «Ethik».

ширяя сферу этики и вводя въ нее всякое отношеніе къ цѣнности, хотя бы это была цѣнность познавательная или эстетическая. Отношеніе человѣка къ истинѣ и къ красотѣ безспорно имѣетъ нравственное значеніе. Есть нравственный долгъ въ отношеніи къ истинѣ и красотѣ. Актъ познавательный и актъ художественный самъ по себѣ не есть актъ нравственный. Но есть нравственный актъ въ отношеніи къ познавательному и художественному акту. Этика объемлетъ все, что связано съ свободой человѣка, т. е. изъ свободы производимымъ различеніемъ и оцѣнкой. Свободный нравственный актъ можетъ совершаться не только относительно такъ назыв. нравственной жизни, но и относительно всей жизни человѣка. Нравственный же актъ, который совершается относительно всей жизни, всѣхъ ея цѣнностей, связанъ съ полнотой духовной жизни человѣка. Этика есть познаніе духа, а не познаніе природы, ей принадлежитъ лишь то, что связано съ духовной свободой, а не съ природной необходимостью. Пути же познанія міра духовнаго иные, чѣмъ пути познанія міра природнаго. Въ этикѣ есть научный элементъ, она пользуется матеріаломъ исторіи культуры, соціологіи, миѳологіи, психипатологіи и пр. Но этика есть дисциплина философская и въ ней есть все своеобразіе познанія философскаго въ его отличіе отъ познанія научнаго. Этика не можетъ не быть профетической. И, что самое важное, этика не можетъ не быть личной. Эта книга сознательно будетъ личной этикой, ибо источникъ ея жизненный, а не книжный.

4. Основной вопросъ этики о критеріи добра и зла. Основной вопросъ этики — вопросъ о критеріи добра и зла, о генеологіи морали, о возникновеніи различенія и оцѣнки. И вопросъ тутъ стоитъ совсѣмъ не такъ, какъ онъ ставится эволюціонистами, которые изслѣдуютъ происхожденіе нравственныхъ понятій. Это вопросъ несоизмѣримо болѣе глубокій. Откуда само различіе, и можетъ ли быть критеріемъ различенія добро, когда добро возникло послѣ различенія? Высшая цѣнность лежитъ по ту сторону добра и зла. Вопросъ этотъ рѣдко ставится радикально. Этика обычно цѣликомъ находится по сю сторону добра и зла, и добро для нея не проблематично. Радикально ставилъ вопросъ Ницше. Онъ сказалъ, что воля къ истинѣ есть смерть морали. Этика должна не только обосновывать мораль, но и изобличать ложь морали. Парадоксальность проблематики тутъ въ томъ, что «добро» подвергается сомнѣнію, т. е. подвергается сомнѣнію, есть ли «добро» добро, не есть ли оно зло. Это геніально выражено Гоголемъ въ словахъ, поставленныхъ въ эпиграфѣ: «Грусть отъ того, что не видишь добра въ добрѣ». Но поставивъ вопросъ о томъ, есть ли «добро» добро, я не выхожу изъ «да» и «нѣтъ», изъ различенія и оцѣнки. Допустимъ, что добро совсѣмъ не есть добро, что

оно есть зло, что ему нужно сказать «нѣтъ». Но это есть оцѣнка «добра» и различеніе его отъ того, что я этому «добру» противопоставляю, что «по ту сторону этого «добра» и этого «зла». Если то, что «по ту сторону добра и зла», я ставлю выше того, что «по сю сторону добра и зла», то я различаю «высшее» и «низшее», я осуждаю, оцѣниваю, противополагаю. И Ницше былъ, конечно, моралистомъ, онъ проповѣдывалъ новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него всетаки открывается высшая мораль. А когда у него «по ту сторону» оказывается наше посюстороннее зло, напр., Цезаръ Борджіа, тогда цѣль его еще менѣе достигается. Онъ вращается въ порочномъ кругу, когда пытается это сдѣлать. И тотъ готтентотъ, который на вопросъ, что такое добро и что такое зло, отвѣтилъ: «добро, когда я украду чужую жену, зло же, когда у меня украдутъ жену», совсѣмъ не находился по ту сторону добра и зла, по ту сторону различенія и оцѣнки. Готтентотъ, который въ сущности и среди насъ тожествуетъ, былъ моралистомъ. Старое добро замѣняется новымъ добромъ, цѣнности переоцѣниваются, но никакой переворотъ по отношенію къ добру не ставитъ по ту сторону добра и зла. Даже когда вы говорите, что различеніе и оцѣнка есть что-то дурное и злое, вы цѣликомъ находитесь въ ея власти. «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «добра» и никакого «зла». Но у насъ всегда тамъ оказывается или наше «добро» или наше «зло». Мы достигнемъ болѣе существеннаго и болѣе глубокаго результата, когда поймемъ, что наши оцѣнки по критерію добра и зла носятъ символическій, а не бытійственный характеръ. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражаютъ реальнаго бытія, это лишь символы, но символы не произвольные и условные, а закономѣрные и обязательные. Глубина бытія въ себѣ, глубина жизни совсѣмъ не «добрая и не «злая», не «нравственная» и не «безнравственная», она лишь символизуется такъ, лишь обозначается по категоріямъ этого міра. Міръ не есть бытіе, міръ есть лишь состояніе бытія, въ которомъ оно отчуждается отъ себя и въ которомъ все символизируется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокаго» и «низкаго» могутъ выражать абсолютные истины нравственнаго и духовнаго порядка. И въ нашемъ падшемъ мірѣ принимаетъ формы различенія то, что въ бытіи не есть различеніе. Въ бытіи нѣтъ «высокаго» и «низкаго», но въ символѣ «высоты» что-то угадывается о бытіи. Таковы и родовые символы «отца» и «сына», выражающіе истины религіознаго откровенія. «Отецъ», «сынъ», «рожденіе» — все слова, взятые изъ нашей земной родовой жизни. Но черезъ нихъ закономѣрно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Богъ, какъ бытіе въ себѣ, не есть «отецъ», не есть «сынъ», въ немъ не происходитъ «рожденія», но что-то выраженное въ этихъ символахъ

имѣетъ абсолютное значеніе. Только въ чистой духовности и мистикѣ преодолѣвается символика, и мы погружаемся въ первожизнь. Наша этика символична, символичны всѣ ея различенія и оцѣнки. И вся проблема въ томъ, какъ отъ символовъ перейти къ реальностямъ. Все, что «по сю сторону добра и зла», — символично, реалистично лишь то, что «по ту сторону добра и зла». Символика «добра» и «зла» не случайна, не условна, не есть «зло», она говоритъ объ абсолютномъ, о бытіи, но гадательно и отраженно въ міровомъ зеркалѣ.

Самый фактъ нравственной жизни съ ея различеніями и оцѣнками предполагаетъ свободу. И потому этика есть философія свободы. Школьное традиціонное ученіе о свободѣ воли совсѣмъ не есть ученіе о свободѣ и глубины свободы не видитъ. Ученіе о свободѣ воли было создано для того, чтобы найти виновника, чтобы было на кого возложить отвѣтственность и оправдать наказаніе въ жизни временной и жизни вѣчной. Ученіе о свободѣ воли было приспособлено для нормативной, законнической этики. Свобода воли означаетъ избраніе предстоящихъ человѣку добра и зла и возможность выполненія навязаннаго человѣку закона или нормы. Человѣкъ будетъ или оправданъ, если онъ избралъ добро и исполнилъ норму, или осужденъ, если онъ избралъ зло и нормы не исполнилъ. Въ возстаніи Лютера противъ оправданія добрыми дѣлами, связанными со свободой воли, была большая глубина, хотя онъ и допустилъ смѣшеніе [1]). Парадоксально то, что такъ назыв. «свобода воли» можетъ быть источникомъ порабощенія человѣка. Человѣкъ оказывается порабощеннымъ неизбѣжностью избрать то, что ему навязано, и выполнить норму подъ страхомъ отвѣтственности. Человѣкъ оказывается наименѣе свободнымъ въ томъ, что связано съ его «свободой воли». Но вѣдь свобода человѣка можетъ быть понята не только,какъ оправданіе человѣка добродѣтелями, вытекающими изъ его свободной воли, т. е. какъ возможность осуществить норму, свобода можетъ быть понята и какъ творческая сила человѣка, какъ созданіе цѣнностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ свобода можетъ вести человѣка путемъ зла, свобода носитъ не морально-юридическій и педагогическій характеръ, а характеръ трагическій. Свобода есть основное условіе нравственной жизни, не только свобода добра, но и свобода зла. Безъ свободы зла нѣтъ нравственной жизни. Это дѣлаетъ нравственную жизнь трагической и этику дѣлаетъ философіей трагедіи. Этика законническая, нормативная, для которой свобода есть лишь условіе выполненія нормы добра, не понимаетъ трагизма нравственной жизни. Трагическое есть основное нравственное явленіе и основная категорія этики. Именно трагическое ведетъ въ глубину и въ

---

[1]) См. Лютеръ «De servo arbitrio», самое замѣчательное изъ всего имъ написаннаго.

высоту, по ту сторону добра и зла въ нормативномъ смыслѣ. «Трагическое» не есть ни «добро», ни «зло» въ томъ смыслѣ, какъ ихъ обычно утверждаетъ этика. Но этика должна изслѣдовать явленіе «трагическаго», вытекающее изъ свободы. Этика имѣетъ дѣло не только съ трагическимъ, но и съ парадоксальнымъ. Нравственная жизнь слагается изъ парадоксовъ, въ которыхъ добро и зло переплетаются и переходятъ другъ въ друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы въ сознаніи, они должны быть изжиты. Трагичность и парадоксальность этики связаны съ тѣмъ, что основной ея вопросъ совсѣмъ не вопросъ о нравственной нормѣ и нравственномъ законѣ, о добрѣ, а вопросъ объ отношеніяхъ между свободой Бога и свободой человѣка.

Этика не только связана съ соціологіей, но и подавлена соціологіей. И это совсѣмъ не есть порожденіе позитивизма XIX и XX вѣка, совсѣмъ не въ О. Контѣ и Дюргеймѣ тутъ дѣло. Въ соотношеніяхъ этики и соціологіи отражается міровая подавленность нравственной жизни соціальностью, соціальной дисциплиной и соціальными нормами. Терроръ соціальности, власть общества царитъ надъ человѣкомъ почти во всю его исторію и восходитъ къ первобытному коллективизму. И даже христіанство не могло его окончательно отъ этого освободить. Когда Вестермаркъ съ позитивно-научной точки зрѣнія пишетъ «О происхожденіи и развитіи моральныхъ идей», то пишетъ онъ совсѣмъ не этику, а соціологію. Моральныя идеи имѣютъ соціальное происхожденіе и развиваются по соціальнымъ законамъ, опредѣляющимся обществомъ. Этосъ, нравы изслѣдуются соціальными науками. Соціальное происхожденіе нравственнаго сознаніе утверждаетъ не только соціальный позитивизмъ, отрицающій всякую метафизику, оно есть истина метафизическаго порядка, ибо сама соціальность имѣетъ метафизическую глубину. Таково значеніе das Man Гейдеггера [1]). Въ падшемъ грѣховномъ мірѣ царитъ das Man, обыденность, принуждающая человѣка соціальность. По истинѣ общество играетъ огромную роль въ нравственномъ сознаніи. Огромная и трудная задача философской этики и заключается въ различеніи духовныхъ и соціальныхъ элементовъ въ нравственной жизни. Это и есть задача раскрытія чистой совѣсти. Нужно освободить этическую проблему отъ соціальнаго террора. Роль соціальности въ нравственной жизни такъ велика, что люди принимаютъ за явленіе нравственнаго порядка то, что есть лишь явленіе порядка соціальнаго, соціальные нравы и обычаи. Но въ глубинѣ своей нравственное не зависитъ отъ соціальнаго. Чисто нравственный феноменъ не зависитъ отъ общества или за-

---

1) См. его «Sein und Zeit». Если принять во вниманіе различіе, которое Тенніесъ дѣлаетъ между Geselschaft и Gemeinschaft, то я здѣсь все время говорю о Geselschaft.

виситъ отъ него лишь въ той мѣрѣ, въ какой само общество есть нравственный феноменъ. Нравственная жизнь вкоренена въ духовномъ мірѣ и она лишь проэцируется въ жизни общества. Изъ этическаго нужно понять общественное, а не изъ общественнаго этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества. Но чистота нравственнаго сознанія постоянно искажена тѣмъ, что я буду называть соціальной обыденностью. Соціальная этика XIX и XX., которая въ жизни общества видитъ источникъ нравственныхъ различеній и оцѣнокъ и утверждаетъ соціальный характеръ добра и зла, совершено явно вращается въ порочномъ кругу. Соціальность не можетъ быть верховной цѣнностью и конечной цѣлью человѣческой жизни. Если бы былъ доказанъ соціальный генезисъ различенія между добромъ зломъ, то этимъ нисколько не рѣшался бы и даже не затрагивался бы вопросъ объ этической оцѣнкѣ. Задача философской этики заключается совсѣмъ не въ познаніи происхожденія и развитія нравственныхъ идей о добрѣ и злѣ, а въ познаніи самого добра и зла. Насъ интересуетъ онтологія добра и зла, а не понятія людей о добрѣ и злѣ. Современное сознаніе до того испорчено историзмомъ и психологизмомъ, что ему очень трудно отличать вопросъ о самомъ добрѣ отъ вопроса о человѣческихъ понятіяхъ о добрѣ отъ готтентота до Канта и Конта. Понятія о добрѣ и злѣ, воплощенныя въ нравахъ, зависятъ отъ общества, отъ соціальности, но само добро и зло не зависитъ; наоборотъ, общество, соціальность зависитъ отъ самого добра и зла, отъ ихъ онтологіи. На это могутъ сказать, что мое познаніе самого добра приведетъ къ моей идеѣ о добрѣ, которая войдетъ въ общій рядъ понятій и идей о добрѣ. Это — обычный аргументъ релятивизма. Мои понятія и идеи о добрѣ могутъ быть ошибочны и въ такомъ своемъ качествѣ они релятивны. Но не имѣетъ никакого смысла образовывать понятія и идеи о добрѣ, которое не существуетъ, какъ не имѣетъ смысла безпредметное познаніе, не связанное ни съ какой реальностью. Этическая оцѣнка неизбѣжно предполагаетъ этическій реализмъ, предполагаетъ, что добро есть, а не только мыслится мной. И никакъ не можетъ добро быть подмѣнено обществомъ. Дюргеймъ даже хотѣлъ подмѣнить Бога обществомъ [1]). Но это есть самая чудовищная форма идолотворенія. Общество само требуетъ нравственной оцѣнки и предполагаетъ различіе добра и зла, не изъ общества почерпнутое. Соціальный утилитаризмъ есть настолько слабая и отвергнутая теорія, что о немъ не стоитъ и говорить. Соціологическая теорія нравственности должна въ сущности вслѣдъ за Дюргей-

---

[1]) См. его «Les formes élémentaires de la vie réligieuse». Дюргеймъ все-же ищетъ религіозную реальность, соотвѣтствующую религіознымъ представленіямъ, и находитъ ее въ обществѣ.

момъ признать общество Божествомъ, а не природно-историческимъ явленіемъ, погруженнымъ въ грѣхъ. Человѣкъ есть соціальное существо. Это безспорно. Но человѣкъ есть также духовное существо. Онъ принадлежитъ двумъ мірамъ. Познать сущее добро человѣкъ можетъ лишь, какъ существо духовное. Какъ существо соціальное, онъ познаетъ только мѣняющіяся понятія о добрѣ. Соціологія, которая отрицаетъ, что человѣкъ есть духовное существо и что изъ духовнаго міра онъ черпаетъ свои оцѣнки, есть не наука, а ложная философія, даже ложная религія. Человѣкъ можетъ производить оцѣнки, можетъ видѣть истину, добро, красоту лишь какъ существо возвышающееся надъ потокомъ природно-исторической и душевной жизни. Это не значитъ, что этика не должна быть соціальна, но значитъ, что должно быть этическое обоснованіе соціальнаго, а не соціальное обоснованіе этическаго.

Также этика не можетъ зависить отъ біологіи, которая наряду съ соціологіей выражаетъ философскія претензіи. Біологическая философія жизни пытается установить критерій добра и зла, основать оцѣнки на принципѣ максимума «жизни». «Жизнь» есть высшее благо и верховная цѣнность, «добро» есть все, что доводитъ «жизнь» до максимума, «зло» есть все, что умаляетъ «жизнь» и ведетъ къ смерти и небытію. Нужно служить повышенію «жизни» до максимума. Такая философія жизни выдвигаетъ принципъ отличный отъ гедонизма и эвдемонизма. Переизбыточная жизнь есть благо и цѣнность, даже если она несетъ страданіе, а не счастье, если она порождаетъ трагедію. Величайшимъ представителемъ философіи жизни былъ Ницше, смертельный врагъ утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма. Клагесъ пытается противопоставить принципъ виталистическій принципу духовному. Безспорно, что добро есть жизнь и что конечная цѣль — полнота жизни. Но бѣда въ томъ, что это слишкомъ вѣрно. «Жизнь» есть негодный критерій оцѣнки вслѣдствіе своего всеобъемлющаго и многозначнаго характера. Все есть жизнь и жизнь есть все. Даже смерть есть явленіе жизни. Въ самой жизни необходимо дѣлать качественныя различенія и устанавливать оцѣнки. Но эти различенія и эти оцѣнки невозможно сдѣлать на основаніи критерія максимума жизни, который вѣдь чисто количественный, а не качественный. Мы попадаемъ въ порочный кругъ. Есть «жизнь» высокая и низкая, добрая и злая, прекрасная и уродливая. Какъ сдѣлать это различеніе и оцѣнку? Біологическій критерій максимума жизни совершенно не годенъ, какъ критерій этическій. Жизнь должна имѣть смыслъ, чтобы быть благомъ и цѣнностью. Но смыслъ не можетъ быть почерпнутъ изъ самого процесса жизни, изъ качественнаго его максимума, онъ долженъ возвышаться надъ жизнью. Оцѣнка съ точки зрѣнія смысла всегда предполагаетъ возвышеніе надъ тѣмъ, что оцѣнивается. Мы принуждены

признать, что есть какая-то истинная жизнь въ отличіе отъ ложной и падшей жизни. Жизнь можетъ возвышаться не вслѣдствіе ея количественнаго прироста, а вслѣдствіе подъема ея къ тому, что выше ея, что есть сверхжизнь. Это приводитъ насъ къ тому, что кромѣ біологическаго пониманія жизни, есть духовное пониманіе жизни. Духовное же пониманіе жизни всегда предполагаетъ не только человѣческую, но и божественную жизнь. Духовная жизнь всегда предполагаетъ другое, высшее, къ чему она движется и поднимается. Не просто жизнь, а духовная жизнь, жизнь, поднимающаяся къ Богу, не количество жизни, а качество ея есть высшее благо и цѣнность. Духовная же жизнь совсѣмъ не противоположна жизни душевной и тѣлесной и совсѣмъ не отрицаетъ ее, а означаетъ вступленіе ихъ въ иной планъ бытія, пріобрѣтеніе ими высшей качественности, движеніе къ высотамъ, къ тому, что есть сверхъ-жизнь, сверхъ-природа, сверхъ-бытіе, сверхъ-Божество. «Жизнь» можетъ стать для насъ символомъ высшей цѣнности, высшаго добра, но и сама цѣнность, само добро есть символъ подлиннаго бытія, и само бытіе есть лишь символъ послѣдней тайны. Такъ какъ передъ этикой раскрывается безконечность, то въ ней всегда много проблематическаго. Этого нормативная этика не видитъ и не понимаетъ. Проблема этики связана съ загадкой о человѣкѣ. Этика и должна быть ученіемъ о назначеніи и призваніи человѣка и она прежде всего должна познать, что есть человѣкъ, откуда онъ пришелъ и куда онъ идетъ.

Глава II

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ДОБРА И ЗЛА

1. Богъ и человѣкъ. Вопросу о различеніи добра и зла и о происхожденіи добра и зла предшествуетъ болѣе первичный вопросъ объ отношеніи Бога и человѣка, Божественной свободы и человѣческой свободы или благодати и свободы. Распря между Творцомъ и тварью, а мы стоимъ подъ знакомъ этой распри, есть распря о злѣ и его происхожденіи. И борьбу съ Творцомъ ведетъ не только тотъ, кто зломъ искажаетъ образъ твари, но и тотъ, кто мучится зломъ сотвореннаго міра. Постановкѣ этической проблемы предшествуетъ теодицея. Этика потому только и существуетъ, что есть проблема теодицеи. Если есть различеніе добра и зла, если есть зло, то неизбѣжно оправданіе Бога, ибо оправданіе Бога и есть рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла. Если бы не было различенія добра и зла, не было бы зла, то никогда бы не возникла ни проблема теодиціи, ни проблема этики. И можно парадоксально даже сказать, что этика есть не только судъ надъ человѣкомъ, но и судъ надъ Богомъ. Противъ Бога возстало не только зло, но и добро, неспособное примириться съ самымъ фактомъ существованія зла. Атеизмъ имѣетъ свои корни совсѣмъ не только въ злѣ, но и въ добрѣ [1]). Злые ненавидятъ Бога за то, что онъ мѣшаетъ имъ творить зло, добрые готовы ненавидѣть Бога за то, что онъ не мѣшаетъ злымъ творить зло, что онъ допустилъ существованіе зла. Самое различеніе добра и зла, которое явилось результатомъ грѣхопаденія, дѣлается источникомъ атеизма. Этика рождается изъ тѣхъ же основъ, изъ которыхъ рождается атеизмъ, и это бросаетъ на этику зловѣщій свѣтъ. Традиціонная теодицея теологическихъ ученій разрѣшаетъ ли мучи-

---

[1]) Прудонъ есть типъ человѣка, возставшаго противъ Бога во имя добра, справедливости, правды. См. его «De la justice dans la révolution et dans l'église».

тельную проблему, объясняетъ ли она происхожденіе зла? Традиціонное теологическое ученіе о міротвореніи и грѣхопаденіи все превращаетъ въ божественную комедію, въ игру Бога съ самимъ собой. Можно не соглашаться съ взглядами Маркіона [1]), гностиковъ, манихеевъ, но нельзя не отнестись съ уваженіемъ къ тому, что ихъ такъ мучила проблема зла. Происхожденіе зла объясняется обыкновенно свободой, которой Богъ надѣлилъ тварь и которой она злоупотребила. Но это традиціонное объясненіе остается на поверхности и совсѣмъ не объясняетъ происхожденія зла. Свободу, черезъ которую тварь склоняется ко злу, тварь не отъ себѣ имѣетъ, она получила ее отъ Бога, т. е. въ концѣ концовъ она детерминирована Богомъ. Свобода есть роковой даръ, который дѣлаетъ роковой участь человѣка. Совершенно невозможно все это раціонализировать и выразить въ категоріяхъ катафатической теологіи. Традиціонная катафатическая теологія и ведетъ къ атеизму добрыхъ, движимыхъ нравственнымъ пафосомъ. Обычное теологическое понятіе о свободѣ нисколько не снимаетъ съ Творца отвѣтственности за зло и муку міра. Сама свобода сотворена Богомъ и она проницаема для него въ самой своей глубинѣ. Богъ по приписываемому Ему катафатической теологіей всевѣдѣнію въ вѣчности предвидѣлъ роковыя послѣдствія свободы, которую онъ самъ и отъ себя сообщилъ человѣку. Онъ предвидѣлъ зло и страданіе міра, который цѣликомъ вызванъ къ жизни Его волей и находится въ Его власти, предвидѣлъ все до гибели и вѣчныхъ мукъ многихъ. И онъ согласился сотворить міръ и человѣка въ этихъ страшныхъ условіяхъ. Это и есть глубокій нравственный истокъ атеизма. Надѣливъ человѣка свободой и ожидая отвѣта на свой призывъ, Онъ ждетъ отвѣта отъ самого себя, Онъ заранѣе знаетъ отвѣтъ, Онъ играетъ съ самимъ собой. Катафатическая теологія въ трудные моменты ссылается на тайну и спасается въ теологіи апофатической. Но раціонализація тайны уже зашла слишкомъ далеко. И совершенно послѣдовательно нужно сдѣлать выводъ, что Богъ въ вѣчности однихъ предопредѣлилъ къ вѣчному спасенію, другихъ же къ вѣчной гибели. Кальвинъ и говоритъ, что Богъ творитъ неравно, однихъ для вѣчнаго спасенія, другихъ для вѣчной гибели [2]). Страшное ученіе Кальвина имѣетъ огромную заслугу reductio ad absurdum. Онъ договариваетъ то, что неотвратимо вытекаетъ изъ традиціоннаго ученія о міротвореніи. Правда, само предопредѣленіе есть непроницаемая тайна, страшная для разума и совѣсти, но къ ней приводитъ путь раціональной теологіи. Катафатическая теологія и слишкомъ далеко заходитъ въ раціонализаціи тайны и слишкомъ рано ставитъ границы познанію, устанавливая запреты. Мы начинаемъ дышать лег-

---

1) См. лучшую изъ книгъ Гарнака «Marcion».
2) См. Calvin «Institution de la réligion chrétienne».

че и свободнѣе, выходимъ изъ тюрьмы, когда переходимъ къ теологіи апофатической. Въ этомъ великое значеніе тайны, великое значеніе docta ignorantia. Вся значительность, смыслъ и цѣнность жизни опредѣляется скрытой за ней тайной, безконечностью, не подлежащей раціонализаціи, о которой возможенъ лишь символъ и миѳъ. Богъ и есть безконечная тайна, скрытая за бытіемъ. И потому только и можно вынести зло и муку жизни. Невозможно вынести, чтобы міръ и человѣкъ довлѣли себѣ и чтобы не было ничего дальше и выше, глубже и таинственнѣе. Мы приходимъ къ Богу совсѣмъ не потому, что раціональное мышленіе требуетъ бытія Божьяго, а потому, что міръ упирается въ тайну и въ ней раціональное мышленіе кончается. Это значитъ, что всякая катафатическая теологія экзотерична и не говоритъ о послѣднемъ. Глубже пріобщаетъ къ тайнѣ мистическая апофатическая теологія. Границу раціональному познанію ставитъ тайна, а не табу.

Божественное Ничто или Абсолютное апофатической теологіи не можетъ быть Творцомъ міра. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таковъ смыслъ ученіе Экхардта о Gottheit и Беме объ Ungrund'ѣ. Изъ Божественнаго Ничто, изъ Gottheit, изъ Ungrund'а рождается Св. Троица, рождается Богъ-Творецъ. Твореніе міра Богомъ-Творцомъ есть уже вторичный актъ. Съ этой точки зрѣнія можно признать, что свобода не сотворена Богомъ-Творцемъ, она вкоренена въ Ничто, въ Ungrund'ѣ, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богомъ-Творцомъ, она въ томъ ничто, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ. Различіе между Богомъ - Творцомъ и свободой ничто уже вторично, — въ изначальной тайнѣ, въ Божественномъ Ничто это различіе снимается, ибо изъ Ungrund'а раскрывается Богъ, изъ него же раскрывается и свобода. Но съ Бога-Творца снимается отвѣтственность за свободу, породившую зло. Человѣкъ есть дитя Божье и дитя свободы, — ничто, небытія, меона. Свобода ничто согласилась на Божье твореніе, небытіе свободно согласилось на бытіе. Оттуда же произошло отпаденіе отъ дѣла Божьяго, возникло зло и мука и бытіе смѣшалось съ небытіемъ. Это есть подлинная трагедія, трагедія не только міра, но и Бога. Богъ хочетъ своего другого и друга, тоскуетъ по немъ, ждетъ отъ него отвѣта на свой призывъ къ божественной жизни, къ божественной полнотѣ, къ соучастію въ Божьемъ творчествѣ, побѣждающемъ небытіе. Богъ не самъ себѣ отвѣчаетъ, Ему отвѣчаетъ свобода, отъ Него независящая. Богъ-Творецъ всесиленъ надъ бытіемъ, надъ сотвореннымъ міромъ, но онъ не властенъ надъ небытіемъ, надъ не сотворенной свободой и она не проницаема для него. Въ первомъ актѣ, актѣ міротворенія Богъ является, какъ Творецъ. Но въ актѣ міротворенія не можетъ быть предотвращена возможность зла, заключенная въ меони-

ческой свободѣ. Миѳъ о грѣхопаденіи разсказываетъ объ этомъ безсиліи Творца предотвратить зло, возникающее изъ несотворенной Имъ свободы. И вотъ наступаетъ второй актъ Божьяго отношенія къ міру и человѣку. Богъ является не въ аспектѣ Творца, творческой силы, а въ аспектѣ Искупителя и Спасителя, въ аспектѣ Бога страдающаго и на себя принимающаго грѣхи міра. Богъ въ аспектѣ Бога-Сына нисходитъ въ бездну, въ Ungrund, въ глубину свободы, изъ которой рождается зло, но изъ которой исходитъ и всякое добро. Только такъ и можно понять тайну Искупленія, если не понимать ее юридически-судебно. Изъ бездны, изъ Божественнаго Ничто рождается Троичный Богъ и Ему противостоитъ свобода ничто. Онъ творитъ изъ ничто міръ и человѣка и ждетъ отъ нихъ отвѣта на свой зовъ, отвѣта изъ глубины свободы. Отвѣтъ былъ сначала согласіе на твореніе, а потомъ возстаніе и вражда къ Богу, возвратъ къ первоначальному небытію. Ибо всякое возстаніе противъ Бога есть возвратъ къ небытію, принявшему форму ложнаго фантасмогорическаго бытія, побѣда ничто надъ божественнымъ свѣтомъ. И тогда только ничто, которое не есть зло, превращается въ зло. Тогда Богъ совершаетъ второй актъ, нисходитъ въ ничто, въ бездну свободы, переродившейся во зло, являетъ себя не въ силѣ, а въ жертвѣ. Божественная жертва, божественное самораспятіе должно побѣдить злую свободу ничто, побѣдить не насилуя ее, не лишая тварь свободы, а лишь просвѣтляя ее. Только такое пониманіе божественной мистеріи не дѣлаетъ этику атеистической. И пусть не говорятъ, что это есть пантеизмъ. Въ пантеизмѣ есть доля истины, это и есть истина апофатической теологіи. Но ложь пантеизма въ томъ, что онъ раціонализируетъ тайну и переводитъ истину апофатической теологіи на языкъ теологіи катафатической. Мистика имѣетъ свой языкъ и его нельзя прямо перевести на языкъ теологіи. Пантеизмъ и есть такой ложный переводъ. И вотъ почему мистику такъ часто обвиняютъ въ пантеизмѣ и въ большинствѣ случаевъ несправедливо.

Въ традиціонной катафатической теологіи есть всегда желаніе унизить человѣка. Но фактъ существованія зла, за которое возлагается отвѣтственность не на Творца, а на тварь, дѣлаетъ непонятнымъ такое униженіе тварнаго міра. Отвѣтственность за зло возвышаетъ, а не унижаетъ тварный міръ и человѣка, ибо приписываетъ ему огромную силу свободы, способной возстать на Творца, отдѣлиться отъ него и создать собственный безбожный міръ, создать адъ. Вѣдь идея грѣхопаденія есть въ сущности гордая идея и черезъ нея человѣкъ выходитъ изъ состоянія униженія. Отпаденіе отъ Бога предполагаетъ очень большую высоту человѣка, высоту твари, очень большую ея свободу, большую ея силу. И выходитъ, что тварь возвышаютъ лишь тогда, когда рѣчь идетъ о свободѣ грѣхопаденія и объ отвѣтственности за него. Во

всѣхъ остальныхъ случаяхъ тварь унижаютъ. Самое слово «тварность» пріобрѣтаетъ унизительный характеръ. Тварь ничтожна, безсильна, жалка, безпомощна, она есть ничто и небытіе. Какъ будто Богъ, творя міръ, хочетъ унизить тварь, показать ея ничтожество и безсиліе. И требуетъ Богъ отъ твари лишь слѣпой покорности и жестоко караетъ за непокорность. Понять это можно лишь какъ выраженіе человѣческой грѣховности. Но такого рода онтологія, такого рода антропологія и космологія совсѣмъ непонятны. Понятіе Творца и твари — символы взятые изъ нашего міра. Но въ нашемъ мірѣ, когда творецъ творитъ какое-нибудь произведеніе, то оно носитъ имя этого творца, на немъ запечатлѣна идея этого творца и въ него переходитъ энергія творца. Не можетъ быть и рѣчи о томъ, что твореніе великаго художника ничтожно, слабо, унижено тѣмъ, что оно тварно. Но творецъ міра есть величайшій изъ художниковъ и непонятно почему отрицаютъ за Творцомъ возможность сотворить что-то высокое и божественное. Правда, скажутъ, что Божье твореніе само себя исказило и испортило. Но вѣдь понятіе твари, тварности совсѣмъ не связано съ падшестью. Тварь считаютъ ничтожной и низкой, потому что она сотворена, а не потому что она пала. То, что она пала, какъ разъ и обнаруживаетъ силу ея свободы, ея самостоятельность, силу ея грѣховной воли быть больше, чѣмъ тварь. Получается рядъ неразрѣшимыхъ парадоксовъ. «Природа» человѣка сотворена Богомъ, «свобода» же человѣка не сотворена, не детерминирована никакимъ бытіемъ и предшествуетъ всякому бытію. Бытіе отъ свободы, а не свобода отъ бытія. То, что называютъ «тварнымъ ничто», и есть какъ разъ то, что въ твари не сотворено, ея свобода. Вся же природа твари сотворена Богомъ и потому не можетъ быть названа «ничто». Но и сотворенная природа и несотворенная свобода одинаково тварь не унижаютъ. Унижаетъ ее не свобода, а зло изъ свободы вытекающее, но зло это не есть тварность, ибо оно не Богомъ сотворено. Рабство твари связано съ монархическимъ понятіемъ о Богѣ, которое свойственно низшимъ и не христіанскимъ формамъ богопознанія. Монархическая идея Бога есть идея самодержавнаго властелина. Это есть аспектъ Бога, предшествующій христіанскому откровенію. Христіанство не есть монотеистическая религія, какъ магометанство, христіанство есть религія тринитарная. Тринитарное же пониманіе Бога преодолѣваетъ всякое рабство и обосновываетъ свободу и достоинство человѣка. Атеизмъ часто бывалъ лишь антитеизмомъ, борьбой съ отвлеченнымъ монотеизмомъ и монархизмомъ. Въ отношеніи къ христіанскому Троичному Богу, Богу любви и жертвы атеизмъ теряетъ всякую силу. Этика не можетъ возстать на него во имя «добра», какъ возстаетъ противъ отвлеченно-монотеистическаго Бога, унижающаго тварь, надѣляющаго ее сво-

бодой, за которую потомъ требующаго ее къ отвѣту и жестоко карающаго.

Странно, что мысль человѣческая и особенно мысль теологическая никогда не задумывалась надъ психологіей Бога. Вѣроятно размышленіе надъ этимъ считалось неблагочестивымъ. Въ традиціонныхъ теологическихъ построеніяхъ наиболѣе непонятной остается психологія Бога. Теологія всегда строилась съ точки зрѣнія психологіи человѣка. Теологія въ сущности всегда была гораздо болѣе антропоцентрична, чѣмъ теоцентрична, и была болѣе всего такой въ монархической концепціи Бога. Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакія аффективныя и эмоціональныя состоянія? Статическое пониманіе Бога, какъ чистаго акта, не имѣющаго въ себѣ потенцій, самодовольнаго, ни въ чемъ не нуждающагося, есть философское, аристотелевское, а не библейское пониманіе Бога. Богъ Библіи, Богъ откровенія совсѣмъ не есть чистый актъ, въ немъ раскрывается аффективная и эмоціональная жизнь, драматизмъ всякой жизни, внутреннее движеніе, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человѣческой точки зрѣнія на Бога. Богу боятся приписать внутренній трагизмъ, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рожденію человѣка, но нисколько не боятся приписать гнѣвъ, ревность, месть и пр. аффективныя состоянія, которыя считаются предосудительными для человѣка. Существуетъ глубокая пропасть между пониманіемъ человѣческаго совершенства и Божественнаго совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требованіе безпрерывнаго себѣ подчиненія — все свойства, которыя христіанская вѣра считаетъ грѣховными и порочными, но Богу ихъ преспокойно приписываетъ. Получается невозможность слѣдовать евангельскому завѣту — «будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ Вашъ Небесный», недопустимость для человѣка богоуподобленія. То, что въ Богѣ считается признакомъ совершенства, въ человѣкѣ считается признакомъ несовершенства, грѣха. Согласно принципу апофатической теологіи Богъ, конечно, не есть добро, а сверхъ-добро, не совершенство, а сверхъ-совершенство, какъ онъ есть не бытіе, а сверхъбытіе, не нѣчто, а ничто, и къ Богу не примѣнимы никакія наши понятія. Мы можемъ мыслить о Богѣ лишь символически и миѳологически. И возможна символическая психологія Бога. Она невозможна по отношенію къ Божественному Ничто апофатической теологіи, но возможна по отношенію къ Богу-Творцу теологіи катафатическй. И вотъ Богу-Творцу совершенно невозможно приписать самодовольство, самодостаточность, деспотизмъ, какъ свойства эзотерической Его жизни. Болѣе достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность въ жертвенной самоотдачѣ. Движеніе боятся приписать Богу потому, что движеніе указываетъ на

недостатокъ, на потребность въ томъ, чего нѣтъ, въ восполненіи. Но также можно сказать, что бездвижность есть недостатокъ, отсутствіе качества динамики бытія, драматизма жизни. Трагизмъ въ жизни Божества есть показатель не не совершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистеріи. Христіанское откровеніе открываетъ Бога въ аспектѣ жертвенной любви, но жертвенная любовь говоритъ совсѣмъ не о самодостаточности божественной жизни, она говоритъ о потребности выхода въ другого. Между тѣмъ, какъ невозможно отказаться отъ того, что Богъ христіанскій есть прежде всего Богъ жертвенной любви. Жертва же всегда свидѣтельствуетъ о трагедіи. Драматическое движеніе и трагизмъ пораждаются полнотой и избыткомъ, а не недостаткомъ. Отрицать трагизмъ Божественной жизни можно лишь отступивъ отъ Христа, отъ распятія и креста, отъ жертвы Сына Божьяго. Такова теологія не желающая знать божественной трагедіи, теологія отвлеченнаго монотеизма. Отвлеченный монархическій монотеизмъ, не желающій знать внутренняго драматизма Божественной жизни, есть явное смѣшеніе теологіи апофатической и катафатической. Невозможно изъ Абсолютнаго, которому принадлежитъ совершенная полнота и самодостаточность, — вывести міротвореніе. Міротвореніе есть движеніе въ Богѣ, драматическое событіе въ божественной жизни. Въ Абсолютномъ, въ Божественномъ Ничто нельзя мыслить движенія созидающаго внѣшній для Абсолютнаго порядокъ бытія, нельзя мыслить ничего положительно, а только отрицательно. При отождествленіи Абсолютнаго апофатической теологіи и Творца теологіи катафатической тварь оказывается случайной, ничтожной, ненужной, не имѣющей никакого отношенія къ внутренней жизни Божества и потому въ концѣ концовъ безсмысленной. Тварь имѣетъ достоинство и смыслъ въ томъ лишь случаѣ, если міротвореніе понимается, какъ внутренній моментъ реализаціи въ Абсолютномъ Божественной Троичности, какъ мистерія любви и свободы. Для теологіи экзотерической закрыта внутренняя жизнь Божества. Теологія же эзотерическая должна признать трагедію въ Богѣ. Это и есть то, что Я. Беме называетъ теогоническимъ процессомъ. Онъ совершается въ вѣчности и означаетъ не рожденіе Бога, котораго раньше не было, а божественную мистерію, вѣчную эзотерическую жизнь Божества, вѣчное богорожденіе изъ Ungrund'a [1]).

Трагедія въ Богѣ и теогоническій процессъ предпологаютъ существованіе изначальной свободы, коренящейся въ ничто, въ небытіи. Въ планѣ вторичномъ, гдѣ есть Творецъ и тварность, Богъ и человѣкъ, несотворенную свободу можно мыслить внѣ Бо-

---

[1]) См. мои этюды о Я. Беме. «Изъ этюдовъ о Я. Беме. Этюдъ 1. Ученіе объ Ungrund'ѣ и свободѣ. «Путь», № 20.

га. Внѣ Богѣ нельзя мыслить бытіе, но можно мыслить небытіе. И только такъ можно понять происхожденіе зла, не сдѣлавъ за него отвѣтственнымъ Бога. Передъ послѣдней тайной, передъ Божественнымъ Ничто это различіе исчезаетъ. Въ богопознаніи апофатическомъ ничего нельзя мыслить внѣ Божества, нельзя мыслить не только свободу, но и тварнаго міра внѣ Божества. Правда пантеизма относится къ Божеству апофатическаго богопознанія. Но ложь пантеизма въ томъ, что онъ переводитъ истину мистической апофатической теологіи на языкъ раціональной катафатической теологіи. Міръ и центръ міра человѣкъ — твореніе Бога черезъ Премудрость, черезъ Божьи идеи и вмѣстѣ съ тѣмъ дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытія. Этотъ элементъ свободы не отъ Бога Отца, онъ предшествуетъ бытію. Трагедія въ Богѣ есть трагедія, связанная со свободой. Богъ-Творецъ всесиленъ надъ бытіемъ, но не всегда всесиленъ надъ небытіемъ. Бездонная свобода, уходящая въ ничто, вошла въ міръ сотворенный и это она выразила согласіе на міротвореніе. Богъ-Творецъ все сдѣлалъ для просвѣтленія этой свободы въ согласіи съ своей великой идеей о твореніи. Но Онъ не могъ побѣдить заключенной въ свободѣ потенціи зла, не уничтоживъ свободы. Потому міръ трагиченъ и въ немъ царитъ зло. Трагедія всегда связана со свободой. И съ трагедіей міра можно примириться только потому, что есть страданіе Бога. Богъ раздѣляетъ судьбу своего творенія, Онъ жертвуетъ собой для міра и для человѣка, для любимаго, по которому тоскуетъ. Понятіе творенія и тварности, которыми хотятъ разрѣшить всѣ затрудненія, — самое неясное, двусмысленное и ничего не рѣшающее. Никакого раціональнаго понятія о міротвореніи выработать нельзя. Это миѳъ, а не понятіе. Но миѳъ о твари слишкомъ часто истолковывали, какъ униженіе твари. То, что творитъ человѣкъ, есть болѣе онъ самъ, чѣмъ то, что онъ рождаетъ. Образъ творца, поэта, художника, мыслителя болѣе отпечатлѣвается на его твореніяхъ, чѣмъ на рожденныхъ имъ дѣтяхъ. Самое непонятное въ понятіи тварности есть то, что при его помощи хотятъ человѣка отдѣлить пропастью отъ Творца и вмѣстѣ съ тѣмъ признать его ничтожнымъ и цѣликомъ поставить въ зависимость отъ Творца. И наиболѣе непріемлимо, конечно, допущеніе сотворенной свободы. Тваренъ міръ, тваренъ человѣкъ, но бытіе не тварно, предвѣчно. Это ведетъ къ тому, что допустимо лишь бытіе Божественное. Міръ вторичeнъ по сравненію съ Бытіемъ, космологія вторична по сравненію съ онтологіей. Міръ есть или твореніе бытія, которое тождественно съ Богомъ, или состояніе бытія, нѣкоторый эонъ въ судьбахъ бытія. Въ первомъ случаѣ основнымъ признакомъ міра является его тварность. Онъ сотворенъ изъ ничего и ничтожество міра можетъ происходить изъ этого ничего, а не отъ Бога. Но въ понятіи тварности совсѣмъ остается невыясненнымъ понятіе «ни-

что», изъ котораго она сотворена. Если это ничто есть изначальная, бездонная свобода, меоническая, несотворенная, то, хотя и остается непроницаемая тайна, на путяхъ ея познанія мы достигаемъ болѣе осмысленныхъ и менѣе оскорбительныхъ результатовъ. Правда результаты эти достигаются не путемъ понятія, а путемъ миѳа. И то, что быть можетъ наиболѣе важно выяснить въ идеѣ міротворенія, это выяснить идею трагическаго. Черезъ трагическое мы выходимъ за предѣлы міра и приближаемся къ тайнѣ. И вотъ необходимо выяснить два пониманія трагическаго.

Дохристіанская трагедія есть несчастье и страданіе безвинное и безисходное. Это трагедія рока. Она означаетъ пониманіе міровой жизни, какъ имманентнаго замкнутаго круга міровой жизни. Нѣтъ сверхъ-мірнаго Бога и не къ кому аппелировать страдальцу безвинному на свои страданія въ мірѣ. Міръ полонъ боговъ, но боги не возвышаются надъ круговоротомъ міровой жизни, они сами подчиняются высшей силѣ, року, мойрѣ. Выходъ изъ трагедіи рока возможенъ лишь черезъ эстетическое примиреніе, черезъ переживаніе красоты безисходнаго страданія. Это и есть amor fati, который такъ плѣнялъ Ницше. Трагедія и люди трагедіи находятся по ту сторону добра и зла. Трагическое есть совсѣмъ особая, первородная категорія. Но всякая ли трагедія есть трагедія рока и существуетъ ли христіанская трагедія [1])? Традиціонное теологическое пониманіе отрицаетъ существованіе христіанской трагедіи и боится самой мысли о ней. Странно, что отрицаютъ трагедію въ религіи креста. Античная трагедія есть трагедія рока, христіанская же трагедія есть трагедія свободы и въ ней и открывается первофеноменъ трагическаго. Рокъ вторичнъ и онъ виденъ для міра замкнутаго, оторваннаго отъ первоистоковъ бытія. Рокъ есть дитя свободы. Сама необходимость есть дитя свободы. Первична свобода. Христіанское сознаніе преодолѣваетъ рокъ въ античномъ смыслѣ слова, освобождаетъ человѣческій духъ отъ власти міра, власти космическихъ силъ. Но христіанство раскрываетъ свободу, въ которой заложенъ первоисточникъ трагическаго. И оно раскрываетъ трагическое въ самой божественной жизни: Самъ Богъ, Единородный Сынъ Божій страдаетъ, распинается на крестѣ, Онъ — невинный страдалецъ. Трагедія свободы раскрываетъ борьбу противоположныхъ началъ, которые лежатъ глубже различенія добра и зла. Рокъ есть дитя свободы — это значитъ, что сама свобода роковая. Христіанство не знаетъ рока, которому подчинена жизнь человѣка, потому что оно раскрываетъ Смыслъ, возвышающійся надъ міромъ и управляющій міромъ, къ которому можно аппелировать на страданія,

---

[1]) См. Hans Ehrenberg. «Tragödie und Kreiz». I Band. «Die Tragödie unter dem Olymp». II Band. «Die Tragödie unter dem Kreiz».

на несчастья, на «роковое» въ жизни. Но оно переноситъ трагедію въ большую глубину, въ свободу, которая до бытія и глубже бытія. Рокъ и есть то, что связано съ меонической свободой, съ изначальной тьмой, съ Ungrund'омъ. Въ мірѣ дѣйствуютъ три принципа — Промыселъ, т. е. сверхмірный Богъ, свобода, т. е. человѣческій духъ, судьба, рокъ, т. е. природа, осѣвшая, отвердѣвшая изъ меонической, темной свободы. Взаимодѣйствіе этихъ трехъ принциповъ и составляетъ всю сложность міровой и человѣческой жизни. Элементъ рока должно признать и христіанское сознаніе, но оно признаетъ его преодолимымъ, не верховнымъ и не господствующимъ. Трагическое есть противоборство полярныхъ началъ, но не непремѣнно божескаго и дьявольскаго, добраго и злого. Глубина трагическаго раскрывается лишь тогда, когда сталкиваются и переживаютъ конфликтъ два одинаково божественныхъ начала. На протяженіи всей моей книги будутъ раскрываться именно такого рода конфликты. Наибольшая трагедія есть страданіе отъ добраго, а не страданіе отъ злого, есть невозможность оправдать жизнь согласно раздѣленію добраго и злого. Трагедія была до различенія добраго и злого и будетъ послѣ этого различенія. Глубочайшіе трагическіе конфликты жизни означаютъ столкновеніе между двумя цѣнностями, одинаково высокими и добрыми. А это значитъ, что трагическое существуетъ внутри самого божественнаго. Возникновеніе же злого и дьявольскаго есть уже нѣчто вторичное. И новая этика должна быть познаніемъ не только добра и зла, но и трагическаго, ибо оно постоянно переживается въ нравственномъ опытѣ и страшно усложняетъ всѣ нравственныя сужденія. Пародоксальность нравственной жизни связана съ проникновеніемъ въ нее элемента трагическаго, не вмѣщающагося въ обычныя категоріи добра и зла. Трагическое и есть въ нравственномъ смыслѣ безвинное, оно не есть результатъ зла. Голгофа есть трагедія изъ трагедій, именно потому, что на крестѣ распятъ абсолютно невинный, безгрѣшный страдалецъ. Совершенно невозможно морализировать надъ трагедіей. Трагедія и есть прорывъ по ту сторону добра и зла. И трагедія свободы побѣждается трагедіей распятія. Смерть покоряется смертью. Всѣ сужденія, которыя находятся по сю сторону добра и зла, не проникаютъ въ глубь вещей. Нравственное сознаніе человѣка очень засорено, засорено не только зломъ, но и плохимъ, искаженнымъ добромъ. И нравственное очищеніе и возрожденіе всегда есть обрѣтеніе первозданности, дѣвственности нравственныхъ сужденій. Пародоксальность, трагичность, сложность нравственной жизни заключается въ томъ, что плохи бываютъ не только зло и злые, плохи бываютъ и добро и добрые. «Добрые» бываютъ злыми, злыми во имя злого добра. Зло же является какъ бы карой за плохое добро. И тутъ начинается трагическое. Добрые, созидающіе адъ и ввергающіе въ него злыхъ, есть

уже трагическое. Это уже глубже обыкновеннаго различенія добра и зла.

Богъ-Творецъ сотворилъ человѣка по своему образу и подобію, т. е. творцомъ и призвалъ его къ свободному творчеству, а не къ формальному повиновенію своей силѣ. Свободное творчество есть отвѣтъ твари на великій призывъ Творца. И творческій подвигъ человѣка есть исполненіе сокровенной воли Творца, который и требуетъ свободнаго творческаго акта. Но творчество по метафизической своей природѣ есть всегда творчество изъ ничего, т. е., изъ меонической свободы, предшествующей самому міротворенію. Этотъ элементъ свободу, уходящій въ добытійственную бездну, есть въ каждомъ творческомъ актѣ человѣка, въ творческомъ замыслѣ и въ творческомъ взлетѣ. Человѣкъ въ отличіе отъ Бога въ творчествѣ своемъ нуждается въ матеріи, скульпторъ нуждается въ мраморѣ, изъ котораго высѣкается статуя, но не изъ этой матеріи, не изъ этого чего-то, взятого изъ міра, зарождается творчество. Въ творческій замыселъ всегда проникаетъ элементъ первоначальной свободы, свободы ничто. И изъ глубины этой свободы раздается отвѣтъ на Божій призывъ. Поразительно, что эту свободу отрицаютъ, когда рѣчь идетъ о творчествѣ, и о ней вспоминаютъ только тогда, когда рѣчь идетъ о грѣхопаденіи, винѣ и наказаніи. Это и есть дефективность теологическаго міровоззрѣнія, въ силу которой оно не можетъ оправдать и обосновать творчество человѣка. Природа творчества можетъ быть понятна лишь въ различеніи отъ рожденія и въ противоположеніи рожденію. Творчество всегда изъ свободы, рожденіе же изъ природы, изъ природной утробы. Въ рожденіи не столько творится небывшее, сколько отдѣляется и перераспредѣляется сила бывшаго. Рождающій отдѣляетъ часть своей матеріи, своей природы. Абсолютно новое въ мірѣ возникаетъ лишь черезъ творчество, т. е., свободу, вкорененную въ небытіи. *Творчество есть переходъ небытія въ бытіе черезъ актъ свободы.* Въ сущности эволюціонизмъ не допускаетъ возможности творчества, ибо не знаетъ свободы, знаетъ лишь необходимость, для него возможно лишь рожденіе и перераспредѣленіе. Поразительно, что теологическое міровоззрѣніе нерѣдко совпадаетъ съ натуралистическимъ эволюціонизмомъ въ отрицаніи творчества. Не только зло, но и творчество объяснимо лишь изъ изначальной меонической свободы. Различіе между рожденіемъ и творчествомъ установила теологія для пониманія внутренней жизни Св. Троицы и творенія міра. Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца. Міръ же творится Богомъ, а не рождается отъ Бога. Такъ устанавливается близость по природѣ, единосущіе въ рожденіи и лишь подобосущіе, различіе по природѣ въ творчествѣ. Но рожденіе и творчество въ Богѣ и мірѣ имѣютъ разное значеніе. Рожденіе въ мірѣ всегда есть распаденіе и движеніе по линіи дур-

ной безконечности, въ Богѣ же оно не означаетъ распаденія. Творчество въ мірѣ есть творчество новаго, небывшаго, безъ распаденія въ творимомъ, безъ дурной безконечности. Между творцомъ и его твореніемъ существуетъ большая связь, чѣмъ между рождающимъ и рожденнымъ. Человѣкъ долженъ въ мукахъ рождать вслѣдствіе грѣховнаго распаденія міра. Творить же онъ долженъ сообразно идеѣ человѣка, по призванію сообщенному ему Творцомъ.

Космогонія и антропогонія понятны для насъ лишь въ свѣтѣ Христовомъ. Ученіе о Христѣ — Новомъ Адамѣ совсѣмъ не есть только сотеріологія и явленіе Христа не есть только исправленіе грѣха. Но и ученіе о міротвореніи можно строить только по принципу Троичности и памятуя о Христѣ. Его нельзя построить изъ монархической идеи Бога. Міротвореніе понятно лишь въ свѣтѣ мистеріи Св. Троицы. Агнецъ закланъ отъ сотворенія міра. Божественная жертва изначально входитъ въ планъ міротворенія. Искупленіе есть вторичной акъ міротворенія, новое отношеніе Бога къ твари, болѣе совершенное, полное и высшее раскрытіе Бога, какъ жертвенной любви. Если бы даже не было грѣхопаденія, то все равно было бы воплощеніе Сына, раскрытіе Бога въ жертвѣ любви, т. е. новый космогоническій и антропогоническій моментъ. Проблема творчества есть прежде всего проблема свободы. Свобода же твари дѣлается для насъ окончательно понятной лишь въ явленіи жертвеннаго Лика Бога, лишь въ Богочеловѣкѣ. Ложь пантеизма прежде всего въ томъ, что онъ принужденъ отрицать свободу человѣка и міра. Но вѣдь такъ же отрицаетъ свободу твари и трансцендентный дуалистическій теизмъ или допускаетъ ее исключительно для нравственной отвѣтственности человѣка. Не признаетъ свободы и манихейскій и гностическій дуализмъ, полагая источникъ зла въ зломъ богѣ или матеріи. Приходится признать, что въ антиноміяхъ Творца и твари свобода есть парадоксъ, невмѣщающійся ни въ какія категоріи. Монистическое и дуалистическое пониманіе отношеній между Творцомъ и тварью одинаково ведетъ къ отрицанію свободы твари. Человѣкъ не свободенъ, если онъ есть лишь явленіе Бога, лишь частица Божества, и человѣкъ не свободенъ, если онъ надѣленъ свободой Богомъ-Творцомъ и ничего божественнаго въ себѣ не заключаетъ, и онъ не свободенъ, если зло проистекаетъ отъ злого бога, отъ матеріи, въ зависимость отъ которой онъ попадаетъ. Всѣ точки зрѣнія оказываются опасными для свободы человѣка. Христіанское ученіе о благодати и было попыткой спасти христіанскую свободу. Человѣкъ не свободенъ, когда Богъ опредѣлилъ свое отношеніе къ нему, какъ Творецъ міра, но онъ свободенъ, когда Богъ опредѣлилъ свое отношеніе къ нему, посылая ему благодать. Благодать человѣкъ свободно принимаетъ или отвергаетъ, но онъ не насилуется благодатью. Но и само ученіе о

благодати подвеглось перерожденію, послѣ котораго оно вступаетъ въ конфликтъ съ свободой. Если благодать дѣйствуетъ на человѣка безъ всякаго участія его свободы, то получается ученіе о предопредѣленіи. Единственный возможный выходъ есть признаніе несотворенности, т. е. не тварности свободы, ея вкорененности въ ничто. Болѣе рафинированныя формы атеизма, какъ напр., у Н. Гартмана [1]), основаны на конфликтѣ идеи человѣческой свободы и человѣческаго творчества цѣнностей и идеи Бога. Если есть Богъ, то человѣкъ не свободенъ и не можетъ творить цѣнностей. Точка зрѣнія Н. Гартмана ложна, но нельзя отрицать серьезность проблемы, которая его безпокоитъ. Свободу человѣка трудно согласовать съ существованіемъ Бога и свободу человѣка трудно согласовать съ отрицаніемъ Бога и признаніемъ лишь одной небожественной природы. Идеальныя цѣнности Н. Гартмана, совершенно безсильныя и висящія въ воздухѣ, тутъ не помогутъ. Не понятно, откуда берется свобода у человѣка, какъ существа исключительно природнаго. Парадоксъ въ томъ, что свобода человѣка, безъ которой нѣтъ творчества и нѣтъ нравственной жизни, не отъ Бога и не отъ тварной природы. Но это и значитъ, что свобода не сотворена и вмѣстѣ съ тѣмъ не есть божественная свобода. Признаніе божественной свободы нисколько не рѣшаетъ вопроса о человѣческой свободѣ. Такой же парадоксъ представляетъ отношеніе свободы и благодати. Благодать не только не должна умалять свободу человѣка, насиловать и лишать свободы, но должна увеличивать свободу человѣка, давать высшую свободу. Парадоксальность и трагичность проблемы свободы и благодати отразилась въ спорахъ Бл. Августина съ Пелагіемъ, янсенистовъ съ іезуитами, въ ученіи Лютера о рабствѣ воли, въ ученіи Кальвина о предопредѣленіи. Свобода человѣка сама по себѣ безсильна обратить человѣка къ Богу, побѣдить грѣхъ, побѣдить собственную бездонную тьму, преодолѣть свой собственный рокъ. Этого не понималъ Пелагій. Благодать же исходитъ отъ Бога, а не отъ человѣка, и не означаетъ обращенія человѣка къ Богу, побѣду самаго человѣка надъ зломъ и тьмой, не есть отвѣтъ человѣка Богу. Съ этимъ связана ошибка Кальвина и янсенистовъ. Безсильный характеръ человѣческой свободы и нечеловѣческій характеръ благодати составляютъ неразрѣшимый парадоксъ. Тайна Христа-Богочеловѣка есть разрѣшеніе парадокса свободы и благодати, но она не поддается раціонализаціи. Теологія раціонилизируетъ эту тайну и этимъ лишаетъ ее смысла, а не сообщаетъ ей смыслъ. Лишь въ Христѣ-Богочеловѣкѣ разрѣшается парадоксъ отношенія твари и Творца. Это и есть сущность христіанства. Творецъ и тварь, благодать и свобода — неразрѣшимая проблема, трагическое столкновеніе, парадоксъ. Явленіе Христа есть отвѣтъ на вопрошаніе, на трагическое столк-

[1] См. его «Ethik».

новеніе и парадоксъ. Такова теологическо-антропологическая проблема, предваряющая этику. Отсюда падаетъ свѣтъ на грѣхопаденіе и на возникновеніе добра и зла. Философская этика должна заниматься не только изслѣдованіемъ различеній и оцѣнокъ по сю сторону добра и зла, но и возникновеніемъ различеній добра и зла и оцѣнокъ. Проблема грѣхопаденія есть основная проблема этики, безъ ея рѣшенія этика невозможна. Этическое есть порожденіе грѣхопаденія.

2. Грѣхопаденіе. Возникновеніе добра и зла. Сказаніе о грѣхопаденіи и раѣ принадлежитъ христіанству и оно не пріемлется тѣми этическими мыслителями, которые отъ христіанства отпали и не хотятъ религіозно обосновывать этику. Но проблема этики не можетъ быть даже поставлена, если не признавать, что возникло различеніе между добромъ и зломъ и возникновеніе этого различенія предшествуетъ состояніе бытія «по ту сторону добра и зла» или «до добра и зла». «Добро» и «зло» коррелятивны и въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что «добро» возникло лишь тогда, когда возникло «зло», и падаетъ съ паденіемъ «зла». Это и есть основной парадоксъ этики. Рай и есть то состояніе бытія, къ которомъ нѣтъ различенія и оцѣнки. Можно было бы сказать, что міръ идетъ отъ первоначальнаго неразличенія добра и зла черезъ рѣзкое различеніе добра и зла къ окончательному неразличенію добра и зла, обогащенному всѣмъ опытомъ различенія. Въ человѣкѣ глубоко заложено воспоминаніе объ утерянномъ раѣ, о золотомъ вѣкѣ, чувство вины и грѣха и мечта о возвращеніи въ рай, о Царствіи Божіемъ, которое иногда принимаетъ форму утопіи земного рая. Царствіе Божіе мыслится, какъ лежащее «по ту сторону добра и зла». «Добро», которое осуществляется въ этомъ грѣшномъ мірѣ, на этой грѣшной землѣ, всегда основано на различеніи и отдѣленіи отъ него «зла» и «злыхъ». Когда торжествуютъ «добрые», то они уничтожаютъ «злыхъ», въ предѣлѣ отсылаютъ ихъ въ адъ. Торжество «добра», основанное на различеніи и оцѣнкѣ, совсѣмъ не есть рай и не есть Царство Божіе. Царство Божіе нельзя мыслить моралистически, оно по ту сторону различенія. Грѣхопаденіе сдѣлало насъ моралистами. И мы стоимъ передъ великой загадкой: какъ человѣкъ могъ не захотѣть рая, о которомъ онъ такъ вспоминаетъ и такъ мечтаетъ въ нашъ міровой эонъ, какъ могъ онъ отпасть отъ рая? Рай представляется блаженной жизнью, въ которой космосъ былъ въ человѣкѣ, а человѣкъ былъ въ Богѣ. Изгнаніе человѣка изъ рая и значитъ, что человѣкъ выпалъ изъ Бога, космосъ же выпалъ изъ человѣка. Рай былъ блаженной жизнью, но былъ ли онъ полнотой жизни, всѣ ли возможности были раскрыты въ райской жизни? Библейскій разсказъ носитъ экзотерическій характеръ. Въ немъ даны символы событій духовнаго

міра, но необходимо углубленное истолкованіе этихъ символовъ. Въ раю не все было открыто человѣку и незнаніе было условіемъ райской жизни. Это — царство безсознательнаго. Свобода человѣка еще не развернулась, не испытала себя и не участвовала въ творческомъ актѣ. Меоническая свобода, которая была въ человѣкѣ отъ ничто, отъ небытія, была до времени закрыта въ первоначальномъ актѣ міротворенія, но не могла быть уничтожена. Въ подпочвѣ райской жизни оставалась эта свобода и она должна была проявиться. Человѣкъ отвергъ мгновеніе райской гармоніи и цѣлостности, возжелалъ страданія и трагедіи міровой жизни, чтобы испытать свою судьбу до конца, до глубины. Это и есть возникновеніе сознанія съ его мучительной раздвоенностью [1]). И въ отпаденіи отъ райской гармоніи, отъ единства съ Богомъ человѣкъ началъ различать и оцѣнивать, вкусилъ отъ древа познанія добра и зла, сталъ по сю сторону добра и зла. Запретъ же былъ предупрежденіемъ, что плоды съ древа познанія добра и зла горьки и смертельны. Познаніе родилось изъ свободы, изъ темныхъ нѣдръ ирраціональнаго. И человѣкъ предпочелъ горечь различенія и смерть райской жизни въ невинности и незнаніи. Онъ могъ питаться съ древа жизни и жить вѣчной райской жизнью, вегетативной и безсознательной. Но въ невинной райской жизни, въ которой человѣкъ питался съ древа жизни и не подходилъ къ древу познанія, отношеніе между Творцомъ и твореніемъ раскрывалось въ аспектѣ Бога-Отца. Божественная Троица не раскрывалась въ раю и Сынъ не являлся, какъ безконечная любовь и жертва. Богъ есть лишь питающая сила. Сказаніе о раѣ выражено такъ, будто былъ только Богъ-Отецъ, и даже не Богъ-Отецъ, ибо безъ Сына нѣтъ Отца, а Богъ — творческая сила. Парадоксъ христіанскаго сознанія въ томъ, что Христосъ не могъ бы явиться въ райской жизни. Правда, могутъ сказать, что въ райской жизни присутствовалъ Богъ-Слово, но Слово не воплощенное и не вочеловѣчевшееся, не приносящее жертвы любви. Райская жизнь остается совершенно въ вѣтхозавѣтныхъ категоріяхъ, она построена не по образу Божественной Троичности. Если бы человѣкъ остался въ райской пассивности и райской невинности, непосредственной стихійности и безсознательности, т. е. въ стадіи жизни божественно-природной, онъ не позналъ бы Христа и не достигъ обоженія.

Возникновеніе познанія добра и зла имѣетъ двѣ принципіально различныя стороны и съ этимъ связанъ парадоксъ генезиса добра и зла. Возможно истолкованіе познанія добра и зла, какъ грѣхопаденія [2]). Когда я познаю добро и зло, дѣлаю раз-

---

[1]) Такія мыслители, какъ Клагесъ, хотѣли бы возврата къ первоначальной райской безсознательности.

[2]) Такъ и дѣлаетъ Л. Шестовъ, котораго мучитъ глубокій вопросъ. См. его книгу «На вѣсахъ Іова».

личеніе и оцѣнку, я теряю невинность и цѣлостность, я отпадаю отъ Бога и изгоняюсь изъ рая. Познаніе есть потеря рая. Грѣхъ и есть попытка познать добро и зло. Но возможно и другое пониманіе. Совсѣмъ не само познаніе есть грѣхъ и отпаденіе отъ Бога. Само познаніе есть положительное благо, обнаруженіе смысла. Но срываніе съ древа познанія добра и зла означаетъ жизненный опытъ злой и безбожный, опытъ возврата человѣка къ тьмѣ небытія, отказъ творчески отвѣтить на Божій зовъ, противленіе самому міротворенію. Познаніе же съ этимъ связанное есть раскрытіе премудраго начала въ человѣкѣ, переходъ къ высшему сознанію и высшей стадіи бытія. Одинаково ошибочно и противорѣчиво сказать, что познаніе добра и зла есть зло и что познаніе добра и зла есть добро. Наши категоріи и слова одинаково непримѣнимы къ тому, что находится за предѣлами того состоянія бытія, которое породило всѣ эти категоріи и вызвало къ жизни эти слова. Хорошо ли, что возникло различіе между добромъ и зломъ? Есть ли добро — добро и зло — зло? Мы принуждены отвѣтить на это парадоксально: плохо, что возникло различеніе между добромъ и зломъ, но хорошо дѣлать это различеніе, когда оно возникло, плохо, что пережитъ опытъ зла, но хорошо, что мы познаемъ добро и зло, когда опытъ зла пережитъ. Когда Ницше хочетъ замѣнить различеніе между добромъ и зломъ различеніемъ между хорошимъ и плохимъ, онъ думаетъ, что замѣняетъ категоріи этическія и познавательныя категоріями природно-стихійными, т. е., райскими. Но это уже рай послѣ грѣхопаденія. И Ницше безсиленъ прорваться въ рай. «По ту сторону добра и зла», т. е. въ райской жизни, не должно быть нашего «добра», но не должно быть и нашего «зла». Между тѣмъ какъ у Ницше это зло остается. Человѣкъ пошелъ опытнымъ путемъ познанія добра и зла и долженъ пройти этотъ страдальческій путь, но не можетъ претендовать на рай въ серединѣ этого пути. Сказаніе о раѣ и грѣхопаденіи есть также сказаніе о генезисѣ сознанія въ путяхъ духа.

Рай есть безсознательная и цѣлостная природа, царство инстинкта. Райское бытіе не знаетъ раздвоенія на субъектъ и объектъ, не знаетъ рефлексіи, не знаетъ болѣзненнаго сознанія, переживающаго конфликтъ съ безсознательнымъ. Конфликтъ сознанія и безсознательнаго, который по Фрейду и его школѣ порождаетъ всѣ неврозы и психическія разстройства, есть порожденіе цивилизаціи. Когда Клагесъ видитъ въ возникновеніи сознанія, интеллекта, духа — декадансъ жизни, болѣзнь, онъ въ сущности выражаетъ на языкѣ науки и философіи древнее сказаніе о грѣхопаденіи и утерѣ рая, но натурализируетъ идею рая и думаетъ, что онъ возможенъ въ мірѣ падшемъ. Когда Бергсонъ противополагаетъ правду инстинкта интеллекту, онъ вспоминаетъ о раѣ и о его утерѣ въ грѣхопаденіи. Въ рай хочетъ вернуться

Л. Шестовъ, когда борется съ разумомъ и добромъ. Сознаніе, связанное съ утерей цѣльности и раздвоеніемъ, оказывается какъ бы результатомъ грѣхопаденія. Мы стоимъ передъ основной проблемой: есть ли сознаніе—падшее состояніе человѣка, утеря рая? Плоды съ древа познанія добра и зла оказались горьки и горечь эта перешла въ самое возникновеніе сознанія. Сознаніе возникаетъ въ страданіи и боли. Сознаніе есть страданіе, и потеря сознанія, угашеніе сознанія представляется намъ прекращеніемъ страданія. Достоевскій говоритъ, что страданіе есть единственная причина сознанія. Сознаніе есть мучительное раздвоеніе. Сознаніе по природѣ своей никогда не охватываетъ цѣлостнаго существа человѣка, отъ него оно всегда отличается и представляется ему сферой подсознательного и сверхсознательного. Сознаніе подавлено подсознательнымъ, какъ это окрываетъ современная психологія, и закрыто для сверхсознательного. Сознаніе основано на установкѣ границъ и противоположеній, причиняющихъ боль. Сознаніе нашего мірового зона, сознаніе въ мірѣ падшемъ не можетъ не быть болью и страданіемъ. И потому человѣкъ такъ стремится забыться, потерять сознаніе въ экстазѣ, опьяненіи, если не высшаго, то низшаго порядка. Производимыя сознаніемъ различенія и оцѣнки всегда причиняютъ боль и страданіе. Послѣ грѣхопаденія была раскована добытійственная стихія, меоническій хаосъ и для охраненія образа человѣка неизбѣжно было образованіе сознанія, затверденіе сознанія. Безсознательное перестало быть райскимъ, въ немъ образовалось темное подполье и сознаніемъ нужно было оградить человѣка отъ разверзающейся нижной бездны. Но сознаніе заслоняетъ отъ человѣка и сверхсознательное, божественное бытіе, оно мѣшаетъ интуитивному созерцанію Бога. Поэтому человѣкъ пытается прорваться къ сверхсознанію, къ верхней безднѣ, падая нерѣдко въ подсознаніе, въ бездну нижнюю. Сознаніе нашего грѣховнаго міра означаетъ утрату рая. Но рай не утерянъ окончательно. Отблески рая и воспоминанія о рая остались въ человѣкѣ. Къ цѣлостности, которая недоступна для сознанія, къ просвѣтленію своей природы, къ блаженству въ Богѣ человѣкъ идетъ черезъ раздвоеніе, черезъ несчастье и боль, къ высшему благу идетъ черезъ опытъ зла. Гегель говоритъ о «несчастномъ сознаніи», которое есть раздвоеніе, для котораго Богъ сталъ трансцендентнымъ, но правильнѣе было бы сказать, что всякое сознаніе есть несчастное сознаніе [1]). Несчастное сознаніе преодолѣвается лишь черезъ сверхсознаніе. Въ генезисѣ духа есть три стадіи — первоначальная стихія, райская цѣлостность, цѣлостность досознательная, не испытавшая свободы и рефлексіи; раздвоеніе, рефлексія,

---

[1]) См. прекрасную книгу Jean Wahl «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel».

оцѣнка, свобода избранія; и цѣлостность и полнота послѣ свободы, рефлексіи и оцѣнки, сверхсознательная цѣлостность и полнота. Стадіи эти, конечно нельзя понимать исключительно хронологически, это идеальная послѣдовательность. Стихійность, страстность, природная сила есть Ungrund, есть свобода до сознанія, до разума, до добра и истины, до оцѣнки и выбора. Добро и зло являются позже. Въ послѣднюю же цѣлостность и полноту входитъ весь пережитый опытъ, опытъ о добрѣ и злѣ, опытъ раздвоенія и оцѣнки, опытъ боли и страданія. Этика есть боль и никакой другой этики кромѣ болѣзненной быть не можетъ. Не можетъ быть блаженства въ «добрѣ», блаженство можетъ быть лишь «по ту сторону добра и зла». Генезисъ добра и зла, генезисъ различенія и оцѣнки вкорененъ въ миѳѣ и основа этики можетъ быть лишь миѳологическая основа. Этика съ обѣихъ сторонъ, въ началѣ и въ концѣ упирается въ сферу, лежащую «по ту сторону добра и зла», въ жизнь райскую и въ жизнь Царства Божьяго, въ досознательное и сверхсознательное состояніе. Лишь сознаніе съ его раздвоеніемъ, рефлексіей, оцѣнкой, съ его болью и несчастьемъ, лишь несчастное сознаніе находится по сю сторону добра и зла. И наиболѣе трудный вопросъ есть вопросъ о томъ, что есть «добро» до различенія добра и зла и что есть «добро» по ту сторону различенія добра и зла? Существуетъ ли райское «добро» и существуетъ ли «добро» въ Царствіи Божіемъ? Это и есть основная метафизическая проблема этики, до которой она рѣдко возвышается.

Этика должна быть не ученіемъ о нормахъ добра, а ученіемъ о добрѣ и злѣ. Проблема зла столь же центральна для этики, какъ и проблема добра. Традиціонная теодицея въ сущности совсѣмъ не разрѣшаетъ проблему зла. Если діаволъ цѣликомъ подчиненъ Богу и является орудіемъ Божьяго Промысла, если Богъ пользуется діаволомъ въ своихъ благихъ цѣляхъ, то въ сущности зла не существуетъ. Это есть совершенно оптимистическая система. Зло существуетъ лишь въ человѣкѣ, въ цѣломъ же существуетъ лишь добро. Въ теодицеи Лейбница зла не существуетъ. Прологъ на небѣ въ «Фаустѣ», мотивъ котораго заимствованъ изъ книги Іова, говоритъ о томъ, что Богъ самъ допустилъ зло для испытанія, для благихъ цѣлей. Въ сущности это есть ортодоксальная точка зрѣнія. Не только добро, но и зло находится въ рукѣ Божьей и зависитъ отъ Бога. Но отсюда неотвратимо вытекаетъ тотъ выводъ, что зло нужно для цѣлей добра. Проблема зла парадоксальна для нашего сознанія, чего не хочетъ признать раціональная теологія. Парадоксъ зла заключается въ томъ, что или зло находится въ рукѣ Божьей и зависитъ отъ Бога и тогда оно нужно для цѣлей добра, или зло не зависитъ отъ Бога и Богъ безсиленъ передъ зломъ и тогда добро не есть окончательная онтологическая сила. Пара-

доксъ этотъ коренится въ томъ, что мы тутъ мыслимъ въ категоріяхъ добра и зла, т. е. въ категоріяхъ, порожденныхъ грѣхопаденіемъ, о божественномъ бытіи, лежащемъ по ту сторону добра и зла. Ученіе о первородномъ грѣхѣ, съ котораго и начинается этика, имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ ему обычно придаютъ. Миѳъ о грѣхопаденіи страшно возвышаетъ, а не принижаетъ человѣка. Современная психологія безсознательного, открывающая въ человѣкѣ страшное подполье тьмы, разоблачающая низменный характеръ самыхъ возвышенныхъ состояній, сама по себѣ уничижаетъ человѣка, втаптываетъ его въ грязь. Ученіе же о грѣхопаденіи бросаетъ иной свѣтъ на открывшееся въ человѣкѣ подполье, на преступные инстинкты въ его безсознательномъ. Если человѣкъ есть существо падшее и если палъ онъ въ силу присущей ему изначальной свободы, то это значитъ, что онъ есть существо высокое, свободный духъ. Сознаніе въ себѣ первороднаго грѣха есть не только самоуничиженіе человѣка, но и его самовозвышеніе. Человѣкъ палъ съ высоты и можетъ на высоту подняться. Въ сознаніи въ себѣ первороднаго грѣха нѣтъ ничего унизительнаго для человѣка, какъ оно есть въ сознаніи своего изначальнаго ничтожества, своего происхожденія изъ грязи. Миѳъ о грѣхопаденіи есть миѳъ о величіи человѣка. Но теологическое ученіе о первородномъ грѣхѣ нерѣдко принимаетъ форму родовой теоріи наслѣдственности, въ силу которой человѣку передается заразная болѣзнь предковъ. Въ этой родовой теоріи совершенно отпадаетъ идея личной отвѣтственности. Именно потому, что мы несемъ въ себѣ первородный грѣхъ и живемъ въ падшемъ мірѣ, обреченномъ вращаться въ категоріяхъ добра и зла, въ различеніяхъ и оцѣнкахъ, мысль наша вращается въ непреодолимыхъ парадоксахъ. Послѣдовательная и углубленная мысль наша принуждена и радикально отрицать зло, какъ небытіе, и признавать положительное значеніе зла. Зло есть возвратъ къ небытію, отказъ отъ міротворенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ, зло имѣетъ положительное значеніе, потому что оно вызываетъ высшую творческую силу добра для своего преодолѣнія. Свобода зла есть добро и безъ свободы зла не было бы свободы добра, т. е. не было бы добра. Возможность зла есть условіе добра. Насильственное недопущеніе зла и насильственное уничтоженіе зла было бы большимъ зломъ. И добро легко оборачивается зломъ, превращается въ зло. Есть парадоксъ терпимости Бога къ злу, въ который недостаточно вдумываются. Богъ терпитъ зло, допускаетъ зло во имя блага свободы. Терпимость къ злу входитъ въ провиденціальный планъ Божій. Согласно геніальному ученію Я. Беме всякое начало для своего раскрытія предполагаетъ противоположное, сопротивляющееся ему начало. Свѣтъ предполагаетъ тьму. Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ. Раціональнаго начала нѣтъ безъ ирраціональнаго. И вмѣстѣ съ тѣмъ ирраціональное начало никогда не

можетъ быть до конца раціонализировано. Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объемлитъ его, но свѣтъ предполагаетъ безконечность тьмы.

О генезисѣ духа можно парадоксально сказать, что раскрытіе духа связано съ грѣхомъ, съ выходомъ изъ состоянія райской невинности. И вмѣстѣ съ тѣмъ духъ предполагаетъ героическую борьбу съ грѣхомъ. Киркегардтъ говоритъ, что страхъ, который онъ считаетъ очень важнымъ религіознымъ феноменомъ, связанъ съ пробужденіемъ духа [1]). Чѣмъ меньше духа, тѣмъ меньше страха. И вмѣстѣ съ тѣмъ страхъ есть послѣдствіе грѣхопаденія. Пока есть грѣхъ, не можетъ не быть страха, страха передъ Богомъ, передъ высшимъ судомъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ страхъ долженъ быть преодоленъ, совершенная любовь изгоняетъ страхъ. Генезисъ духа, генезисъ сознанія, различеніе и оцѣнка вызываетъ страхъ, ужасъ, страхъ безотчетный и безпричинный, страхъ передъ тайной божественной жизни, отъ которой человѣкъ отпалъ. Изгнаніе изъ рая вызываетъ страхъ и этотъ страхъ можетъ даже возрастать по мѣрѣ того, какъ человѣкъ возрастаетъ. Міръ языческій, міръ язычества греческаго совсѣмъ не былъ райскимъ состояніемъ, какимъ хотятъ его нѣкоторые представить. Въ немъ былъ невѣроятный ужасъ, страхъ, который никогда не былъ побѣжденъ. Отъ этого страха человѣкъ хотѣлъ спастись въ угашеніи сознанія, во возвратѣ въ лоно безсознательнаго. Но изгнанному изъ рая нѣтъ такихъ путей возврата въ рай. Познаніе добра и зла отравили человѣка. И никакъ человѣкъ не можетъ прорваться въ рай, по ту сторону мучительнаго различенія добра и зла и страданія съ этимъ связаннаго. Страхъ человѣка передъ Богомъ есть страхъ человѣка передъ самимъ собой, передъ разверзающейся въ немъ бездной небытія. Такова парадоксія, діалектика и проблематика добра и зла. Мы на каждомъ шагу наталкиваемся на непреодолимыя противорѣчія и трудности. Мы становимся то рабами зла, то рабами добра. «Добрые» дѣлаются «злымы», «злые» взываютъ къ «добру», когда ихъ хотятъ погубить. Въ этомъ горькіе плоды познанія добра и зла. Этическая трагедія прежде всего заключается въ томъ, что «добро» не можетъ побѣдить «зла». Въ этомъ граница этики закона и нормы. Цѣль жизни есть вѣчное творчество, а не повиновеніе нормамъ и принципамъ. Но «добро» не знаетъ другого способа побѣды надъ «зломъ», какъ черезъ законъ и норму.

Есть люди, замученные проблемой зла и страданія. Таковъ былъ Маркіонъ, нѣкоторые гностики, манихеи, таковъ Я. Беме, Достоевскій. Мыслители, которые съ особенной остротой переживаютъ проблему зла, могутъ казаться оріентированными этически. Но это требуетъ разъясненія. Этика можетъ быть совершен-

---

[1]) См. Kirkegaard «Der Gegriff der Angst».

но равнодушной къ проблемѣ зла и ни мало ей не мучиться, потому что она остается замкнутой и самодовольной въ своихъ законахъ и нормахъ и вѣритъ, что «добро» всегда право по отношенію къ самому факту существованія «зла». Даже адъ можетъ представляться этическому мыслителю торжествомъ добра, ибо основной для него представляется проблема оправданія добра, а не проблема существованія зла и злыхъ. Маркіонъ и гностики не понимали свободы и на этомъ основывали свое ошибочное мнѣніе о твореніи міра злымъ Богомъ-Деміургомъ. Зло опредѣлилось другой природой, матеріальной природой, не Богомъ добра сотворенной. Маркіонъ не понималъ, что злой міръ созданъ не Богомъ, а грѣхомъ, грѣхъ же опредѣленъ свободой, а не злымъ Богомъ и не матеріей. Отсюда и ложное пониманіе библейскаго сказанія о міротвореніи. Но само мученіе Маркіона и гностиковъ было мученіемъ высокаго порядка [1]). Безмѣрно глубоко и высоко стоитъ Я. Беме, для котораго проблема зла связана съ ученіемъ объ Ungrund'ѣ и свободѣ [2]). Мучительность и глубина проблемы зла не въ самомъ фактѣ существованія зла наряду съ добромъ и злыхъ наряду съ добрыми, а въ оправданности добра и добрыхъ передъ лицомъ зла и злыхъ. Не способствуетъ ли добро и добрые кристаллизаціи и увѣковѣченію зла и злыхъ? Это есть роковой вопросъ о томъ, есть ли добро — добро, который въ самой постановкѣ своей есть парадоксъ. Ницше понялъ остроту вопроса, но совершенно не понялъ отношеніе къ нему христіанства. Абсолютная оригинальность христіанства прежде всего заключается въ томъ, что для него солнце одинаково восходитъ надъ добрыми и злыми, что первые будутъ послѣдними, а послѣдніе первыми, что законъ добра не считается спасительнымъ, т. е., добро становится проблематическимъ. Поэтому въ христіанской мысли очень остро ставится вопросъ объ отношеніи Бога и свободы, Бога и добра, свободы и цѣнности. Связанъ ли Богъ добромъ и подчиненъ ли добру? Свободенъ ли Богъ въ отношеніи къ добру? Хочетъ ли Богъ добра или добро есть то, чего хочетъ Богъ? Дунсъ Скотъ въ крайней формѣ защищалъ свободу Бога. Онъ принялъ ложную постановку вопроса объ отношеніи Бога и добра и въ своемъ отвѣтѣ на ложно поставленный вопросъ построилъ ученіе о Богѣ, какъ восточномъ деспотѣ и самодурѣ. Оккамъ пошелъ еще дальше. Въ дѣйствительности такого вопроса ставить нельзя: одинаково невѣрно, и что Богъ связанъ добромъ и что добро есть то, чего Богъ хочетъ. Невозможно судить о Богѣ съ точки зрѣнія добра, возникшаго послѣ грѣхопаденія, съ точки

---

1) См. замѣчательную книгу Гарнака «Marcion; Das Evangelium vom Fremden Gott».

2) См. мои «Изъ этюдовъ о Я. Беме. Этюдъ 1. Ученіе объ Ungrund'ѣ и свободѣ». «Путь» № 20 и Koyre «La philosophie de Jacob Boeme».

зрѣнія посюсторонняго различенія добра и зла. Если теодицея есть судъ надъ Богомъ съ точки зрѣнія нашего добра, то она есть ложная проблема. Но теодицея есть оправданіе Бога не съ точки зрѣнія нашего добра, а съ точки зрѣнія возникновенія самаго различенія между добромъ и зломъ. Что Богъ находится «по ту сторону добра и зла» это самоочевидно, ибо по сю сторону добра и зла находится нашъ падшій міръ, а никакъ не Богъ. Богъ есть сверхъ-добро. Но въ Немъ не можетъ быть зла, находящагося по сю сторону различенія. И когда мы ставимъ вопросъ, свободенъ ли Богъ захотѣть зла, мы примѣняемъ къ Богу категоріи нашего падшего міра. Объ этомъ мыслить можно лишь апофатически. Богъ вовсе не зависитъ отъ добра и не связанъ добромъ. Онъ самъ есть Добро, какъ абсолютная сила. Но сейчасъ же мы должны признать, что онъ не есть добро, а сверхъ-добро, такъ какъ къ нему категорія добра непримѣнима. Суда надъ Богомъ быть не можетъ, ибо Онъ есть источникъ всѣхъ цѣнностей, съ точки зрѣнія которыхъ происходитъ судъ. Богъ самъ открываетъ себя намъ, какъ источникъ цѣнностей, какъ безконечную любовь. И теодицея можетъ судить Бога лишь съ точки зрѣнія того, что Богъ открылъ намъ о себѣ. Теодицея есть лишь защита Бога отъ человѣческихъ понятій о Богѣ, отъ возведенной на него клеветы.

Но есть другая проблема еще болѣе безпокойная — проблема отношенія свободы и цѣнности, свободы и добра. Можно ли сказать, что свободѣ человѣка предстоитъ добро, идеальная цѣнность, идеальная норма, которыя должны быть реализованы и неисполненіе которыхъ есть зло. Это есть преобладающая точка зрѣнія. Человѣкъ свободенъ осуществлять добро, реализовать цѣнности, стоящія надъ нимъ, какъ навѣки установленныя Богомъ или какъ нормативный идеальный міръ, но не свободенъ творить добро, выковывать цѣнности. Школьное ученіе о свободной волѣ въ томъ и заключается, что человѣкъ можетъ и долженъ исполнять законъ добра, а въ случаѣ неисполненія онъ отвѣтственъ и подвергается наказанію. Это есть выборъ между добромъ и зломъ, который предлагаютъ ему извнѣ. Свобода воли совсѣмъ не есть источникъ человѣческаго творчества, она есть источникъ отвѣтственности и возможности наказанія. Ученіе о свободѣ воли создано спеціально для закона, оно носитъ нормативный характеръ. Но настоящая свобода не есть свобода въ исполненіи закона, а есть свобода творчества новаго, творчества цѣнностей. Человѣкъ, какъ свободное существо, есть не только воплотитель законовъ добра, но и творецъ новыхъ цѣнностей. Человѣкъ призванъ не исполнять только добро, но и творить добро. Творческая свобода опредѣляетъ цѣнность. Какъ существо свободное, какъ свободный духъ, человѣкъ призванъ быть творцемъ новыхъ цѣнностей. Міръ цѣнностей не есть неподвижный, идеальный міръ, возвышающійся надъ человѣкомъ и свободой, онъ есть міръ по-

движный и творимый. Человѣкъ свободенъ въ отношеніи къ добру и къ цѣнности не только въ томъ смыслѣ, что онъ можетъ ихъ реализовать или не реализовать. И въ отношеніи къ Богу человѣкъ свободенъ не только въ томъ смыслѣ, что онъ можетъ обратиться къ Богу или отвратиться отъ Бога, исполнять или не исполнять волю Божью. Человѣкъ свободенъ въ смыслѣ творческаго соучастія въ дѣлѣ Божьемъ, въ смыслѣ творчества добра и въ смыслѣ творчества новыхъ цѣнностей. Это принуждаетъ насъ строить этику, которая творчески понимаетъ добро и нравственную жизнь. Надчеловѣческаго и внѣчеловѣческаго идеальнаго добра и идеальныхъ цѣнностей, неподвижныхъ и вѣчныхъ, не существуетъ. Есть динамика творческихъ даровъ и творческихъ цѣнностей и въ динамикѣ этой продолжается міротвореніе. Мы увидимъ, что въ новой этикѣ, вкорененной въ христіанствѣ, долженъ быть преодоленъ идеализмъ и нормативизмъ. Платонизмъ совсѣмъ не можетъ быть основаніемъ творческой этики. Также преодолена должна быть телеологическая точка зрѣнія. Основнымъ является не вопросъ о цѣли, которой должна быть подчинена наша нравственная жизнь, цѣли извнѣ данной и навязанной или имманентной, а вопросъ объ источникѣ творческой жизни, объ энергіи, реализующейся въ нашей жизни. Телеологическая точка зрѣнія порабощаетъ человѣка, какъ творческое существо. Н. Гартманъ думаетъ, что телеологическое пониманіе природнаго міра, согласно которому въ немъ осуществляется высшая жизнь, несоединимо со свободой и нравственной жизнью. Но также можно сказать, что несоединимо со свободой и нравственной жизнью и ученіе Гартмана объ идеальныхъ цѣнностяхъ, которыя человѣкъ долженъ свободно реализовать въ мірѣ. Это вѣдь также телеологія, но иного типа. Цѣль полагается въ свободномъ творческомъ актѣ, цѣнность творится. И потому прежде всего нужно рѣшить, что такое человѣкъ, откуда онъ пришелъ, куда онъ идетъ, какова его природа. Это все проблемы философской антропологіи, которая еще такъ мало разработана. Въ этикѣ Н. Гартмана остается совершенно неяснымъ, что такое человѣкъ, откуда у него свобода. Этика приводитъ насъ къ пониманію двухъ перспективъ жизни: длительности во времени, дурной безконечности, безконечнаго алканія и муки, и вѣчности, божественной безконечности, побѣды надъ временемъ. Ошибочно думать, что творческая динамика ведетъ къ путямъ дурной безконечности. Творческій актъ можетъ вводить въ вѣчность и вѣчность можетъ быть творческой динамикой.

Глава III.

ЧЕЛОВѢКЪ

1. Проблемы философской антропологіи. Типы антропологическихъ ученій. Максъ Шелеръ, который болѣе другихъ философовъ интересовался проблемой антропологіи, говоритъ: «Zu Keiner Zeit der Geschiche der Mensch Sich so problematisch geworden ist, wie in der Gegenwart» [1]). Это значитъ, что наступило время для философской антропологіи, которой до сихъ поръ не существовало. Человѣкъ началъ познавательно безпокоится о себѣ. Психилогическія, біологическія, соціологическія изслѣдованія человѣка никакой загадки о человѣкѣ не разрѣшали и философской антропологіи не строили. Къ человѣку подходили съ разныхъ точекъ зрѣнія и изучали его частично. И само наименованіе антропологіи примѣняется къ наукѣ, которая менѣе всего способна разрѣшить цѣльную проблему человѣка. Между тѣмъ, какъ философская антропологія должна быть основой этики. Болѣе того — проблема человѣка есть основная проблема философіи. Еще греки поняли, что человѣкъ можетъ начать философствовать только съ познанія самого себя. Разгадка бытія для человѣка скрыта въ человѣкѣ. Въ познаніи бытія человѣкъ есть совсѣмъ особая реальность, не стоящая въ ряду другихъ реальностей. Человѣкъ не есть дробная часть міра, въ немъ заключена цѣльная загадка и разгадка міра. Тотъ фактъ, что человѣкъ, какъ предметъ познанія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и познающій, имѣетъ не только гносеологическое, но и антропологическое значеніе. Я говорилъ уже въ первой главѣ, что проблема человѣка не можетъ быть подмѣнена ни проблемой субъекта, трансцендентальнаго сознанія, ни проблемой души, психологическаго сознанія, ни проблемой духа, ни проблемой идеальныхъ цѣнностей, идей добра, истины, красоты и пр. Человѣкъ не есть

[1] См. его «Die Stellung der Menschen im Kosmos».

субъектъ гносеологіи, не есть душа психологіи, не есть духъ пневмотологіи, не есть идеальная цѣнность этики, логики, эстетики. Въ человѣкѣ пересѣкаются всѣ круги бытія. Психологизмъ долженъ быть преодоленъ въ философіи, но антропологизмъ не можетъ быть преодоленъ. Философія должна быть сознательно, а не наивно антропологичной. Человѣкъ есть великая загадка для самого себя, потому что онъ свидѣтельствуетъ о существованіи высшаго міра. Начало сверхчеловѣческое есть конспитутивный признакъ человѣческаго бытія. Человѣкъ есть существо недовольное самимъ собою и способное себя перерастать. Самый фактъ существованія человѣка есть разрывъ въ природномъ мірѣ и свидѣтельствуетъ о томъ, что природа не можетъ быть самодостаточной и покоится на бытіи сверхприродномъ. Какъ существо, принадлежащее къ двумъ мірамъ и способное преодолѣвать себя, человѣкъ есть существо противорѣчивое и парадоксальное, совмѣщающее въ себѣ полярныя противоположности. Съ одинаковымъ правомъ можно сказать о человѣкѣ, что онъ существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье. Загадочность и противорѣчивость человѣка опредѣляются не только тѣмъ, что онъ есть существо, упавшее съ высоты, существо земное, сохранившее въ себѣ воспоминаніе о небѣ и отблескъ небеснаго свѣта, но еще глубже тѣмъ, что онъ изначально есть дитя Божье и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небѣ, въ Богѣ и въ нижней безднѣ. Человѣкъ не есть только порожденіе природнаго міра и природныхъ процессовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ живетъ въ природномъ мірѣ и участвуетъ въ природныхъ процессахъ. Онъ зависитъ отъ природной среды и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ гуманизируетъ эту среду, вноситъ въ нее принципіально новое начало.[1]) Творческій актъ человѣка въ природѣ имѣетъ космогоническое значеніе и означаетъ новую стадію жизни космической. Человѣкъ есть принципіальная новизна въ природѣ. Проблема человѣка совершенно неразрѣшима, если его разсматривать изъ природы и лишь въ соотношеніи съ природой. Понять человѣка можно лишь въ его отношеніи къ Богу. Нельзя понять человѣка изъ того, что ниже его, понять его можно лишь изъ того, что выше его. Поэтому проблема человѣка во всей глубинѣ ставилась лишь въ религіозномъ сознаніи. Во всѣхъ теологіяхъ есть антропологическая часть. Философской антропологіи въ настоящемъ смыслѣ слова не существуетъ. Но всегда существовала религіозная антропологія. Антропологія христіанская учитъ о томъ, что человѣкъ есть существо сотворенное Богомъ и носящее въ себѣ образъ и подобіе Божье, что человѣкъ есть существо свободное и въ своей свободѣ отпавшее отъ Бога и что, какъ существо падшее и грѣховное, онъ получаетъ отъ Бога благодать, воз-

---

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

рождающую и спасающую. Есть оттѣнки различающіе антропологію католическую, протестантскую и православную. Согласно католической антропологіи человѣкъ сотворенъ естественнымъ существомъ, лишеннымъ сверхестественныхъ даровъ созерцанія Бога и общенія съ Богомъ, и лишь отдѣльнымъ актовъ благодати ему сообщены сверхестественные дары. [1]) Въ грѣхопаденіи человѣкъ теряетъ именно эти сверхестественные дары, но какъ существо естественное онъ остается сравнительно мало поврежденнымъ. Такого рода антропологія совсѣмъ не раскрываетъ ученія объ образѣ и подобіи Божьемъ въ человѣкѣ и можетъ быть источникомъ натуралистическаго пониманія человѣческой природы. У св. Ѳомы Аквината былъ сильный элементъ натурализма. Человѣкъ оказывался не духовнымъ существомъ. Согласно классической протестантской антропологіи грѣхопаденіе совершенно извратило и уничтожило человѣческую природу, помрачило разумъ человѣка, лишило его свободы и поставило всю его жизнь въ зависимость отъ благодати. Для такой точки зрѣнія натуральное не можетъ быть освящено, просвѣтлено и преображено и потому натурализмъ торжествуетъ побѣду съ другого конца. Антропологія православная мало разработана, но для нея въ центрѣ стоитъ ученіе объ образѣ и подобіи Божьемъ въ человѣкѣ, т. е. человѣкъ сотворенъ духовнымъ существомъ. Въ грѣхопаденіи богоподобная и духовная жизнь человѣка не уничтожена, а лишь повреждена, образъ Божій въ человѣкъ замутненъ. Эта точка зрѣнія наиболѣе противоположна натурализму. Христіанская антропологія учитъ не только о ветхомъ Адамѣ, но и о Новомъ Адамѣ, Христѣ-Богочеловѣкѣ, и потому это антропологія богочеловѣческая. Идея Богочеловѣка стоитъ въ центрѣ христіанской антропологіи. Человѣкъ есть существо сотворенное Богомъ, человѣкъ есть существо отпавшее отъ Бога и человѣкъ есть существо, получающее благодать отъ Бога. Таковъ кругъ христіанской антропологіи. Эта антропологія унижаетъ человѣка какъ тварь, и идея грѣха подавляетъ въ ней идею образа-подобія Божьяго въ человѣкѣ. Но христіанская антропологія ставитъ проблему человѣка въ глубинѣ и она ясно видитъ, насколько человѣкъ есть существо парадоксальное, она безконечно выше всѣхъ антропологій философскихъ. Человѣкъ есть существо трагическое и это трагическое начало дѣлаетъ его неприспособленнымъ къ міру, въ которомъ онъ живетъ. Въ человѣкѣ есть трагическій конфликтъ не только съ міромъ, но и съ самимъ собой. И трагизмъ этотъ, какъ мы уже видѣли, есть не только противоборство добра и зла, но и болѣе глубокое противоборство цѣнностей, которыя одинаково есть добро и благо. Человѣкъ есть существо, гуманизирую-

---

[1]) См. прекрасное изложеніе католической антропологіи въ книгѣ Bainval «Natur et surnaturel».

щее природу. Но человѣкъ есть также существо, гуманизирующее идею Бога и этимъ гуманизирующее самого себя.

М. Шелеръ установилъ четыре типа антропологическихъ ученій: 1) еврейско - христіанскій, твореніе человѣка Богомъ и грѣхопаденіе; 2) антично-греческій, человѣкъ, какъ носитель разума; 3) естественно-научный, человѣкъ, какъ продуктъ эволюціи животнаго міра; 4) теорія декаданса, возникновеніе сознанія, разума, духа, какъ біологическій упадокъ, ослабленіе жизни. Послѣдняя точка зрѣнія наиболѣе ярко выражена Клагесомъ, который говоритъ: «Was sich in der Extase befreie? Wir natworten: Die Seele. Die zweite, wofon es sich befreie? Vom Geiste» [1]). Хотя Клагесъ и находится подъ вліяніемъ Баховена, но М. Шелеръ несправедливо причисляетъ Баховена къ создателямъ теоріи декаданса. Баховенъ былъ христіаниномъ и для него возникновеніе духа, пробужденіе личности, побѣда солярно-мужественнаго принципа надъ теллургически-женственнымъ есть положительный фактъ и великое достиженіе [2]). Къ типу ученій о декадансѣ въ извѣстномъ смыслѣ можетъ быть причислена антропологія Ницше. Клагесъ принужденъ считать декадансомъ самое возникновеніе человѣка. И Ницше хотѣлъ бы преодолѣть человѣка, вернуться къ древнему полу-богу, герою-сверхчеловѣку. Самъ М. Шелеръ прекрасно показываетъ, что біологически невозможно обосновать преимуществъ и высоты человѣка. Біологически человѣкъ не отличается отъ животнаго, онъ отличается отъ него лишь по принципу, стоящему выше жизни, по принципу духа [3]). Человѣкъ есть человѣкъ, лишь какъ носитель духа. Духъ проявляется въ личности. Человѣкъ есть существо преодолѣвающее себя и міръ. Человѣкъ — вѣчный протестантъ противъ дѣйствительности. М. Шелеръ рѣзко различаетъ жизнь и духъ. Направленность духа перерѣзываетъ временный потокъ жизни. Духъ идеируетъ жизнь. Но для М. Шелера духъ не активенъ, совершенно пассивенъ. Свободы у него тоже нѣтъ. Активна жизнь, духъ же очень напоминаетъ идеальныя цѣнности, которыя должна осуществить жизнь. Наличность въ человѣкѣ духа очень осложняетъ вопросъ о развитіи человѣка съ антропологической точки зрѣнія. Съ біологически-антропологической точки зрѣнія человѣкъ скорѣе регрессируетъ, чѣмъ прогрессируетъ. Онъ есть существо раздвоенное и ослабленное. Это нужно признать истиной несомнѣнной. Сознаніе ослабило въ человѣкѣ силу инстинкта, сдѣлало его біологически беззащитнымъ. Органы его не изощрились отъ прогресса цивилизаціи, а наоборотъ ослабли. Человѣку приходится съ грустью вспоминать объ утерянной

---

1) См. Klagess. «Vom Kosmogonischen Eros».

2) См. геніальную книгу Баховена «Das Mutterrecht».

3) См. «Die Stellung der Menschen im Kosmos».

первобытной силѣ. Органы борьбы и защиты изъ біологическихъ дѣлаются у него соціальными, онъ опирается на соціальную среду и ея орудія. Но когда сила человѣка опирается на соціальныя орудія, она перестаетъ быть біологически наслѣдственной. Съ точки зрѣнія біологически-антропологической человѣкъ не совершенствуется, онъ совершенствуется лишь съ точки зрѣнія возростанія силы сознанія и духа съ одной стороны и изобрѣтенныхъ имъ соціальныхъ, техническихъ орудій съ другой. Но это и значитъ, что цѣлостность человѣка все болѣе и болѣе нарушается и онъ дѣлается существомъ все болѣе и болѣе раздвоеннымъ. Мы увидимъ, какъ велико это развоеніе въ конфликтѣ сознанія и безсознательнаго, въ столкновеніи цивилизаціи и инстинкта. Это дѣлается все яснѣе для современной науки и философіи и совершенно опровергаетъ старые теоріи эволюціи и прогресса, господствовавшія въ XIX вѣкѣ.

Типъ естественно-научнаго антропологическаго ученія, которое видитъ въ человѣкѣ продуктъ эволюціи животнаго міра, — самый несостоятельный. Но также несостоятеленъ и антично-греческій типъ антропологическаго ученія, для котораго человѣкъ есть носитель разума. Греческая философія хотѣла открыть въ человѣкѣ высшее, устойчивое, возвышающееся надъ измѣнчивымъ міромъ разумное начало. Въ этомъ была несомнѣнная истина, но ее вульгаризировала философія просвѣщенія. Съ не меньшимъ основаніемъ можно было бы сказать, что человѣкъ есть существо ирраціональное, парадоксальное, принципіально трагическое, въ которомъ сталкиваются два міра, полярно противоположныя начала. Это геніально раскрылъ Достоевскій, который, былъ великимъ антропологомъ. Философы и ученые очень мало дали для ученія о человѣкѣ. Антропологіи мы должны учиться у великихъ художниковъ, у мистиковъ и у очень немногихъ одинокихъ и мало признанныхъ мыслителей. Шекспиръ, Достоевскій, Л. Толстой, Стендаль, Прустъ гораздо больше даютъ для пониманія человѣческой природы, чѣмъ академическіе философы и ученые психологи и соціологи. А наряду съ ними нужно поставить немногихъ мыслителей — въ прошломъ Бл. Августина, Я. Беме и Паскаля, въ XIX вѣкѣ Баховена, Л. Фейербаха, Киркегардта, въ наше время М. Шелера. Въ наукѣ же первое мѣсто принадлежитъ Фрейду, Адлеру, Юнгу. Классификація типовъ антропологическихъ ученій у Шелера неполная. Есть еще самое распространенное въ современной Европѣ антропологическое ученіе — пониманіе человѣка, какъ существа соціальнаго, какъ продукта общества, а также, какъ изобрѣтателя орудій (homo faber). Это ученіе имѣетъ сейчасъ больше значенія, чѣмъ ученіе естественно-біологическое. Мы его находимъ у Маркса, у Дюргейма. Соціальность превращаетъ животное въ человѣка. Соціальное ученіе о человѣкѣ конкурируетъ въ современномъ европейскомъ со-

знаніи съ ученіемъ раціоналистически-просвѣтительнымъ. Антропологія неизбѣжно ставитъ человѣка между Богомъ и природой или между культурой и природой и въ зависимости отъ того, какъ она опредѣляетъ эти соотношенія, слагаются ея типы. Антропологія должна качественно выдѣлить человѣка изъ природы. И она это дѣлаетъ или признавая, что онъ есть существо, въ которомъ пробуждается разумъ, или признавая его существомъ соціальнымъ и цивилизованнымъ, въ которомъ непосредственная природа перерабатывается культурой. Во всѣхъ случаяхъ человѣкъ признается существомъ, преодолѣвающимъ природу и возвышающимся надъ ней. И лишь антропологія декаданса тоскуетъ объ утерянной природной силѣ и зоветъ человѣка вернуться къ первобытной природѣ. Вѣчнымъ и непревзойденнымъ является лишь іудео-христіанское ученіе о человѣкѣ, какъ о существѣ сотворенномъ Богомъ и носящимъ образъ и подобіе Творца, но и оно не раскрыло полностью и до конца ученіе о человѣкѣ и не сдѣлало всѣхъ выводовъ изъ ученія христологическаго, осталось болѣе ветхозавѣтнымъ, чѣмъ новозавѣтнымъ. Антропологія христіанская должна раскрыться, какъ ученіе о человѣкѣ-творцѣ, носящемъ образъ и подобіе Творца міра. Это означаетъ раскрытіе ученія о человѣкѣ, какъ о существѣ духовномъ и свободномъ, способномъ возвышаться надъ природой и подчинять ее себѣ. Но эта антропологія страшно усложняется раздвоеніемъ человѣка, его паденіемъ и грѣховнымъ состояніемъ. Человѣкъ есть существо падшее и грѣховное, раздвоенное и жаждующее исцѣпленія и спасенія, и человѣкъ есть существо творческое, призванное къ продолженію міротворенія и получившее для этого дары свыше. Прежде чѣмъ перейти къ этикѣ по существу, присмотримся къ нѣкоторымъ современнымъ антропологическимъ ученіямъ, обосновывающимъ этику.

Неокантіанская идеалистическая этика Германа Когена имѣетъ свою антропологію. Для Когена человѣкъ есть этическая идея и онъ отличаетъ антропологическую психологію, основанную на этой идеѣ, отъ натуралистической зоологической психологіи, для которой человѣка не существуетъ [1]). Когенъ рѣшительно возстаетъ противъ пантеизма, который отождествляетъ человѣка и природу. Для идеалистической этики судьба индивидуума не существуетъ, она цѣликомъ отнесена къ миѳологіи, какъ и многое другое. Самое понятіе души для Когена миѳологическое. И въ этомъ обнаруживается глубокая противоположность идеалистической этики этикѣ христіанской. Также вѣра въ силу зла имѣетъ миѳологическій характеръ и оказывается источникомъ зла. Человѣкъ въ сущности совпадаетъ съ нравственнымъ. Этика у Когена носитъ юридическій и соціальный характеръ. «Я» пред-

---

[1]) См. Herman Cohen «Ethik des reinen Willens».

полагаетъ другого, индивидъ—сочеловѣка. Вся этика Когена оріентирована на будущемъ и на дѣятельности. Всякая воля есть воля къ будущему. А этика есть этика чистой воли. Этика Когена, по своему замѣчательная, соединяетъ Канта съ юдаизмомъ и она обнаруживаетъ формалистическій, правовой, отвлеченно-моралистическій характеръ этого направленія. Никакого положительнаго ученія о человѣкѣ она не даетъ и интересно лишь рѣзкое противоположеніе природнаго и этическаго. Человѣкъ создается лишь идеальнымъ, этическимъ началомъ. Человѣкъ есть долженствованіе, а не бытіе.

Интереснѣе и современнѣе другая большая система этики, этика Н. Гартмана. Человѣкъ имѣетъ задачу своей свободной активностью осуществлять цѣнности, которые безъ него остаются ирреальными [1]). Идеальное царство цѣнностей находится по ту сторону дѣйствительности и сознанія. Человѣческая воля не онтологична и не космологична, а аксіологична, она является носителемъ цѣнностей. Тутъ обнаруживается родство Н. Гартмана съ Г. Когеномъ. Но у него по новому поставлена проблема личности, не безъ вліянія М. Шелера. Личность есть субъектъ добра и зла. Личность — точка соединенія онтологическаго и аксіологическаго. Несомнѣнно вліяніе Л. Фейербаха на Н. Гартмана. Н. Гартманъ утверждаетъ, что этика противополагаетъ человѣку божественные аттрибуты и метафизическую природу. Но это метафизическое очеловѣчиваніе вселенной есть униженіе человѣка, отнятіе того, что принадлежитъ ему. Это фейербаховскій атеистическій мотивъ. Личное бытіе у Н. Гартмана имѣетъ этическій характеръ. Личностью является только человѣкъ, Богъ же минимумъ личности. Этика Н. Гартмана рѣзко персоналистическая, хотя личность у него виситъ въ воздухѣ и не имѣетъ корней въ бытійственной почвѣ. Нравственное существо есть не государство, не міръ, не Богъ, а только человѣкъ. Человѣкъ не есть подчиненная часть, а аксілогическое бытіе для себя. Телеологія существуетъ лишь въ человѣкѣ. Всякое допущеніе телеологію въ мірѣ, въ природѣ разрушаетъ свободу и нравственную жизнь человѣка. Человѣкъ есть свободный посредникъ между міромъ цѣнностей и міромъ дѣйствительности, цѣль вноситъ онъ. Человѣкъ, какъ нравственное существо, не могъ бы существовать въ телеологически детерминированномъ мірѣ. Нравственная свобода есть свобода личности, а не цѣнности. Цѣнность не предопредѣляетъ и не детерминируетъ, поэтому она соединима со свободой личности. Для религіи выше всего Богъ, для этики человѣкъ. Человѣческая свобода противоположна волѣ Божьей. И Н. Гартманъ постулируетъ атеизмъ во имя достоинства человѣка, его свободы и творчества. Такого рода нравственный постулатъ противополо-

---

1) См. N. Hartman. «Ethik».

женъ постулату Канта. Этика и антропологія Н. Гартмана метафизически несостоятельны. Но нельзя отрицать серьезность его проблематики. Н. Гартманъ очень серьезно ставитъ вопросъ о свободѣ человѣка и творчествѣ цѣнностей. Онъ справедливо возстаетъ против этики, основанной на телеологическомъ пониманіи міра. Онъ правъ въ своей защитѣ свободы и творческаго призыванія человѣка. Но, какъ я уже говорилъ, остается непонятнымъ, откуда у человѣка берется свобода, откуда берется сила человѣка творить цѣнности. Идеальный міръ цѣнностей остается безсильнымъ. И въ проблемѣ отношенія воли Божьей и свободы человѣческой Н. Гартманъ не считается со всей сложностью религіозной и теологической мысли [1]).

Больше значенія для антропологіи имѣютъ два геніальныхъ мыслителя, въ свое время непризнанныхъ, теперь же очень вліятельныхъ — Киркегардтъ и Баховенъ. Киркегардтъ, который былъ замѣчательнымъ психологомъ, опредѣляетъ человѣка по переживаемому имъ страху и ужасу [2]). Страхъ или ужасъ (Angst) выражаетъ духовную значительность человѣка, его невозможность довольствоваться собой, его отношеніе къ трансцендентному Богу, его грѣховность, а слѣдовательно его паденіе съ высоты. Безспорно человѣку свойственъ испугъ и испугъ его свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ долженъ быть опредѣленъ по отношенію къ тому, что выше его. Признакомъ значительности человѣка Киркегардтъ считаетъ именно безпричинный, ни на чемъ не основанный страхъ, страхъ пердъ трансцендентной тайной бытія, то, что Отто называетъ Mysterium tremendom [3]). Огромное значеніе для философской антропологіи имѣетъ также Баховенъ. Баховенъ открываетъ глубинный, архаическій слой человѣческой природы, ея изначальную связь съ материнскимъ лономъ, борьбу мужского, солярнаго и женскаго, теллурическаго начала, метафизику пола въ человѣкѣ. Для Баховена полярность есть основной признакъ человѣка. Въ немъ совершается космическая борьба солнца и земли, персонализма и коллективизма. [4])

Ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ типовъ антропологическихъ ученій не можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ и исчерпывающимъ. Научно наиболѣе сильно опредѣленіе человѣка, какъ создателя орудій (homo faber). Орудіе, продолжающее человѣческую руку, выдѣлило человѣка изъ природы. Идеализмъ опредѣляетъ человѣка, какъ носителя разума и цѣнностей логическихъ, этическихъ и эстетическихъ. Но въ такого рода ученіи о

---

1) Въ сущности Гартманъ повторяетъ аргументъ Лютера, но съ обратнымъ знакомъ.

2) См. его книгу «Der Begriff der Angst».

3) См. его «Das Heilige».

4) См. «Das Mutterecht» и прекрасное изложеніе Баховена у Georg Schmidt «Bahoffens Geschichtephilosophie». 1929.

человѣкѣ остается непонятнымъ, какимъ же образомъ соединяется природный человѣкъ съ разумомъ и идеальными цѣнностями. Разумъ и идеальныя цѣнности оказываются въ человѣкѣ началами сверхчеловѣческими. Но какъ нисходитъ сверхчеловѣческое въ человѣка? Человѣкъ тутъ опредѣляется по принципу, который не есть человѣческій принципъ. И остатся непонятнымъ, что есть специфически человѣческое. Пусть человѣкъ есть разумное животное. Но ни разумъ въ немъ, ни животное не есть специфически человѣческое. Проблема человѣка подмѣняется какой-то другой проблемой. Еще болѣе несостоятеленъ натурализмъ, для котораго человѣкъ есть продуктъ эволюціи животнаго міра. Если человѣкъ есть продуктъ космической эволюціи, то человѣка, какъ существа отличнаго, ни изъ чего нечеловѣческаго невыводимаго и ни на что нечеловѣческое несводимаго, не существуетъ. Человѣкъ есть преходящее явленіе природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюціонное ученіе о человѣкѣ раздѣляетъ всѣ противорѣчія, всѣ слабости и всю поверхностность эволюціоннаго ученія вообще. Вѣрнымъ остается то, что человѣческая природа динамична и измѣнчива. Но динамизмъ человѣческой природы совсѣмъ не есть эволюція. Этотъ динамизмъ связанъ со свободой, а не съ необходимостью. Не болѣе состоятельно соціологическое ученіе о человѣкѣ, хотя человѣкъ безспорно есть спеціальное животное. Соціологія утверждаетъ, что человѣкъ есть животное, подвергшееся муштровкѣ, дисциплинѣ и выработкѣ со стороны общества. Все цѣнное въ человѣкѣ не присуще ему, а получено имъ отъ общества, которое онъ принужденъ почитать, какъ божество [1]). Наконецъ современная психопатологія выступаетъ съ новымъ антропологическимъ ученіемъ, согласно которому человѣкъ есть прежде всего больное существо, въ немъ ослаблены инстинкты его природы, инстинктъ половой и инстинктъ власти, подавлены и вытѣснены цивилизаціей, создавшей болѣзненный конфликтъ сознанія съ безсознательнымъ. Въ антропологіи идеализма, натуралистическаго эволюціонизма, соціологизма и психопатологіи схвачены отдѣльныя существенные черты — человѣкъ есть существо, носящее въ себѣ разумъ и цѣнности, есть существо развивающееся, есть существо соціальное и существо больное отъ конфликта сознанія и безсознательнаго. Но ни одно изъ этихъ направленій не схватываетъ существо человѣческой природы, ея цѣлостность. Только библейско-христіанская антропологія есть ученіе о цѣлостномъ человѣкѣ, о его происхожденіи и его назначеніи. Но библейская антропологія сама по себѣ недостаточна и не полна, она ветхозавѣтна и строится безъ христологіи. И изъ нея одина-

---

[1]) См. Durkheim. «Les formes élélmentaires de la vie réligieuse».

ково можетъ быть выведено и возвышеніе и униженіе чловѣка. Въ христіанской мысли была разработана антропологія католическая. Но она вся основана на рѣзкомъ различеніи природы и благодати, акта творенія и акта сообщенія ему благодати. Такого рода антропологія учитъ о человѣкѣ, какъ о существѣ природномъ, а не духовномъ, и потому не раскрываетъ ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ. Унижаетъ человѣка и протестантская антропологія школы К. Барта [1]). Она прежде всего настаиваетъ на томъ, что человѣкъ грѣховенъ, ничтоженъ и безсиленъ, и все божественное ему трансцендентно. Заслуга этой антропологіи, слѣдующей за Киркегардтомъ, въ томъ, что она видитъ въ человѣкѣ существо парадоксальное и трагическое.

Въ основѣ христіанской антропологіи лежатъ двѣ идеи: 1) человѣкъ есть образъ и подобіе Бога Творца и 2) Богъ вочеловѣчился, Сынъ Божій явился намъ, какъ Богочеловѣкъ. Но изъ этихъ основныхъ христіанскихъ идей не были сдѣланы всѣ антропологическіе выводы. Какъ образъ и подобіе Творца, человѣкъ самъ есть творецъ и призванъ къ творчеству, къ творческому соучастію въ дѣлѣ Творца. Человѣкъ есть не только существо грѣховное и искупающее свой грѣхъ, не только существо разумное, не только существо эволюціонирующее, не только существо соціальное, не только существо больное отъ конфликта сознанія съ безсознательнымъ, но *человѣкъ есть прежде всего существо творческое*. Это въ нераскрытомъ и одностороннемъ видѣ заключено въ пониманіи человѣка, какъ существа изготовляющаго орудія. Но человѣкъ есть существо творящее въ томъ лишь случаѣ, если онъ есть существо свободное, обладающее творческой свободой. Въ человѣкѣ есть два принципа и лишь совмѣщеніе и взаимодѣйствіе этихъ двухъ принциповъ создаетъ человѣка. Въ человѣкѣ есть принципъ свободы, изначальной, ничѣмъ и никѣмъ не детерминированной свободы, уходящей въ бездну небытія, меона, свободы потенціальной, и есть принципъ, опредѣленный тѣмъ, что онъ есть образъ и подобіе Божье, Божья идея, Божій замыселъ, который она можетъ осуществить или загубить. Божье откровеніе сообщается и дѣйствуетъ въ мірѣ черезъ человѣка. Человѣкъ страстно и мучительно хочетъ услышать голосъ Божій, но голосъ Божій слышенъ лишь въ человѣкѣ и черезъ человѣка. Человѣкъ есть посредникъ между Богомъ и самимъ собой. Богъ всегда говорилъ черезъ человѣка, черезъ Моисея, черезъ пророковъ, черезъ великихъ мудрецовъ, черезъ апостоловъ, учителей церкви, святыхъ. Иного пути къ Богу, какъ черезъ человѣка, нѣтъ. Человѣкъ несетъ въ себѣ божественное начало, слово Божіе. И какъ существо свободное, онъ несетъ въ себѣ творческое начало, слово Божіе творчески-активно, а не пассивно-

---

[1]) Особенной остротой отличается мысль Э. Бруннера. См. его «Der Mittler», и «Gott und Mensch».

рецептивно. Богъ выражаетъ себя въ мірѣ черезъ взаимодѣйствіе съ человѣкомъ, черезъ встрѣчу съ человѣкомъ, черезъ отвѣтъ человѣка на Его слово и Его призывъ, черезъ преломленіе божественнаго начала въ человѣческой свободѣ. Отсюда необычайная сложность религіозной жизни человѣка. Въ человѣкѣ есть то, что называютъ тварнымъ ничто и что и есть несотворенное въ немъ, т. е. свобода. Человѣкъ произошелъ отъ Бога и отъ праха, отъ Божьяго творенія и отъ небытія, отъ Божьей идеи и свободы. Въ этомъ сложность человѣческой природы и ея полярность. Совмѣщеніе въ человѣкѣ противоположныхъ началъ опредѣляется не только грѣхопаденіемъ, какъ часто думаютъ, но и изначальной двойственностью человѣческаго происхожденія и человѣческой природы. Стихійный и ирраціональный элементъ въ человѣкѣ есть не только результатъ паденія человѣка, но есть прежде всего результатъ свободы, предшествующей бытію и міротворенію меоническаго начала, скрытаго за всѣмъ бытіемъ. Человѣкъ есть существо загадочное не только потому, что онъ не есть продуктъ процессовъ природнаго міра, что онъ есть Божье твореніе, дитя Божье, но и потому, что онъ есть дитя свободы, что онъ вышелъ изъ бездны бытія, изъ ничто. Грѣхопаденіе есть лишь возвратъ отъ бытія къ небытію, есть свободное сопротивленіе Божьему творенію и Божьей идеѣ о человѣкѣ. Грѣхопаденіе не можетъ быть объяснено въ категоріяхъ Творца и твари, оно невозможно, какъ возстаніе твари противъ Творца. Тварь не можетъ отпасть отъ Творца, не можетъ найти силы для этого и не можетъ породить самой мысли объ этомъ. Грѣхопаденіе объяснимо лишь изъ третьяго принципа, изъ свободы несотворенной, изъ небытія, предшествующаго бытію, изъ той меонической бездны, которая не есть ни Творецъ, ни твореніе и которая не есть бытіе, сосуществующее бытію Божьему. Это и есть послѣдняя тайна, скрытая за бытіемъ. Отсюда вытекаютъ и неисчислимыя послѣдствія для этики. Отсюда объяснима и зло и творчество новаго, не бывшаго. Этика творчества восходитъ къ этой изначальной истинѣ.

2. Персонализмъ. Личность и индивидуумъ. Личность и общество. Ученіе о человѣкѣ есть прежде всего ученіе о личности. Истинная антропологія должна быть персоналистичной. И вотъ основной вопросъ — какъ понять отношеніе между личностью и индивидуумомъ, между персонализмомъ и индивидуализмомъ? Индивидуумъ есть категорія натуралистически-біологическая. Личность же есть категорія религіозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Индивидуумъ есть часть вида, онъ вышелъ изъ вида, хотя онъ можетъ изолировать себя отъ вида, противопоставить себя ему и вести борьбу съ нимъ. Индивидуумъ порожденъ біологическимъ родовымъ процессомъ. Индивидуумъ рождается

и умираетъ. Личность же не рождается, она творится Богомъ. Личность есть Божья идея и Божій замыселъ, возникшій въ вѣчности. Личность для природнаго индивидуума есть заданіе. Личность есть категорія аксіологическая, оцѣночная. Мы говоримъ объ одномъ человѣкѣ, что у него есть личность, а о другомъ, что у него нѣтъ личности, хотя и тотъ и другой является индивидуумомъ. Иногда даже натуралистически, біологически и психологически яркій индивидуумъ можетъ не имѣть личности. Личность есть цѣлосность и единство, обладающее безусловной и вѣчной цѣнностью. Индивидуумъ можетъ совсѣмъ не обладать такой цѣльностью и единствомъ, можетъ быть разорваннымъ и все можетъ быть въ немъ смертнымъ. Личность и есть образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ и потому она возвышается надъ природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функція рода или общества, она есть цѣлое, сопоставимое съ цѣлымъ міра, она не есть продуктъ біологическаго процесса и общественной организаціи. Личность нельзя мыслить ни біологически, ни психологически, ни соціологически. Личность — духовна и предполагаетъ существованіе духовнаго міра. Цѣнность личности есть высшая іерархическая цѣнность въ мірѣ, цѣнность духовнаго порядка. Въ ученіи о личности основнымъ является то, что цѣнность личности предполагаетъ существованіе сверхличныхъ цѣнностей. Именно сверхличныя цѣнности и созидаютъ цѣнность личности. Личность есть носитель и творецъ сверхличныхъ цѣнностей и только это созидаетъ ея цѣльность, единство и вѣчное значеніе. Но понимать это нельзя такъ, что личность сама по себѣ не есть цѣнность, а есть лишь средство для цѣнностей сверхличныхъ. Личность сама есть безусловная и высшая цѣнность, но она существуетъ лишь при существованіи цѣнностей сверхличныхъ, безъ которыхъ она перестаетъ существовать. Это и значитъ, что существованіе личности предпологаетъ существованіе Бога, цѣнность личности предпологаетъ верховную цѣнность Бога. Если нѣтъ Бога, какъ источника сверхличныхъ цѣнностей, то нѣтъ и цѣнности личности, есть лишь индивидуумъ, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принципъ, изъ нея опредѣляется отношеніе ко всякой цѣнности. И потому въ основѣ этики лежитъ идея личности. Имперсоналистическая этика есть contradictio in adjecto. Этика и есть въ значительной степени ученіе о личности. Центръ нравственной жизни въ личности, а не въ общностяхъ. Личность есть цѣнность, стоящая выше государства, націи, человѣческаго рода, природы, и она въ сущности не входитъ въ этотъ рядъ. Единство и цѣнность личности не существуетъ безъ духовнаго начала. Духъ конституируетъ личность, несетъ просвѣтленіе и преображеніе біологическаго индивидуума, дѣлаетъ личность независимой отъ природнаго порядка. Но менѣе всего личность есть отвлеченная

идея и норма, подавляющая и порабощающая живое, индивидуальное, конкретное существо. Въ личности идея или идеальная цѣнность есть конкретная полнота жизни. Духовное начало, конституирующее личность совсѣмъ не означаетъ отвлеченнаго безкровнаго спиритуализма. Столкновеніе добра и зла, какъ и столкновеніе цѣнностей, существуетъ лишь для личности. Трагедія всегда связана съ личностью, съ пробужденіемъ личности, съ бореніями личности. Личность создана Божьей идей и свободой человѣка. И жизнь личности не есть самосохраненіе, какъ въ индивидуумѣ, а самовозростаніе и самопреодолѣніе. Само существованіе личности предполагаетъ жертву и нѣтъ жертвы безъ личности. Психологическій индивидуализмъ, столь характерный для XIX и XX вѣка, менѣе всего означаетъ торжество личности и персонализма. Совершенное разложеніе личности, т. е. единства и цѣльности «я», мы видимъ въ творчествѣ Пруста. «Я» разлагается на элементы, ощущенія и мысли, образъ и подобіе Божье погибаетъ, все погружается въ душевную паутину. Утонченіе души, которая перестаетъ нести въ себѣ сверхличныя цѣнности, божественное начало, ведетъ къ диссоціаціи души, къ разложенію на элементы. Рафинированная душа нуждается въ суровомъ духѣ, сдерживающимъ ея въ единствѣ, цѣлостности и вѣчной цѣнности.

М. Шелеру принадлежитъ интересное ученіе о личности. Онъ пожелалъ построить чисто персоналистическую этику. Философская антропологія, которая должна обосновывать этику, очень бѣдна и М. Шелеръ одинъ изъ немногихъ философовъ, которые что-то для нея сдѣлали. По Шелеру человѣкъ есть существо, которое возвышается надъ собой и надъ всей жизнью [1]). Мы видѣли уже, что Шелеръ считаетъ человѣка біологически неопредѣлимымъ. Основнымъ для него является противоположеніе не человѣка и животнаго, а личности и организма, духа и жизни. Это есть основной дуализмъ у Шелера — дуализмъ духа и жизни. Очень тонко критикуетъ Шелеръ идею автономіи у Канта, Фихте, Гегеля и справедливо видитъ у нихъ не автономію личности, а автономію безличнаго духа. Философія нѣмецкаго идеализма неблагопріятна для личности и не ставила проблему личности [2]). М. Шелеръ пытается защитить пониманіе не только человѣка, но и Бога, какъ личности, тѣмъ, что различаетъ личность и «я». «Я» предпологаетъ что-то внѣ себя, предполагаетъ «не я». Личность же абсолютна, она не предполагаетъ внѣ себя ничего. Личность не часть міра, а коррелятивъ міра. Безспорно личность есть

---

1) Ученіе о личности развито Шелеромъ въ лучшей изъ его книгъ «Der Formalismus in der Ethik und dil materiele Wertethik».

2) Г. Гурвичъ въ своей интересной книгѣ « Fichtes System in der Konkreten Ethik» пытается истолковать Фихте въ духѣ персонализно съ натяжками.

цѣлое, а не часть. Личность есть микрокосмъ. И Шелеръ хочетъ обосновать этику на цѣнности личности, какъ высшей іерархической цѣнности. Рѣчь тутъ идетъ не о цѣнности личности вообще, а о цѣнности конкретной неповторимой личности, о цѣнности индивидуальнаго. Это и есть прежде всего преодолѣніе нормативной законнической этики. Этика Канта и была типомъ такой нормативной, законнической этики. Но Шелеръ неправъ, когда онъ утверждаетъ, что личность не предполагаетъ ничего внѣ себя. Онъ хочетъ защитить этимъ вѣру въ Бога, какъ личность. Но это ошибка. Личность по существу предполагаетъ другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна безъ любви и жертвы, безъ выхода къ другому, другу, любимому. Закупоренная въ себѣ личность разрушается. Личность не есть абсолютное. Богъ, какъ Абсолютное не есть личность. Богъ же какъ личность предполагаетъ свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагаетъ Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагаютъ другъ друга, взаимную любовь и выходъ къ другому. Въ другомъ аспектѣ личность Бога и личность человѣка предполагаютъ другъ друга. Личность существуетъ, какъ отношеніе любви и жертвы. Отвлеченно-монотеистически мыслить личнаго Бога невозможно. Личность, какъ Абсолютное, заключенное въ себѣ и ни въ чемъ не нуждающееся, не можетъ существовать. Персоналистическая метафизика и персоналистическая этика обосновываются христіанскимъ ученіемъ о Св. Троицѣ. Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой въ мірѣ и отраженной въ мірѣ. Личность предполагаетъ существованіе другихъ личностей и общеніе личностей. Личность есть высшая іерархическая цѣнность, она никогда не есть средство и орудіе. Но она, какъ цѣнность не существуетъ, если нѣтъ ея отношенія къ другимъ личностямъ, къ личности Бога, къ личности другого человѣка, къ сообществу людей. Личность должна выходить изъ себя, преодолѣвать себя. Такой она задана Богомъ. Удушливая замкнутость въ себѣ личности есть ея гибель.

Индивидуумъ соотносителенъ роду. Личность же соотносительна обществу. Личность предполагаетъ другія личности и сообщество личностей. Индивидуумъ же предполагаетъ существованіе рода. Индивидуумъ питается родомъ и онъ смертенъ, какъ смертенъ родъ. Личность же не раздѣляетъ судьбы рода, она безсмертна. Сложность человѣка въ томъ, что онъ есть и индивидуумъ, часть рода, и личность, духовное существо. Индивидуумъ въ своемъ біологическомъ самоутвержденіи и эгоцентризмѣ, можетъ оторваться отъ жизни рода, но это само по себѣ никогда не ведетъ къ утвержденію личности, къ ея раскрытію и расцвѣту. Поэтому христіанская этика персоналистична, но не индивидуали-

стична. Удушливая изоляція личности въ современномъ индивидуализмѣ есть гибель, а не торжество личности, есть обезличиваніе личности. Затвердѣлая самость, — это порожденіе первороднаго грѣха, не есть личность. Личность раскрывается, когда расплавляется и побѣждается затвердѣлая самость. Въ натуралистическомъ родѣ происходитъ борьба за самоутвержденіе индувидуума, но не борьба за личность. Борьба индивидуума за существованіе и преобладаніе въ натуральномъ родѣ менѣе всего связана съ цѣнностью личности. Борьба за возвышеніе личности и за цѣнность личности есть борьба духовная, а не біологическая. Въ борьбѣ этой личность неизбѣжно сталкивается съ обществомъ, ибо человѣкъ есть существо метафизически соціальное. Но къ обществу, къ соціальному коллективу личность принадлежитъ лишь частью своего существа. Остальнымъ же своимъ составомъ она принадлежитъ къ міру духовному. Человѣческая личность не можетъ не опредѣлить своего отношенія къ обществу, но она не можетъ нравственно опредѣляться обществомъ. И этическая проблема соотношеній личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрѣшается сингуляристическимъ индивидуализмомъ и соціальнымъ универсализмомъ [1]). Два процесса разомъ происходятъ въ мірѣ: процессъ соціализаціи человѣка и процессъ индивидуализаціи человѣка. И въ мірѣ всегда происходитъ столкновеніе и борьба соціальнаго нравственнаго сознанія и личнаго нравственнаго сознанія. Отсюда возникаетъ различіе между правомъ и нравственностью. Поразительно, что въ XIX и XX вѣкѣ человѣкъ позволилъ убѣдить себя въ томъ, что онъ получилъ свою нравственную жизнь, свое различеніе между добромъ и зломъ, свою цѣнность цѣликомъ отъ общества. Онъ готовъ былъ отрѣчься отъ первородства и независимости человѣческаго духа и совѣсти. О. Контъ, К. Марксъ, Дюркгеймъ приняли нравственное сознаніе первобытнаго клана за вершину нравственнаго сознанія человѣчества. И они отрицали личность; для нихъ есть лишь индивидуумъ соотносительный съ соціальнымъ коллективомъ. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу противъ той окончательной соціализаціи человѣка, которая подавляетъ свободу духа и совѣсти. Соціализація этики означаетъ тиранію общества и общественнаго мнѣнія надъ духовной жизнью личности и надъ свободой ея нравственной оцѣнки. Врагомъ личности является общество, а не общность, не соборность. Примѣромъ ложнаго универсализма въ этикѣ является Гегель. Ложный универсализмъ есть въ «Этикѣ» Вундта, въ соціальной философіи Шпанна.

Нравственная жизнь переплетается съ жизнью соціальной

---

[1]) См. книгу С. Франка «Духовныя основы общества».

и нравственный опытъ человѣка имѣетъ соціальное значеніе. Но нравственный первофеноменъ совсѣмъ не соціальнаго происхожденія. Нравственный актъ есть прежде всего актъ духовный и нравственный первофеноменъ духовнаго происхожденія. Совѣсть не обществомъ вложена въ человѣческую личность, хотя общество и дѣйствуетъ на совѣстъ. Общество подлежитъ нравственной оцѣнкѣ, но оно не можетъ быть источникомъ нравственной оцѣнки. Соціальное происхожденіе, соціальную санкцію имѣютъ нравы, нравы же не есть нравственный феноменъ. Философская этика въ отличіе отъ соціологіи изучаетъ не нравы, не нравственныя мнѣнія и обычаи, но само добро и зло, самыя первоначальныя оцѣнки и цѣнности. Предметъ этики не человѣческія чувства о добрѣ, но само сущее добро. Вестермаркъ [1]), Дюркгеймъ, Леви-Брюль дѣлаютъ интересныя и важныя изслѣдованія, но они не имѣютъ прямого отношенія къ этикѣ, проходятъ мимо основной этической проблемы. Когда Вестермаркъ говоритъ, что нравственныя эмоціи возникли изъ ressentiment, онъ высказываетъ интересную соціально-психологическую мысль, которая находитъ себѣ подтвержденіе въ современной психопатологіи, но это не имѣетъ никакого отношенія къ проблемѣ добра и зла, возникновенію нравственнаго различенія и оцѣнки. Тутъ сознаніе направлено на явленіе вторичнаго, а не первичнаго порядка. Все, что говоритъ соціологія и соціальная психологія, относится къ міру послѣ грѣхопаденія и послѣ возникновенія добра и зла. Соціологія вращается вокругъ человѣческихъ мнѣній и оцѣнокъ, но ничего не знаетъ о той первореальности, вокругъ которой люди оцѣниваютъ, выражаютъ мнѣнія и сужденія. Личность въ своей глубинѣ ускользаетъ отъ соціологіи, соціологія имѣетъ дѣло съ коллективомъ. Марксъ учитъ, напр., что борьба классовъ мѣшаетъ организованной борьбѣ человѣка съ природой, т. е. раскрытію человѣческаго могущества. Борьба переносится въ отраженія, въ фиктивную сферу религіи, философіи, морали, искусства, въ сферу идеологіи. При этомъ самъ Марксъ произноситъ нравственныя оцѣнки и судъ. Онъ видитъ въ соціальномъ могуществѣ человѣка и въ его власти надъ природой верховную цѣнность. Но почему, откуда это взято? По его собственной теоріи это внушено ему обществомъ на извѣстной ступени его развитія, при извѣстной его структурѣ. Марксъ наивно пользуется категоріями добра и зла, но въ его сознаніи не возникаетъ вопроса о добрѣ и злѣ, о ихъ генезисѣ, генезисѣ самого добра и зла, а не человѣческихъ мнѣній о добрѣ и злѣ, объ источникѣ оцѣнокъ, о цѣнностяхъ, самихъ цѣнностяхъ. Соціологическая этика много можетъ дать для изученія извѣстной стадіи нравственнаго процесса человѣчества.

---

[1]) См. Edouard Westermark «The Origin and Developmant of Moral Idéas». Два тома.

Когда соціологи открываютъ, что соціальное единство опредѣляется тотемистическимъ единствомъ клана, а не кровной семьей, они справедливо ставятъ соціальное единство въ зависимость отъ первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій. Самое понятіе рода дѣлается болѣе сложнымъ, въ него входитъ не только элементъ крови, но и элементъ религіозной вѣры. Родство по тотему важнѣе родства по крови [1]). Но соціологія цѣликомъ ставитъ нравственное сознаніе въ зависимость отъ рода, хотя бы и болѣе сложно понятаго.

Все первобытное нравственное сознаніе человѣчества находится въ мистической власти рода. И человѣкъ принужденъ былъ вести героическую борьбу за освобожденіе отъ власти рода, отъ власти благословенія и проклятія рода. Пробужденіе личной нравственной отвѣтственности есть основной нравственный процессъ въ человѣчествѣ, который какъ разъ изымаетъ нравственный феноменъ изъ власти общества и изъ компетенціи соціологіи. Месть, самая древняя и исконная нравственная эмоція, общая у у человѣка съ животнымъ міромъ, имѣетъ родовой характеръ. Душа убитаго не будетъ имѣть покоя пока не отомстятъ за него. Кровавая месть есть нравственный долгъ. И съ величайшимъ трудомъ человѣку дается различеніе между отвѣтственностью личной и отвѣтственностью родовой. Проклятіе рода преслѣдовало древняго человѣка и въ немъ чувствовалось преломленіе въ природной языческой стихіи проклятія первороднаго грѣха. Древній человѣкъ ощущалъ первородный грѣхъ въ грѣхѣ родовомъ и въ немъ не пробуждалось еще сознаніе грѣха личнаго, отличнаго отъ грѣха первороднаго. Вся первобытная архаическая мораль человѣчества есть мораль соціально-родовая и слѣды ея не исчезли въ человѣчествѣ современномъ. Месть рода перешла къ государству. Смертная казнь есть переживаніе родовой мести. Первобытная родовая месть, которая была нравственнымъ актомъ по преимуществу, была направлена не на виновника, а на родственника виновника или на перваго попавшагося. Родовая месть и есть по преимуществу архаическая нравственная эмоція человѣчества. Трагедія Гамлета непонятна безъ нравственной эмоціи родовой мести. Различіе между личностью и родомъ, личностью и соціальнымъ коллективомъ устанавливается человѣкомъ черезъ величайшее духовное усиліе. Это различіе вновь исчезаетъ въ современномъ коммунизмѣ. И современный человѣкъ дѣлаетъ нравственно отвѣтственными семейства, классы, національности, профессіи, партіи, вѣрованія и съ трудомъ выдѣляетъ отвѣтственность чисто личную. И нужно сказать, что въ идеи родовой отвѣтственности есть зерно истины, оно заключается въ томъ, что всѣ

---

1) См. Durkheim «Les formes élémentaires de la vie réligieuse».

за всѣхъ отвѣтственны, что всѣ со всѣми связаны, что личность не есть существо изолированное. Античная трагедія неразрывно связана съ родовой виной и местью, съ карой за преступленіе безъ вины и по невѣденію. Такова прежде всего трагедія Эдипа. Фрейдъ придаетъ универсальное значеніе Эдипову комплексу и на этомъ строитъ цѣлую соціологію. Онъ видитъ преступленіе Эдипа въ основѣ всѣхъ человѣческихъ обществъ и первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій [1]). Фрейдъ является тутъ настоящимъ миѳотворцемъ. Но какъ не преувеличиваетъ онъ значеніе Эдипова комплекса, онъ все же прикасается въ этой точкѣ къ какой-то древней истинѣ. Соціологи бьются надъ разрѣшеніемъ проблемы древняго ужаса передъ кровосмѣшеніемъ и разрѣшить ее не могутъ. Страхъ кровосмѣшенія есть страхъ мистическій и связанъ съ мистикой рода. Веленія рода и его запреты воспринимались древнимъ человѣкомъ какъ веленія божества. Человѣкъ погруженъ въ великій круговоротъ природы и власть надъ нимъ природы, космическихъ стихій есть прежде всего власть рода. Носителемъ нравственнаго закона и оцѣнки является родъ, а не личность. Не возникаетъ вопроса о личной винѣ, потому что личность не является нравственнымъ субъектомъ и не ей принадлежитъ сужденіе и оцѣнка. Миѳъ объ Эдипѣ имѣетъ міровое значеніе, онъ отражаетъ борьбу древнихъ космическихъ началъ въ человѣкѣ — материнства и отечества. Все происходитъ тутъ не въ сознаніи, а въ безсознательномъ, и потому нѣтъ сознательной вины и отвѣтственности. Субъектомъ тутъ является родъ. Личность же является невиннымъ страдальцемъ. Личность, какъ нравственный субъектъ, еще не родилась. Только христіанство окончательно освобождаетъ личность отъ власти космическихъ силъ, отъ власти рода. Но этимъ самымъ христіанство дѣлаетъ нравственную жизнь личности независимой отъ рода, отъ коллектива. Если не стоять на родовой точки зрѣнія, то нужно признать предсуществованіе душъ. Душа не есть продуктъ родового процесса и не творится въ моментъ зачатія, а въ вѣчности, въ духовномъ мірѣ творится Богомъ. Тогда только человѣческая личность метафизически, онтологически незвисима не только отъ рода, но и отъ общества.

3. Полъ. Мужское и женское. Основной для антропологіи является проблема пола. Человѣкъ есть половое существо и половая полярность характеризуетъ человѣческую природу. Полъ совсѣмъ не есть функція человѣческаго организма, полъ есть свойство всего организма человѣка, каждой его клѣтки. Это показано Фрейдомъ. Это всегда говорилъ Розановъ. [2]) Человѣкъ есть не

---

[1]) См. изумительную книгу Фрейда «Totem und Tabu».

[2]) См. замѣчательную книгу Розанова «Въ мірѣ неяснаго и не рѣшеннаго».

только половое существо, но и существо бисексуальное, совмѣщающее въ себѣ мужской и женскій принципъ въ разной пропорціональности и нерѣдко въ жестокой борьбѣ. Мужчина, въ которомъ совсѣмъ бы отсутствовалъ женскій принципъ, былъ бы отвлеченнымъ существомъ, совершенно оторваннымъ отъ космической стихіи. Женщина, въ которой совсѣмъ бы отсутствовалъ мужской принципъ, не была бы личностью. Мужской принципъ и есть по преимуществу антропологическій и личный. Женскій же принципъ есть по преимуществу космическій и коллективный. Только соединеніе мужскаго антропологически-личнаго начала съ женскимъ космически-коллективнымъ началомъ создаетъ полноту человѣка. Это соединеніе осуществляется двояко—въ каждомъ мужчинѣ и въ каждой женщинѣ внутри ихъ бисексуальной,андрогинной природы и черезъ выходъ мужской природы въ другую женскую природу и женской въ другую мужскую природу. Въ падшемъ мірѣ происходитъ космическая борьба мужскаго и женскаго принципа, мужской и женскій принципъ ищетъ не только соединенія, но они и постоянно борятся другъ съ другомъ, какъ смертельные враги. Этимъ характеризуется полярность человѣческой природы. Баховенъ геніально раскрылъ борьбу мужскаго и женскаго принципа. [1]) Солнце у Баховена есть мужское начало. Мужское начало есть духъ. Solarismus тождественно Paternität. Луна есть муже-женственное посредствующее начало. Lunarische Tellurismus тождественно ehelische Gynockokratie. Земля есть женское начало. Это есть матерія, плоть въ мистическомъ смыслѣ слова. Материнство и матерія между собою связаны. Chtonische Tellurismus тождественно hetärische Gynockokratie.У Баховена раскрывается грандіозная космическая символика пола. Въ мірѣ происходитъ встрѣча, взаимодѣйствіе и борьба солнечнаго, мужского начала съ луннымъ муже-женственнымъ и съ женственнымъ началомъ земли. Въ зависимости отъ преобладанія того или иного начала смѣняются міровыя эпохи. Архаическая, первоначальная эпоха человѣчества по Баховену есть эпоха господства женскаго начала, матери-земли, боговъ подземныхъ, хтоническихъ. Баховенъ и открылъ древній матріархатъ. Главный предметъ его изслѣдованія есть первоначальная архаическая религія человѣчества. И съ ней связана его геніальная интуиція. Матріархату соотвѣтствуетъ коммунизмъ. Баховенъ, вышедшій изъ эпохи романтизма, одинъ изъ первыхъ открываетъ значеніе хтоническихъ подземныхъ боговъ. Это есть мистика матери-земли. Материнское начало есть истокъ, есть «откуда». Мужское начало есть «туда», цѣль. Мистическое чувство предшествуетъ нравственному. И это еще разъ доказываетъ, что носителемъ нравствен-

---

[1]) См. «Das Mutterrecht». Баховенъ имѣетъ основное значеніе для метафизики пола, не только для соціологіи.

наго начала является личность. Въ первобытномъ коммунизмѣ нѣтъ еще нравственной жизни. Но, когда говорятъ о Баховенѣ, забываютъ, что онъ былъ христіаниномъ.[1]) Для Баховена пробужденіе духа и личности, т. е. начала солнечнаго и мужского и побѣда его надъ исконнымъ господствомъ матріархата, надъ первобытнымъ космическимъ коммунизмомъ, надъ женской религіей земли и подземныхъ боговъ, есть положительный космическій процессъ. Побѣду личнаго духовнаго начала Баховенъ совсѣмъ не считаетъ декадансомъ, какъ считаетъ Клагесъ. Огромное значеніе Баховена для антропологіи и этики въ томъ, что онъ открываетъ значеніе архаическаго глубиннаго слоя, коллективнаго-подсознательнаго, значеніе инстинкта и крови для нравственной жизни. Между тѣмъ какъ большая часть этикъ этимъ совершенно не интересуется. Такимъ образомъ этика восходитъ къ космическимъ началамъ.

Комплексъ Эдипа, которому придаетъ такое универсальное значеніе Фрейдъ и психоаналитики, можно истолковать мистико-символически, въ свѣтѣ космической борьбы половъ. Мужское и женское начало, отечество и материнство ведутъ борьбу за преобладаніе. Миѳъ Эдипа есть одно изъ выраженій этой космической борьбы. При свѣтѣ дня, въ сознаніи Эдипъ есть невинный страдалецъ, но въ подсознательномъ онъ возсталъ противъ отца, противъ побѣждающаго мужского начала и хотѣлъ соединиться съ матерью, съ женственнымъ началомъ земли. Это есть миѳъ, всегда вѣдь заключающій въ себѣ глубокую реальность, о древней борьбѣ въ человѣкѣ за преобладаніе солнечнаго мужского начала и женственнаго начала земли. Человѣкъ съ трудомъ принимаетъ побѣду солнца надъ землей, духа надъ матеріей, мужского надъ женскимъ, личности надъ коллективомъ. Человѣкъ возсталъ противъ этого преобладанія логоса надъ материнскимъ лономъ и стремится возвратиться къ материнскому лону и соединиться съ нимъ. Это есть протестъ противъ отрыва отъ материнскаго лона, отъ земли, отъ первоисточника жизни. Трагедія Эдипа разыгрывается въ то время, когда мужское моральное сознаніе побѣдило и норма его господствуетъ въ обществѣ. Возстаніе противъ отца будетъ играть въ исторіи большую роль. Оно принимаетъ форму борьбу противъ власти, разума, нормы, закона. Въ человѣкѣ всегда будетъ тяготѣніе къ космической первостихіи, къ истокамъ творческой энергіи. Съ этимъ связана и борьба діонисова и аполлонова начала. Эта борьба не прекратилась и до нашего времени. Человѣкъ борется за личность, за овладеніе стихіи логосомъ, и онъ возстаетъ противъ границъ налагаемыхъ лич-

---

[1]) Любопытно, что Баховенъ былъ впервые оцѣненъ марксистами за его признаніе первобытнаго коммунизма .см. Fr. Engels. «Der Usprung der Familie, des Privateigentums und des Staates».

ностью, противъ безпредѣльной власти логоса, онъ хочетъ пріобщиться душѣ космоса, тому лону, изъ котораго онъ вышелъ. Въ человѣкѣ есть возстаніе противъ самого рожденія, какъ отрыва отъ материнскаго лона. Съ этимъ связано то, что Ранкъ называетъ трамвой рожденія [1]). Въ связи съ этимъ Фрейдъ говоритъ объ инстинктѣ смерти. Человѣкъ есть личность и космосъ, логосъ и земля, — мужское и женское. Пока человѣкъ существо половое, онъ не можетъ жить въ мірѣ и тармоніи. Антропологія мужская совершенно отличается отъ антропологіи женской, психологія мужская совершенно отличается отъ психологіи женской. Тутъ съ трудомъ возможно взаимное пониманіе, оно затруднено страшной и жестокой борьбой. И великій антропологическій миѳъ о человѣкѣ, на которомъ только и можно построить антропологическую метафизику, есть миѳъ объ андрогинѣ. Миѳъ этотъ выраженъ въ «Пирѣ» Платона, онъ занимаетъ центральное мѣсто въ геніальномъ гнозисѣ Я. Беме. Человѣкъ по своей идеѣ, по Божьему замыслу о немъ есть существо цѣльное, муже-женственнее, солярно-теллурическое ,логическое и стихійное. И лишь какъ существо цѣлостное онъ есть существо цѣломудренное, премудрое, софійное въ своей цѣлостной полнотѣ. Какъ существо половое, половинчатое, разорванное онъ есть существо не цѣломудренное, не премудрое, обреченное на дисгармонію, страстное влеченіе и неудовлетворенность. Первородный грѣхъ связанъ прежде всего съ половымъ разрывомъ, съ паденіемъ андрогина, съ паденіемъ человѣка, какъ существа цѣлостнаго, съ утерей человѣческой дѣвственности и образованіемъ дурной мужественности и дурной женственности. Это имѣетъ несоизмѣримыя послѣдствія для судьбы человѣка и міра, для нравственной жизни человѣка.

Въ мірѣ пораженномъ превороднымъ грѣхомъ накопляется подпольная, подсознательная половая энергія, которая производитъ взрывы и которую человѣкъ не можетъ побѣдить и преодолѣтъ. Энергія эта обладаетъ полярнымъ отталкиваніемъ и притяженіемъ. Полъ загнанный внутрь дѣлается опаснымъ, порождаетъ преступленія и безуміе. И великая задача человѣка всегда была въ томъ, чтобы энергію пола не уничтожить, а сублимировать. Человѣческая цивилизація, человѣческое сознаніе пытается наложить оковы на энергію пола, на полярность человѣческой природы. Но загнанная въ подсознаніе энергія пола готовитъ возстаніе и порождаетъ неврозы. Въ этомъ Фрейдъ совершенно правъ, хотя онъ и не понимаетъ метафизической и религіозной глубины проблемы. Правъ и Розановъ, правъ не въ своихъ рѣшеніяхъ, а въ своей проблематикѣ. Христіанская аскеза сдѣла-

---

1) См. чрезвычайно интересную книгу Otto Rank. «Le traumatisme de la naissance«.

ла героическія усилія побѣдить ужасъ и проклятіе пола въ человѣкѣ. На путяхъ ея были большія достиженія. Но сама проблема пола не была рѣшена. Ужасъ пола съ его взрывчатой энергіей никакими силами міра уничтожить нельзя и нельзя его игнорировать. Его пытались скрыть, его стыдились. Но полъ велъ посознательное существованіе и изъ скрытой глубины опредѣлялъ жизнь людей. Полъ есть источникъ жизни и источникъ смерти. Эросъ связанъ со смертью. Это понимаетъ и Фрейдъ. Величайшіе поэты и художники понимали связь любви и смерти. Полъ потому всеобъемлющъ по своему значенію, что онъ объясняетъ не только жизнь, но и смерть. Полъ, расколовшій андрогинный образъ человѣка, обрекаетъ человѣка на смерть, на дурную безконечность жизней и смертей. Любовь эротическая всегда несетъ съ собою смерть. Это геніально передано въ «Тристанѣ и Изольдѣ» Вагнера. И противъ этого безсильно и религіозное освященіе и религіозное ограниченіе Эроса. Человѣкъ есть существо больное, раненное, дисгармоническое прежде всего потому, что оно есть существо половое, т. е. разорванное, утерявшее цѣлостность и цѣломудріе. Сознаніе нашей эпохи стоитъ подъ знакомъ разоблаченія и познанія тайны пола въ человѣкѣ. Его нельзя больше скрывать. Не даромъ въ нашу эпоху появился Розановъ съ одной стороны, Фрейдъ съ другой. Проблема пола есть основная проблема философской антропологіи и она стоитъ въ центрѣ новой этики. Религія это всегда лучше понимала, чѣмъ философія и наука. Аскетика связана прежде всего съ поломъ. Ужасъ передъ поломъ есть ужасъ передъ жизнью и передъ смертью въ нашемъ грѣшномъ мірѣ, ужасъ отъ невозможности никуда отъ него укрыться. Ужасомъ пола и энергіей половой полярности поражено все существо человѣка, его мышленіе и его чувства, его творчество и его нравственное сознаніе не меньше, чѣмъ жизнь его организма. Человѣкъ низко падаетъ побѣжденный непросвѣтленной энергіей пола и онъ высоко поднимается, сублимируя эту энергію. Сосредоточенная энергія пола можетъ быть источникомъ творчества. Жертва эросомъ, направляя энергіи въ другую сторону, можетъ усилить творческую напряженность. Мы это видимъ въ трагической судьбѣ Киркегардта, который пожертвовалъ своей любовью и въ геніальномъ творчествѣ нашелъ компенсацію, и въ творчествѣ Ибсена. Съ проблемой пола связана проблема рожденія и творчества.

И для космологіи и для антропологіи чрезвычайно важно различеніе между рожденіемъ и творчествомъ. Символика рожденія и творчества имѣетъ огромное значеніе и для теологіи. Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца. Міръ творится Богомъ. Тутъ символы рожденія и творчества, взятые изъ процессовъ, совершающихся въ нашемъ мірѣ, примѣняются къ тайнѣ жизни Божественной. Рожденіе и творчество есть два принципіально различныхъ

процесса. Рожденіе происходитъ изъ природы, изъ утробы и оно предполагаетъ отдѣленіе части матеріи рождающаго рождающемуся. Творчество происходитъ изъ свободы, а не изъ утробы, и въ немъ никакая матерія творящимъ не передается творимому. Творчество есть творчество изъ ничего, т. е. изъ свободы, ибо свобода и есть ничто. Рожденіе же всегда происходитъ изъ чего-то. Въ творчествѣ всегда возникаетъ что-то небывшее, абсолютно новое, т. е. «ничто» дѣлается «что-то». Гегель по своему открывалъ ту истину, что для того чтобы въ мірѣ возможно было новое, становленіе, динамика необходимо небытіе, ничто. Въ рожденіи нѣтъ этой творческой новизны. Творчество человѣка подобно творчеству божественному. Божественное творчество совсѣмъ не нуждается въ матеріалѣ. Человѣкъ же въ своемъ творчествѣ нуждается въ матеріалѣ. Но эта нужда въ матеріалѣ не означаетъ, что человѣческое творчество не есть творчество изъ ничего. Скульпторъ высѣкаетъ статую изъ мрамора. Безъ матеріи, безъ мрамора онъ не можетъ творить. Такъ и во всякомъ творчествѣ человѣку нужна космическая матерія. Это и побуждаетъ говорить, что человѣческое творчество не есть творчество изъ ничего. Творческая мысль философа нуждается въ мірѣ, въ бытіи и безъ этой матеріи она виситъ въ пустотѣ. Но самый творческій замыселъ, самый первичный творческій актъ не зависитъ отъ матеріала, отъ матеріи. Творческій замыселъ, творческій актъ предполагаетъ свободу и изъ свободы возникаетъ. Не изъ мрамора же возникаетъ творческій замыселъ скульптора и онъ не можетъ цѣликомъ опредѣляться другими статуями или человѣческими тѣлами, которыя скульпторъ наблюдалъ и изучалъ. Въ оригинальное творческое созданіе всегда привходитъ элементъ свободы и это и есть то ничто, изъ котораго творится небывшее, новое. Философъ не можетъ творить философскую систему безъ бытія, безъ міра. Иначе онъ былъ бы Творцомъ міра, т. е. Богомъ. На это дерзнулъ Гегель. Но творческое познаніе философа не опредѣляется цѣликомъ даннымъ ему міромъ, Богомъ уже сотвореннымъ. Онъ привноситъ въ это познаніе элементъ изъ свободы, изъ ничто, и только потому въ его познаніи небывшее становится бывшимъ, возгорается свѣтъ изъ тьмы. Творческое познаніе всегда предполагаетъ не только сотворенный уже міръ, но и тьму небытія. Поэтому творческій актъ есть продолженіе міротворенія, соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ, отвѣтъ человѣка на призывъ Божій. А это предполагаетъ свободу, которая до бытія и прежде бытія.

Но есть граница человѣческаго творчества, которая указываетъ на основное различіе отъ творчества Божественнаго. Человѣкъ не можетъ творить живого существа, личность. Если бы человѣкъ могъ творить живыя существа, то эти живыя существа не были бы Божьимъ твореніемъ и не имѣли бы въ себѣ образа и подобія Божьяго. Если бы личность могла быть сотворена че-

ловѣкомъ, то она не была бы Божьей идей, Божьимъ замысломъ, т. е. не была бы личностью. Для личности совсѣмъ не переносима мысль, что она есть не Божье, а человѣческое твореніе. Человѣческое существо, человѣческая личность творится Богомъ, въ вѣчности, во времени же человѣческое существо рождается отъ человѣка. И рождаетъ человѣкъ изъ материнскаго лона, которое предназначено къ рожденію, а не къ творчеству. Мать, какъ и земля, рождаетъ, а не творитъ. Но и для рожденія она нуждается въ оплодотвореніи мужскимъ началомъ. Двѣ истины можно утверждать о личности: личность есть принципъ творчества, а не рожденія, а сама личность не есть продуктъ рожденія, рода, а продуктъ Божьяго творчества, Божьяго, а не человѣческаго. Мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее. Но и въ рожденіи и въ творчествѣ мужское и женское начало не могутъ быть изолированы и предполагаютъ взаимодѣйствіе и восполненіе одного другимъ. Женщина вдохновляетъ мужчину къ творчеству. И черезъ творчество и черезъ рожденіе человѣкъ стремится къ андрогинной цѣлостности, хотя и никогда не достигаетъ ее въ земномъ природномъ планѣ. Вѣчно-материнское начало есть не только рождающее половое начало, но есть также начало заботы, охраненія, попеченія, безъ которыхъ міръ погибъ бы. Женщина-мать не только рождаетъ живыя существа, она можетъ и не рождать живыхъ существъ, она также излучаетъ благую, теплую энергію, окутываетъ ею живыя существа, безпомощныя, зябнущія, выброшенныя въ страшный, чуждый міръ. Это очень чувствуется въ культѣ Божьей Матери. Покровъ Божьей Матери — въ этомъ очень большая глубина. Женское материнское начало, какъ начало рождающее, остается въ силѣ и тогда, когда не происходитъ рожденія. Рождающая энергія трансформируется и сублимируется. Архаическая, яростная половая стихія, мужская и женская, бушуетъ въ человѣкѣ, она не побѣждается цивилизаціей, а лишь загоняются въ безсознательное. Но эта половая стихія можетъ быть побѣждена и сублимирована. Энергія пола изъ рождающей можетъ переходить въ творящую и дѣлаться творческой духовной силой. Творчество очень связано съ поломъ. Безполость дѣлаетъ человѣка безплоднымъ. Безполое существо не только не можетъ рождать, но не можетъ и творить. И нравственная задача жизни заключается не въ томъ, чтобы истребить и уничтожить половую энергію, а въ томъ, чтобы ее сублимировать и превратить въ энергію творящую цѣнности. Любовь эротическая принадлежитъ къ такимъ цѣнностямъ. Человѣкъ есть существо рождающее и творящее потому, что онъ есть существо половое и разорванное, неполное и ущербное, стремящееся къ полнотѣ и цѣльности, къ андрогинному образу. Другая основная проблема антропологіи есть проблема сознательнаго и безсознательнаго.

4. *Сознательное и безсознательное.* Долгое время психологія была одной изъ самыхъ скучныхъ и безплодныхъ наукъ. Она изслѣдовала отвлеченные душевные элементы, преимущественно процессы познавательные, а конкретный индивидуальный человѣкъ для нея не существовалъ. Ассоціативная англійская психологія ничего не дала для пониманія души человѣка. Немного лучше была психологія Вундта, но и ея пути были безплодны и пустынны. Не былъ найденъ рычагъ, которымъ можно было бы сдвинуть съ мертвой точки изслѣдованія душевной жизни. Новое слово тутъ было сказано не психологіей, а психопатологіей, открытіемъ безсознательнаго или подсознательнаго. И раньше говорили о безсознательномъ, но придавали ему характеръ біологической, матеріально-физіологической основы душевной жизни [1]). У Э. Гартмана ученіе о безсознательномъ было метафизической системой. Настоящими основателями живой и конкретной психологіи нужно считать П. Жанэ, Фрейда, Адлера, Юнга, Бодуэна [2]). И работы ихъ имѣютъ неоцѣнимое значеніе для философской антропологіи. Они пытаются примѣнить научные методы къ изслѣдованію тайнъ душевной жизни. До нихъ психологическія или антропологическія открытія дѣлали или великіе художники, или мыслители такого типа, какъ Паскаль и Ла Рошфуко, Киркегардтъ и Ницше. И лишь очень немногіе философы сдѣлали что-нибудь для психологіи. Можно назвать имена Равессона [3]), Бергсона, Джемса, М. Шелера. Совершенно понятно, почему психопатологія вывела психологію на новый путь. Ошибочно было предположеніе старой психологіи, что человѣкъ есть существо здоровое, по преимуществу сознательное и интеллектуальное и что въ такомъ качествѣ его нужно изучать. Человѣкъ есть существо больное, съ сильной подсознательной жизнью и потому психопатологіи принадлежитъ рѣшающее о немъ слово, хотя и не самое послѣднее. И это открытіе психопатологіи вполнѣ согласуется съ христіанскимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ. Человѣческая душа раздвоена, въ ней происходитъ мучительное противоборство противоположныхъ элементовъ. Въ современномъ человѣкѣ, котораго наблюдаетъ и изучаетъ психологія, есть не только современное сознаніе и современный строй души, въ немъ есть также древній архаическій человѣкъ, есть дитя съ инфантильными инстинктами, есть неврастеникъ и сумасшедшій. И это столкновеніе современной души и современнаго сознанія съ архаическими, инфантильными и патологическими элементами создаетъ

---

1) См. напр. Рибо «La psychologie des sentiments». Свободная работа о безсонательномъ дана въ книгѣ Dwelsheuvers «L'Inconsient».

2) Для психологіи народовъ и культуръ особенное значеніе имѣетъ Кейзерлингъ. См. его «Das Spektrum Europas».

3) См. замѣчательную книгу Равессона «L'Habitude». Очень интересно его различеніе между усиліемъ и страстью.

необычайную сложность человѣческой души, съ трудомъ поддающуюся изслѣдованію старыми психологическими методами. Человѣкъ не только обманываетъ другихъ, но обманываетъ и самого себя. Человѣкъ сплошь и рядомъ самъ не знаетъ, что съ нимъ происходитъ, и ложно истолковываетъ происходящее и для себя и для другихъ. Жизнь подсознательнаго или безсознательнаго совершенно ускользала отъ старой психологіи, она принимала на вѣру показанія сознанія. И вотъ для новой психологіи и психологической антропологіи основнымъ является различеніе въ человѣческой душѣ сознанія и подсознательнаго. Болѣзнь человѣческой души опредѣляется конфликтомъ сознанія и подсознательнаго. Роль подсознательнаго геніально раскрывалъ Достоевскій, упреждавшій научныя открытія, раскрывалъ Ницше въ своихъ попыткахъ понять генеологію морали, но старая психологія была тутъ безсильна и слѣпа. Человѣкъ защищается отъ хаоса своего подсознательнаго цензурой сознанія. И эта цензура была такъ строга, что человѣкъ потерялъ способность изслѣдовать и понимать свое подсознательное. Онъ пережилъ длительный періодъ диктатуры сознанія. Человѣкъ есть существо страстное и легко опрокидывающееся и проваливающееся въ бездну. И онъ принужденъ сознаніемъ защищаться отъ бездны подсознательнаго. Корни человѣческаго существа уходятъ въ добытійственную бездну, въ бездонную, меоническую свободу, и въ борьбѣ за личность, за Божью идею, человѣкъ долженъ былъ вырабатывать сознаніе съ его границами, освѣщать тьму, проводить черезъ цензуру сознанія подсознательныя влеченія и инстинкты. Въ человѣкѣ есть демоническое начало, потому что въ немъ есть бездна, есть бездонная свобода, и человѣкъ можетъ эту бездну предпочесть Богу.

Очень трудно опредѣлить, что такое подсознательное и безсознательное. Всякое опредѣленіе тутъ недостаточно и мы имѣемъ тутъ дѣло съ пограничнымъ понятіемъ [1]). Сознаніе есть интуитивный актъ человѣческаго «я» относительно самого себя, послѣ котораго пережитое входитъ въ память, и вмѣстѣ съ тѣмъ различеніе «я» отъ «не я», отъ окружающаго міра. Сознаніе есть единство «я» и различіе его отъ «не я». Сознаніе не тождественно съ знаніемъ или узнаннымъ, но оно всегда означаетъ соотношеніе съ логическимъ началомъ, возвышающимся надъ замкнутымъ въ себѣ душевнымъ міромъ. «Я» сознаетъ себя лишь черезъ то, что выше «я». Сознаніе лично и вырабатываетъ личность, но оно также соборно, сверхлично, соціально въ метафизическомъ смыслѣ слова. Сознаніе по природѣ своей противоположно солипсизму, оно есть *со*-знаніе, т.-е. предполагаетъ взаимодѣйствіе нѣ-

---

[1]) Юнгъ опредѣляетъ безсознательное, какъ «всѣ тѣ психическія содержанія и процессы, которыя не сознаются, т. е. которые не отнесены воспріемлемымъ образомъ къ нашему «я». См. его книгу «Психологическіе типы». Это опредѣленіе представляетъ собой тавтологію.

сколькихъ и многихъ душъ. Если бы въ мірѣ существовала только одна душа, то сознанія не было бы. Сознаніе возникаетъ отъ встрѣчи и взаимодѣйствія душъ, оно порождено потребностью различенія и вмѣстѣ съ тѣмъ единенія и взаимнаго пониманія, т.-е. генезисъ сознанія соціаленъ въ метафизическомъ смыслѣ слова. Цензура сознанія есть цензура соціальная. И сознаніе въ этомъ смыслѣ играетъ и положительную и отрицательную роль въ выработкѣ человѣка, человѣческой личности. Сознаніе совершаетъ большую работу относительно безликаго посознательнаго, но оно склонно отрицать возможность сверхсознанія и закрывать путь къ сверхсознательному. Сознаніе сплошь и рядомъ не просвѣтляетъ, не преображаетъ, не сублимируетъ подсознательное, а утѣсняетъ, вытѣсняетъ внутрь и этимъ порождаетъ безконечные конфликты въ человѣческой душѣ. Это и открываетъ школа Фрейда, которая объясняетъ неврозъ и психическія заболѣванія конфликтомъ сознанія и безсознательнаго. Въ подсознательномъ человѣческой души есть травмы и пораненія съ ранняго дѣтства и сознаніе не столько излѣчиваетъ раны, сколько прикрываетъ ихъ. Человѣкъ перестаетъ понимать, что его мучитъ. Соціальное сознаніе, торжествующее въ цивилизаціяхъ, требуетъ отъ человѣка чтобы онъ вытѣснилъ происходящее въ глубинахъ подсознательнаго, изгналъ изъ своей памяти, согласовалъ съ требованіями цензуры сознанія. Обратившись къ изученію подсознательнаго мы находимъ тамъ — libido, съ рожденія присущее человѣку и неудовлетворенное половое влеченіе, находимъ постоянно терпящее пораженіе въ жизни стремленіе къ преобладанію и власти, находимъ ressentiment, больное самолюбіе, всю жизнь получающее уколы, порождающее обиду и зависть. Человѣкъ боленъ, потому, что онъ не можетъ вынести, что онъ живетъ не такъ, какъ ему хотѣлось бы, не въ той средѣ, не съ такими людьми, не въ тѣхъ направленіяхъ, которыя совпадаютъ съ его подсознательными влеченіями. Человѣкъ сплошь и рядомъ вымещаетъ на невинныхъ людяхъ то, что жизнь его не удалось такъ, какъ бы онъ хотѣлъ, что подсознательное его влеченіе не реализовалось и оказалось вытѣсненнымъ. Вытѣсненныя изъ сознанія подсознательныя влеченія и дѣлаютъ человѣка больнымъ и раздвоеннымъ. Фрейдъ придаетъ libido центральное и всеобъемлющее значеніе и строитъ ложную пансексуалистическую метафизику. Но основная идея его геніальна и методъ его плодотворенъ. Еще большая психологическая правда есть въ ученіи Адлера объ инстинктѣ власти, господства и преобладанія и невозможности человѣку примириться съ унижающимъ и подавляющимъ его положеніемъ [1]). Человѣкъ компенсируетъ себя за пораженіе, которое онъ претерпѣлъ.

---

[1]) Адлеръ самый замѣчательный психологъ нашего времени. См. его «Le tempérament nerveux».

Онъ защищается при помощи неврозовъ. У Ла Рошфуко были уже прозрѣнія, которыя обосновываетъ Адлеръ. Первичныя влеченія подсознательнаго, влеченія половое и влеченіе къ преобладанію и господству обладаютъ способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными. Въ сознанію человѣка мы встрѣчаемся съ ложнымъ истолкованіемъ жизни безсознательнаго и ложь эту не такъ легко разоблачить. Но Фрейдъ несомнѣнно преувеличиваетъ цѣлительную силу сознанія. Новая психологія требуетъ интуитивнаго проникновенія и исключительнаго вниманія къ изученію индивидуальности и характера. Новая психологія и психопаталогія открываютъ глубокій, ирраціональный слой въ человѣческой душѣ, скрытый отъ сознанія. Она преодолѣваетъ отвлеченность старой психологіи. Вслѣдъ за Достоевскимъ, Киркегардтомъ и Ницше современная психологія открываетъ, что человѣкъ есть существо, мучающее себя и другихъ, что ему свойственъ мазохизмъ и садизмъ. Только новая психологія можетъ установить существованіе различныхъ психологическихъ типовъ. Характеріологія только теперь стала возможной [1]).

Юнгъ, психологъ исключительно талантливый и во многомъ болѣе правый, чѣмъ Фрейдъ, устанавливаетъ два типа — интервертированный, обращенный внутрь и экстравертированный, обращенный во внѣ [2]). Эта классификація довольно искусственна и приводитъ къ натяжкамъ. Гораздо существеннѣе и первичнѣе установка двухъ типовъ, родственныхъ двумъ типамъ Юнга, но не вполнѣ совпадающихъ съ его классификаціей. Есть типъ людей, находящихся въ гармоніи съ окружающей средой, хотя эта гармонія и относительная, и находящихся въ постоянной дисгармоніей съ окружающей средой, хотя эта дисгармонія и не абсолютная. Грѣховный человѣкъ есть вообще существо дисгармоническое, но степень этой дисгармоніи и характеръ ея можетъ быть разнымъ. Человѣкъ можетъ быть въ сравнительной гармоніи съ окружающимъ міромъ не потому, что онъ менѣе грѣховенъ и лучше, а потому, что въ немъ менѣе пробудилась духовная жизнь и онъ менѣе тоскуетъ по иной жизни, что онъ слишкомъ закрытъ въ извѣстномъ кругу и подавленъ окружающимъ міромъ до совершеннаго довольства имъ. Люди дисгармоническаго темперамента нерѣдко бываютъ людьми болѣе внутренними и углубленными и ихъ меланхолическій темпераментъ свидѣтельствуетъ о ихъ тоскѣ по иной жизни, инымъ мірамъ. Но дисгармоническіе съ окружающимъ міромъ бываютъ часто неспособными къ активности, къ дѣйствію, къ реализаціи, антисоціальными. Дисгармо-

---

1) См. Fr. Seifert «Charakterologie» въ «Handbuch der Philosophie». 1929.

2) См. Юнгъ. «Психологическіе типы».

ничность можетъ свидѣтельствовать о глубинѣ, а можетъ свидѣтельствовать и о ressentiment. Гармоничность и дисгармоничность связаны съ соотношеніемъ сознательнаго и безсознательнаго въ человѣкѣ. Конфликтъ цивилизованнаго и соціалированнаго человѣка съ своимъ подсознательнымъ есть основной конфликтъ, порождающій неисчислимыя послѣдствія. И если человѣкъ находится въ гармоніи съ нормами и законами цивилизаціи и соціальности, если онъ даже самъ ихъ создаетъ и поддерживаетъ, то это еще не значитъ, что эта норма и законъ овладѣли его безсознательнымъ. Онъ можетъ компенсировать себя разными способами и даже можетъ вносить въ свое охраненіе и поддержаніе законовъ и нормъ влеченіе къ тиранству, къ сексуальному наслажденію въ жестокости и мучительствѣ. Типъ законника можетъ быть настоящимъ садистомъ. Охранители закона и столпы общества обыкновенно разныя требованія предъявляютъ къ себѣ и другимъ. Основное печальное открытіе, которое сдѣлала современная психологія и психопатологія, есть открытіе непрямоты и неправдивости человѣка не только въ отношеніи другихъ, но и въ отношеніи къ самому себѣ. Это и есть настоящее изобличеніе человѣческаго подполья, грѣховной бездны въ человѣкѣ, крушеніе всѣхъ возвышенныхъ иллюзій. Человѣкъ очень часто примыкаетъ къ тому или иному идеологическому направленію совсѣмъ не по прямымъ, чистымъ и безкорыстнымъ мотивамъ, слишкомъ часто въ этомъ можно найти какое нибудь ressentiment, неудачи въ жизни, счеты съ собой или другими. Онъ дѣлается злобнымъ и насильническимъ реакціонеромъ или коммунистомъ, потому что пережилъ уколы самолюбія или неудачи, пережилъ, напр., нераздѣленную любовь, убѣдился въ своей бездарности или имѣетъ унижающее его физическое уродство. Какъ совершенно вѣрно учитъ Адлеръ, человѣкъ всегда стремится себя компенсировать и, переживъ чувство слабости и униженія, въ чемъ-то другомъ получить преобладаніе [1]). То, что дѣлаютъ Фрейдъ и Адлеръ новыми научными методами, выработанными психопатологіей и невропатологіей, аналогично тому, что дѣлаетъ Марксъ въ одномъ смыслѣ, Ницше въ другомъ. Это есть срываніе покрововъ, изобличеніе иллюзій и обмановъ. Марксъ это дѣлалъ въ своемъ матеріалистическомъ пониманіи исторіи и изобличеніи идеологій, Ницше въ своемъ пониманіи генезиса морали и изобличеніи «добрыхъ». Можно было бы сказать, что человѣкъ существо искренне неискреннее, обманывающее себя и другихъ. И наиболѣе интересно то, что онъ обманываетъ себя и неискрененъ съ самимъ собой. Это мы постоянно наблюдаемъ въ жизни семействъ, гдѣ всякаго рода безсознательныя состоянія ревности, зависти, обиды, властолюбія и жажды господства въ

---

[1]) См. Адлеръ «Le tempérament nerveux».

сознательныхъ отношеніяхъ, словахъ и поступкахъ выражаются неискренне и лживо, ищутъ фиктивныхъ поводовъ и отводовъ, прикрываются внѣшне совсѣмъ не тѣмъ, что есть внутри. Человѣческая душа больна, личность человѣческая постоянно подвергается процессамъ распада отъ напора того, что находится въ безсознательномъ, и человѣкъ хочетъ скрыть свою болѣзнь и происходящее въ немъ распаденіе. Безсознательные сексуальные инстинкты выражаются въ сознаніи въ самыхъ неожиданныхъ и несоотвѣтственныхъ формахъ.

Научная психологія и психопатологія, какъ и соціологія, безсильна отстоять достоинство человѣка, открыть въ немъ образъ и подобіе Божье, онѣ имѣютъ дѣло не столько съ личностью, сколько съ неличнымъ, съ распадомъ личности, съ Es (Фрейдъ), съ Man (Гейдеггеръ) [1]). Психопатологія и психологія знаютъ безсознательное въ низшихъ его формахъ и сознаніе, но не знаютъ сверхсознательнаго и даже не различаютъ между подсознательнымъ и сверхсознательнымъ [2]). Такъ приходятъ къ пониманію психической структуры исключительно, какъ аппарата защиты. Структура души вырабатывается вслѣдствіи условій жизни, затрудняющихъ удовлетвореніе влеченій и нуждъ. Человѣкъ создаетъ фикціи, чтобы ощущать мощь и преобладаніе, онъ компенсируетъ свою слабость (Адлеръ). Фрейдъ открываетъ бездну грѣховныхъ влеченій въ человѣкѣ, но души человѣческой онъ не видитъ. Психоанализъ обращается съ душевной жизнью человѣка такъ, какъ будто бы самой души и не существуетъ. Это есть тоже психологія безъ души. Образъ Божій въ человѣкѣ совершенно затемненъ и закрытъ, его не видно за тьмой безсознательнаго и за ложью сознанія. Непонятно откуда берется свѣтлое сознаніе самихъ психоаналитиковъ. Современное психологичсекое знаніе есть горькое и пессимистическое и не случайно Фрейдъ пришелъ къ метафизикѣ смерти. Совершенно также не видѣлъ человѣка, личности К. Марксъ. Психологія открываетъ, что человѣкъ есть больное существо, но не понимаетъ, что онъ раненъ грѣхомъ. Психологія христіанская тоже видитъ въ человѣкѣ бездну тьмы, грѣха и зла, но она понимаетъ источникъ этого и потому не отрицаетъ образа и подобія Божьяго въ человѣкѣ. Психоанализъ вызываетъ двойственное къ себѣ отношеніе. Съ одной стороны съ нимъ связаны великія научныя открытія и новая эра въ психологіи и антропологіи. Психоанализъ проливаетъ свѣтъ на источникъ душевныхъ и нервныхъ заболѣваній человѣка. Школа Фрейда подтверждаетъ ту истину, которую когда-то философски высказалъ Вл. Соловьевъ: человѣкъ сходитъ съ ума, жертвуетъ интеллектомъ вслѣдствіе невозможности разрѣшить нравственныя кон-

---

1) См. Гейдеггеръ «Sein und Zeit».

2) Это отмѣчаетъ Двельгауеръ въ книгѣ «L'inconscient» См. книгу P. Janet. «L'automatisme psychologique».

фликты и задачи жизни. Кончился періодъ интеллектуалистической психологіи сознательнаго, которая идетъ отъ Декарта. Конфликтъ между сознаніемъ и безсознательнымъ есть величайшее открытіе школы Фрейда, которое остается въ силѣ, если и не раздѣлять пансексуализма Фрейда. Школа эта обращаетъ вниманіе на символику, которой полна наша жизнь и изслѣдуетъ ее [1]). Жизнь безсознательнаго отражается символически въ сознаніи и нужно раскрыть эту символику. Большое значеніе методъ психоанализа имѣетъ также для соціологіи, исторіи культуры и изслѣдованія миѳовъ. Особенно Юнгъ настаиваетъ на существованіи коллективнаго безсознательнаго наряду съ безсознательнымъ индивидуальнымъ. [2]) Коллективное безсознательное обнаруживаетъ существованіе архаическаго слоя въ человѣкѣ. Душа человѣческая терзается и болѣетъ отъ атавистическихъ, ложныхъ нравственныхъ идей, отъ деспотіи общества, унаслѣдованной отъ древнихъ временъ. Миѳъ коренится въ коллективномъ безсознательномъ. Это основная идея Юнга. Тутъ высказывается идея, глубины которой самъ Юнгъ не понималъ. Но психоанализъ не можетъ претендовать быть метафизикой жизни. Послѣднія вещи отъ него ускользаютъ. И психоанализъ, какъ практика, имѣетъ стороны отрицательныя и вредныя. Психоанализъ, какъ методъ леченія, сосредоточиваетъ на половой жизни, вмѣсто того, чтобы отвлекать отъ нея, онъ потрошитъ и разлагаетъ душу на элементы и претендуетъ замѣнить собой исповѣдь. Но онъ не знаетъ тайны отпущенія грѣховъ и просвѣтленія души. Психоанализъ морализируетъ и обличаетъ грѣхъ, не зная, что такое грѣхъ и откуда онъ. Самъ Фрейдъ очень преувеличиваетъ незнаніе человѣкомъ своего безсознательнаго. Человѣкъ знаетъ, что онъ существо падшее и грѣховное, и онъ знаетъ это съ особенной силой, когда сознаетъ себя Божьимъ твореніемъ и Божьей идеей. Главная оригинальность Фрейда въ томъ, что онъ открываетъ и злую роль сознанія, въ частности сознанія нравственнаго.

Ошибочна оптимистическая и интелектуалистическая психологія томизма, согласно которой человѣкъ есть существо, стремящееся къ блаженству и любящее себя. Это есть эвдемонистическая психологія, которая сейчасъ не выдерживаетъ критики. Достоевскій геніально показалъ, что человѣкъ есть существо ирраціональное и стремящееся къ страданію, а не непремѣнно къ счастью. И это подтверждается современной психологіей и психопатологіей. Мазохизмъ и садизмъ глубоко присущи человѣческой природѣ. Человѣкъ есть существо мучащее себя и другихъ и испытывающее отъ этого мученія наслажденіе. Человѣкъ совсѣмъ

---

[1]) Въ этомъ отношеніи особенно интересенъ Юнгъ.

[2]) См. его «Wandlungen und Symbolen der Libido». Для коллективнаго безсознательнаго важна книга Le Bon «La psychologie des Foules».

не стремится къ счастью. Такое стремленіе было бы безпредметнымъ и безсодержательнымъ. Человѣкъ стремится къ предметнымъ благамъ и цѣнностямъ, обладаніе которыми можетъ дать счастье и блаженство, но само счастье и блаженство не можетъ быть сознательной цѣлью. Когда философъ или ученый открываетъ истину, то онъ стремится къ самой истинѣ, а не къ счастью, хотя открытіе истины можетъ дать счастье. Когда любящій стремится къ соединенію съ любимой женщиной, то онъ стремится совсѣмъ не къ наслажденію и счастью, а къ обладанію этой женщиной, которое представляется ему цѣнностью и благомъ, счастье же и наслажденіе можетъ быть лишь послѣдствіемъ этого обладанія, какъ впрочемъ можетъ быть и страданіе, и мученіе и даже въ большинствѣ случаевъ такъ бываетъ. Слово «счастье» — самое безсодержательное и ничего не значущее изъ человѣческихъ словъ. Никакого критерія и мѣрила счастья не существуетъ и никакого сравненія не можетъ быть счастья одного человѣка со счастьемъ другого. Также не вѣрно, что человѣкъ есть всегда и прежде всего существо любящее себя. Человѣкъ есть существо эгоцентрическое и эгоистическое, но это не значитъ, что онъ любитъ себя. Человѣкъ сплошь и рядомъ совсѣмъ не любитъ себя, даже питаетъ къ себѣ отвращеніе. И когда человѣкъ не любитъ себя, то никому не можетъ этого простить, вымещаетъ на другихъ горькое чувство отъ себя. Самые злобные люди, — это люди, которыя себя не любятъ. Люди же, которые себя любятъ, нравятся себѣ, обыкновенно бываютъ добрѣе, снисходительнѣе къ другимъ людямъ. Это одинъ изъ психологическихъ и нравственныхъ парадоксовъ. Можно быть черствымъ и безсердечнымъ эгоистомъ и не любить себя, не нравиться себѣ, даже вызывать въ себѣ отвращеніе. Одинъ изъ источниковъ человѣческаго страданія заложенъ въ томъ, что человѣкъ не нравится себѣ, вызываетъ къ себѣ отвращеніе, не можетъ полюбить себя. Между тѣмъ, какъ есть должная, Богомъ назначенная любовь человѣка къ себя, какъ Божьей твари, любовь въ себѣ къ образу и подобію Божьему. Нужно любить ближняго, какъ самого себя. Значитъ нужно и самого себя любить, почитать въ себѣ образъ Божій. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помѣшательству ставящему себя въ центрѣ вселенной. Нелюбовь къ себѣ, недостаточное почитаніе въ себѣ образа Божьяго, Божьяго творенія, дѣлаетъ человѣка существомъ развоеннымъ, вѣчно рефлектирующимъ, накопляетъ въ человѣкѣ подпольныя состоянія. Самые самолюбивые люди — это люди не любящіе себя. Св. Ѳома Аквинатъ считаетъ человѣка существомъ здоровымъ и очень преуменьшаетъ послѣдствія первороднаго грѣха. Его философія есть одинъ изъ источниковъ оптимистическаго натурализма. Между тѣмъ какъ человѣкъ есть существо больное и ищущее исцѣленія. Человѣкъ есть существо принципіально раздвоенное, совмѣщаю-

щее противоположности, любовь и ненависть, чистоту и нечистоту, сосредоточенность и разсѣянность и т. п. Человѣкъ есть синтезъ времени и вѣчности (опредѣленіе Киркегардта), но синтезъ колеблющійся, то устремляющійся къ вѣчности, то попадающій во власть времени. Поэтому не вѣрна ни психологія св. Ѳомы Аквината, ни психологія Декарта.

Человѣкъ, хотя и обладаетъ разумомъ, но есть существо ирраціональное и потому такъ важна психологія ирраціональнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ есть существо устремленное къ высшимъ цѣнностямъ и благамъ, къ высшему, божественному бытію. Поэтому психологія, открывая въ человѣкѣ бездну тьмы, противорѣчіе и муку, должна также открывать въ человѣкѣ образъ и подобіе Божье и творца цѣнностей. Въ безсознательномъ есть автоматизмъ, есть низшее безсознательное или подсознательное въ собственномъ смыслѣ [1]). Но въ безсознательномъ же лежатъ и источники творчества человѣка, творческаго вдохновенія и экстаза. Творческій замыселъ и вдохновеніе, творческая интуиція всегда имѣетъ свою первооснову въ безсознательномъ или сверхсознательномъ. Творческій процессъ въ сознаніи всегда уже вторичный и охлажденный. Способность воображенія есть источникъ всякаго творчества. Богъ сотворилъ міръ черезъ воображеніе. И воображеніе къ Богѣ имѣетъ абсолютную онтологическую силу. Роль воображенія въ духовной и нравственной жизни человѣчества безмѣрна. Существуетъ магія воображенія. Воображеніе магически творитъ реальности. Безъ воображенія нельзя не только создать художественное произведеніе, но нельзя сдѣлать научное или техническое открытіе, нельзя выработать плана устроенія хозяйственной или государственно-правовой жизни. Но воображеніе возникаетъ изъ нѣдръ безсознательнаго, изъ бездонной свободы. Воображеніе не есть только подражаніе предвѣчно сущимъ прообразамъ, какъ истолковываетъ его всякій платонизмъ, воображеніе есть созданіе образа небывшаго изъ нѣдръ небытія, изъ темной потенціи. Это приводитъ насъ къ тому, что безсознательное имѣетъ двоякое значеніе въ человѣческой жизни. Оно источникъ болѣзней человѣка, его конфликта съ сознаніемъ и оно же источникъ творчества, человѣческаго вдохновенія, человѣческой силы воображенія. Въ человѣческомъ творчествѣ надо различать два момента, двѣ стороны. Есть внутренній творческій замыселъ, возникаетъ изъ тьмы творческій образъ, первичная творческая интуиція. Это и есть глубина творчества, уходящая въ нѣдра безсознательнаго. Но творческій актъ есть также реализація творческаго замысла, воплощеніе творческаго образа, разворачиваніе творческой интуиціи въ тяжести нашего грѣховнаго міра. Внутренній творческій актъ есть горѣніе духа. Внѣшній творче-

---

1) См. **P. Janet** «L'automatisme psychique».

скій актъ, подчиненный нормамъ и законамъ, есть уже охлажденіе. Когда пишется философская или научная книга или художественное произведеніе, создается статуя и принимаетъ окончательную форму симфонія, когда строится машина или организуется хозяйственное или правовое учрежденіе, даже когда организуется жизнь церкви на землѣ съ ея канонами, творческій актъ охлаждается, огонь потухаетъ, творецъ притягивается къ землѣ, внизъ. Творецъ не можетъ улетѣть на небо, онъ долженъ нисходить на землю въ реализаціи творческаго акта. Въ этомъ трагедія творчества. Всѣ продукты творчества не сотвѣтствуютъ творческимъ замысламъ и не удовлетворяютъ. Въ этомъ горечь творчества. И это также есть одинъ изъ конфликтовъ безсознательнаго съ сознаніемъ. Сознаніе насилуетъ безсознательное творчество и искажаетъ его результаты. И съ особенной силой это можно видѣть въ творчествѣ моральномъ, въ нравственныхъ актахъ человѣка.

Современная психопатологія видитъ источники нервныхъ и душевныхъ заболѣваній въ непреодолимыхъ нравственныхъ конфликтахъ, порожденныхъ насиліемъ надъ безсознательнымъ. Нравственное сознаніе, черезъ которое общество диктуетъ свою волю индивидууму, сталкивается съ глубокими и древними инстинктами человѣка, скрытыми въ подсознательномъ. И человѣкъ падаетъ въ безсиліи разрѣшать нравственныя противорѣчія. Нужно признать аксіомой, что законъ безсиленъ измѣнить человѣческую природу и не можетъ разрѣшить никакой индивидуальной нравственной задачи. Самая большая трудность нравственныхъ конфликтовъ жизни заключается совсѣмъ не въ столкновеніи яснаго добра съ яснымъ зломъ, а въ отсутствіи одного, закономъ даннаго, нравственно-должнаго выхода, въ неизбѣжности каждый разъ совершать индивидуальный творческій актъ. Всегда оказывается нѣсколько путей добра и надо выбрать между ними. Періодически и въ исторіи и въ жизни индивидуальной происходитъ возстаніе діонисическихъ силъ жизни противъ законовъ цивилизаціи и общества. И мы не можемъ сказать, что это возстаніе всегда есть зло. Безъ него жизнь закостенѣла бы. Человѣкъ въ сущности не замѣчаетъ, что онъ живетъ въ безуміи, которое лишь внѣшне прикрыто. Человѣческое сознаніе находится между двумя безднами, верхней и нижней, между сверхсознаніемъ и подсознаніемъ. Отсюда нравственная раздвоенность человѣка, такъ геніально изображенная Достоевскимъ, двоеніе личности. У Пруста это двоеніе изображено внѣ конфликта добра и зла [1]). Нравственное сознаніе, формулирующее законы и нормы, сталкивается не только съ инстинктомъ, съ подсознательнымъ,

---

[1]) Это отличіе Пруста отъ Достоевскаго тонко подмѣчено Ж. Ривьеромъ въ его статьяхъ о Прустѣ.

съ древней природой, но и съ благодатью, съ сверхсознаніемъ, съ божественнымъ. Въ этомъ вся сложность нравственной проблемы. Совершенно невѣрно представлять себѣ, что человѣческія страсти и влеченія, подавленныя нравственнымъ сознаніемъ, всегда корыстны, эгоистичны и ищутъ наслажденія. Это есть внесеніе раціонально-телеологической точки зрѣнія въ стихійную подсознательную жизнь. Человѣкъ безкорыстно стремится къ насилію, къ власти, къ преобладанію, къ жестокости, къ сладострастію и разрушаетъ себя. Наслажденіе, удовлетвореніе, благополучіе, какъ цѣль, подсказываются уже сознаніемъ, въ безсознательномъ такого рода цѣль отсутствуетъ. Развратъ или стремленіе къ половымъ наслажденіямъ, цѣликомъ порожденъ сознаніемъ, внесеніемъ сознательнаго элемента въ безсознательную жизнь пола [1]). Значеніе Фрейда въ томъ, что онъ дерзнулъ сбросить покровы съ всегда скрываемой жизни пола. Но тѣмъ самымъ онъ хочетъ ее сдѣлать сознательной. Онъ не только хочетъ познанія половой жизни, что вполнѣ правомѣрно, но онъ хочетъ внести сознаніе въ самую половую жизнь, что недопустимо. Въ этомъ зло психоанализа, какъ практики. Сама половая жизнь должна оставаться въ сферѣ безсознательнаго. Также какъ невозможно эстетическое созерцаніе полового акта, также невозможна и рефлексія сознанія о немъ. Libido не только есть влеченіе къ половому соединенію, но также и источникъ творчества, которое всегда основано на поляризаціи. Сублимированіе полового влеченія въ творчествѣ совершается не черезъ преобладаніе сознанія. Менѣе всего знаетъ тайну сублимаціи раціонализмъ. Школа Фрейда одинаково означаетъ и конецъ наивнаго идеализма и конецъ наивнаго матеріализма. Наивный матеріализмъ былъ основанъ на незнаніи тайны безсознательнаго, на внесеніи раціональной телеологической точки зрѣнія въ пониманіе стихійной жизни души. Но также не знаетъ тайны безсознательнаго наивный идеализмъ. Я говорилъ уже, что человѣкъ боленъ, потому, что онъ не дѣлаетъ того, что онъ хочетъ, не живетъ, какъ хочетъ, потому, что влеченіе безсознательнаго подавлено у него соціальнымъ сознаніемъ. Но поразительно то, что сознательное и безсознательное переходятъ другъ въ друга. То, что было сознаніемъ въ жизни древнихъ обществъ, установленные законы, нормы, ограниченія, дѣлаются потомъ подсознательнымъ и существуетъ какъ атавистическій инстинктъ. Этимъ обнаруживаются границы сознанія. Древнія табу установлены соціальнымъ сознаніемъ, которое также было сознаніемъ религіознымъ и нравственнымъ. Но эти табу переходятъ въ жизнь подсознанія для послѣдующихъ стадій въ жизни общества и съ ними сталкиваются новыя формы сознанія. Поэто-

---

[1]) См. объ этомъ интересныя статьи Троицкаго «Бракъ и грѣхъ» въ №№ XV и XVII «Пути».

му границы сознательнаго и подсознательнаго относительны. Подлинная духовная побѣда совершается въ сферѣ сверхсознанія, а не сознанія т. е. въ духѣ. Маніакальная одержимость человѣка одной какой-нибудь идеей, которая есть самая распространенная форма нервнаго и душевнаго заболѣванія, есть ложное состояніе сознанія, суженіе сознанія и исключительная фиксація на одномъ осознанномъ предметѣ. Болѣзнь въ сущности происходитъ отъ ложной работы сознанія надъ безсознательнымъ. И излѣченія можно ждать лишь отъ вмѣшательства сверхсознательнаго, духовнаго начала.

Нравственное излѣченіе человѣка не можетъ быть достигнуто при помощи нравственнаго сознанія, которое и дѣлаетъ человѣка больнымъ. Оно реально достижимо лишь при помощи сверхсознанія, идущаго изъ духовнаго міра. И это предполагаетъ построеніе новой этики, основанной не на нормахъ и законахъ сознанія, а на благостной духовной энергіи. Христіанское ученіе о благодати и было всегда ученіемъ о возстановленіи здоровья, которое не можетъ возстановить законъ, но изъ этой истины не была построена этика. Человѣкъ стремится не только къ возстановленію здоровья, къ побѣдѣ надъ грѣхомъ, но и къ творчеству. И творчество есть также путь излѣченія. Существуетъ три этики — этика закона, этика искупленія, этика творчества. Этика въ глубокомъ смыслѣ слова должна быть ученіемъ о пробужденіи человѣческаго духа, а не сознанія, творческой духовной силы, а не закона и нормы. Этика закона, этика сознанія, подавляющая подсознаніе и не знающая сверхсознанія, есть порожденіе древняго аффекта страха въ человѣкѣ и мы христіане видимъ въ ней послѣдствіе первороднаго грѣха. Страхъ предупреждаетъ человѣка объ опасности, въ этомъ его онтологическое значеніе. Пробужденіе духа очень мучительно въ человѣкѣ. Пробуждающійся духъ раздваиваетъ и сковываетъ жизненную энергію. И лишь на послѣдующихъ стадіяхъ онъ раскрывается въ творческой энергіи человѣка. Сверхсознательное духовное начало выдѣляетъ человѣка изъ природы и какъ бы обездушиваетъ природу, лишаетъ ее демонической силы. И въ человѣкѣ происходитъ борьба духа и природы. Сознаніе дѣлается ареной этой борьбы. Пробужденіе духа стоитъ подъ двумя знаками, подъ знакомъ искупленія и подъ знакомъ творчества. Но духъ стоящій подъ знакомъ искупленія подвергаетъ душу новымъ опасностямъ. Душа можетъ быть настолько поглощена идеей гибели и спасенія, что это можетъ стать маніакальнымъ и болѣзненнымъ суженіемъ сознанія. И тогда спасеніе отъ исключительной власти надъ душей идеи спасенія приходитъ отъ творческой духовной энергіи, отъ творческаго потрясенія души. Искупленіе завершается лишь въ творчествѣ. Это есть основная идея новой этики. Душа боится пустоты и она наполняется ложью, фикціями и призраками, если она не напол-

нена положительнымъ творческимъ содержаніемъ. Этика искупленія, соотвѣтствующая пробужденію духовнаго человѣка и борьбѣ его съ «природой», парадоксально способствуетъ научно-познавательной и технической власти человѣка надъ природой. Но техническая власть человѣка надъ природой, переносящая орудія борьбы на внѣшнюю соціальную среду и вырабатывающая орудія органически не наслѣдственныя, какъ уже говорилось, ведетъ къ антропологическому регрессу человѣка, ослабляетъ изощренность его организаціи. Это очень важная и тревожная антропологическая и этическая проблема. Она не рѣшается въ дуалистическій періодъ сосуществованія этики искупленія и секуляризированной научной техники, отрывающей человѣка отъ материнскаго лона природы, дающей ему власть надъ природой и ведущей къ ослабленію и вырожденію его собственной природы. Сознаніе и цивилизація на немъ основанная создаютъ неисчислимыя болѣзни человѣка, раздваиваютъ и ослабляютъ его. И парадоксъ тутъ въ томъ, что это сознаніе связано съ пробужденіемъ духа, т. е. начала сверхсознательнаго, и съ соотвѣтствующей ему этикой искупленія. Побѣда надъ разслабленіемъ и болѣзненнымъ раздвоеніемъ человѣка достигается въ дальнѣйшей побѣдѣ сверхсознанія и въ раскрытіи этики творческой энергіи, продолжающей и завершающей духовное дѣло искупленія. Въ сверхсознаніи человѣкъ уже не одинъ, онъ въ единеніи съ Богомъ. Мы должны прослѣдить три ступени этическаго сознанія — этику закона, этику искупленія и этику творчества. Понимать ихъ соотношенія нельзя исключительно хронологически, онѣ сосуществуютъ. Но необходимо еще остановится на основномъ для этики и антропологіи вопросѣ, связанномъ съ ученіемъ о свободѣ воли.

5. *Свобода воли и этика.* Религіозная и метафизическая проблема свободы, въ которую вкоренена и этическая проблема свободы, совсѣмъ не совпадаетъ съ традиціонно-школьной проблемой свободы воли. Ученіе о свободѣ воли покоится на ложныхъ предпосылкахъ, на старой психологіи, которая не можетъ быть удержана. Невѣрно старое пониманіе воли, какъ одного изъ элементовъ душевной жизни, черезъ который человѣкъ совершаетъ выборъ между добромъ и зломъ и дѣлается отвѣтственнымъ за зло. Совершенно ясно, что такого рода ученіе о свободѣ воли было подсказано утилитарно-педагогическими соображеніями. Объ этомъ было уже мной сказано. Свободы воли, какъ liberum arbitrum indifferentiae, не существуетъ. Свобода воли, какъ свобода безразличія, есть скорѣе рабство, чѣмъ свобода человѣка, и человѣкъ долженъ почувствовать себя освобожденнымъ и облегченнымъ, когда ему не нужно уже выбирать, пребывая въ состояніи раздвоенности, когда выборъ уже сдѣланъ. Традиціонный

принципъ свободы воли совсѣмъ не есть творческій принципъ и онъ не столько свобождаетъ человѣка, сколько держитъ его въ страхѣ. Свобода воли не возвышаетъ, а унижаетъ человѣка и черезъ свободу воли ничего сотворить онъ не можетъ, онъ лишь принимаетъ или отвергаетъ извнѣ ей данное. Можно даже установить слѣдующій парадоксъ, играющій немалую роль въ исторіи религіозныхъ идей: свобода воли вѣчно стоящая передъ устрашающей необходимостью дѣлать избраніе навязаннаго ей со стороны и сверху, порабощала и угнетала человѣка; настоящее освобожденіе человѣка происходило отъ благодати, а не отъ свободы воли; человѣкъ свободенъ, когда ему не нужно выбирать. Въ этомъ отношеніи у Лютера была своя правда, хотя и ошибочно выраженная. Правъ Н. Гартманъ, что телеологическая точка зрѣнія въ этикѣ ведетъ къ отрицанію нравственной свободы человѣка и утверждаетъ необходимость, хотя самъ онъ не вполнѣ преодолѣваетъ телеологическую точку зрѣнія въ своемъ ученіи объ идеальныхъ цѣнностяхъ. Телеологическая точка зрѣнія, соединенная съ ученіемъ о свободѣ воли, можетъ быть формулирована такъ: человѣкъ долженъ подчинить свою жизнь поставленной ему верховной цѣли и ей іерархически подчинить всѣ остальныя ниже поставленныя цѣли, свобода же воли даетъ ему возможность подчинить свою жизнь этому верховному благу. Такого рода доктрина, очень распространенная, совершенно не соотвѣтствуетъ ни современной психологіи, ни христіанскому откровенію и приводитъ къ рабской этикѣ. Телеологическая точка зрѣнія, идущая отъ Аристотеля, вообще должна быть оставлена. Нравственное достоинство человѣка и нравственная его свобода опредѣляются совсѣмъ не цѣлью, которой онъ подчиняетъ свою жизнь, а источникомъ, изъ котораго вытекаетъ его нравственная жизнь и дѣятельность въ мірѣ. Въ извѣстномъ смыслѣ слова можно даже сказать, что «средства», которыми пользуется человѣкъ гораздо важнѣе «цѣлей», которыя онъ преслѣдуетъ, ибо они больше свидѣтельствуютъ о духѣ человѣка. Если человѣкъ стремится къ свободѣ путемъ насилія, къ любви путемъ ненависти, къ братству путемъ раздора, къ истинѣ путемъ лжи, то возвышенная цѣль этого человѣка не можетъ смягчить нравственно неблагопріятной его оцѣнки. Я даже думаю, что если бы человѣкъ стремился къ насилію путемъ свободы, къ ненависти путемъ любви, къ лжи путемъ правдивости, къ раздору путемъ братства, то онъ нравственно оказался бы выше. Для этики должно быть важнѣе всего, каковъ человѣкъ, какого онъ духа, есть-ли въ немъ внутренній свѣтъ, есть-ли въ немъ благостная и творческая энергія. Этика рѣшительно должна быть энергетической, а не телеологической. И потому свободу она должна понимать, какъ первоисточникъ, какъ внутреннюю творческую энергію, а не какъ способность слѣдовать нормамъ и осуществлять заданную цѣль.

Нравственное благо дается человѣку не какъ цѣль, а какъ внутренняя сила, освѣщающая его жизнь. Важно, откуда вытекаетъ нравственный актъ человѣка, а не къ какой цѣли онъ направленъ. Ученіе о свободѣ воли и о телеологіи цѣликомъ относится къ этикѣ закона, къ нормативной этикѣ. Поэтому ученіе Канта объ автономіи совсѣмъ не есть ученіе о свободѣ человѣка. Автономія относится совсѣмъ не къ человѣку, а къ нравственному закону. Свобода нужна лишь для исполненія нравственнаго закона. Автономная этика Канта въ сущности отрицаетъ человѣка, для нея существуетъ лишь нравственно-разумная природа, подавляющая самого человѣка. И въ основу должно быть положено понятіе творческой свободы, какъ источника жизни, и духа, какъ свѣта освѣщающаго жизнь. Человѣкъ есть существо дѣйствующее не по цѣлямъ, а въ силу заложенной въ немъ творческой свободы и энергіи и благодатнаго свѣта, озаряющая его жизнь. Основной для этики вопросъ совсѣмъ не о свободѣ и необходимости, а о свободѣ и благодати.

Для антропологіи и этики очень также важенъ вопросъ о взаимоотношеніи свободы и іерархическаго начала. И въ сознаніи христіанина это отношеніе часто было извращено. Когда іерархическій принципъ связываютъ не съ высшимъ качествомъ, противостоящимъ количеству и массѣ, а съ грѣховностью человѣческой природы, которая должна быть скована, смирена и водима сверху, то это приводитъ къ извращенію антропологіи. Почитается не человѣкъ, не человѣческія качества и дары, а носитель власти, безличнаго іерархическаго принципа. Жизнь строится такъ, чтобы повсюду господствовалъ и управлялъ іерархическій чинъ. Епископъ и священникъ, монархъ и полицейскій, отецъ и глава семьи, хозяинъ и предпріятія и начальникъ учрежденія — все это іерархическіе чины, качества которыхъ не зависятъ отъ человѣческихъ качествъ, — имъ даются они автоматически. Это совершенно особенная антропологія и совершенно особенная этика. Значеніе человѣка въ жизни, и его власть надъ жизнью опредѣляется присутствіемъ въ человѣкѣ безличнаго, нечеловѣческаго начала, іерархическаго принципа. Іерархизмъ этотъ совсѣмъ не есть іерархизмъ человѣческій. Эта іерархическая антропологія ничего общаго не имѣетъ съ карлейлевскимъ культомъ героевъ и великихъ людей. Безликому, нечеловѣческому іерархизму противополагается іерархизмъ человѣческій, іерархизмъ человѣческихъ качествъ и даровъ. Святой и геній, герой и великій человѣкъ, пророкъ и апостолъ, талантъ и умъ, изобрѣтатель и мастеръ — все это чины человѣческой іерархіи и подчиненіе имъ происходитъ въ иномъ планѣ, чѣмъ тотъ планъ, въ которомъ подчиняются іерархіи нечеловѣческой и безличной. Грѣшный міръ предполагаетъ существованіе и того и другого іерархизма. Но высшій іерархизмъ есть іерархизмъ человѣче-

скій. Церковь не можетъ существовать безъ епископовъ и священниковъ, каковы бы ни были ихъ человѣческія качества, но внутренне живетъ и дышитъ церковь святыми, пророками и апостолами, религіозными геніями и талантами, религіозными героями и подвижниками. Государство не можетъ существовать безъ главы государства, безъ министровъ, чиновниковъ, полицейскихъ, генераловъ, солдатъ, но движутся государства и осуществляются великія миссіи въ исторіи великими людьми, героями, талантами, предводителями, реформаторами, людьми необычайной энергіи. Наука не можетъ существовать безъ профессоровъ и учителей, хотя бы самыхъ посредственныхъ, безъ академій и университетовъ, іерархически организованныхъ, но живетъ и движется она геніями и талантами, открывателями новыхъ путей, зачинателями и революціонерами. Семья не можетъ существовать безъ іерархическаго строенія, но живетъ и дышитъ она любовью и самопожертвованіемъ. Все спасается отъ вырожденія, окостенѣнія и смерти не безличнымъ, нечеловѣческимъ іерархизмомъ, а іерархизмомъ человѣческимъ, человѣческимъ качествомъ, человѣческимъ даромъ. Іерархія безличная, нечеловѣческая, ангельская (въ церкви) есть іерархія символическая, отображающая, ознаменовывающая, іерархія же человѣческая и личная есть іерархія реальная, іерархія реальныхъ качествъ и достиженій. Священникъ—символиченъ, святой же реаленъ. Монархъ — символиченъ, великій же человѣкъ реаленъ. И задача этики въ томъ, чтобы дать преобладаніе іерархіи реальной, человѣческой надъ іерархіей символической, нечеловѣческой. Это предполагаетъ другую антропологію, другое ученіе о человѣкѣ. Основное для этики стремленіе человѣка не есть стремленіе къ счастью, какъ не есть и стремленіе къ покорности и подчиненію, а стремленіе къ качеству, самовозрастанію и самораелизаціи, хотя бы принятіемъ страданія, а не счастья, хотя бы путемъ бунта и возстанія. Человѣкъ есть существо свободное и призванное къ творчеству и потому онъ долженъ думать не о счастье и удовлетвореніи, но и не о покорности и подчиненіи. Человѣка нѣтъ безъ божественнаго въ человѣкѣ, но не символически лишь божественнаго, а реально божественнаго. Человѣкъ и человѣческое, человѣческая идея и человѣческій образъ имѣютъ два истока въ древнемъ мірѣ, вѣчныхъ истока — истокъ библейскій и истокъ греческій. Тамъ вырабатывался человѣкъ и возникалъ изъ первобытнаго хаоса. Человѣкъ имѣетъ прежде всего іудейско-эллинскіе истоки. Но окончательно раскрывается человѣкъ и духовно становится на ноги, освобождается отъ власти низшихъ природныхъ стихій лишь въ христіанствѣ, лишь черезъ Христа и христіанское откровеніе. Въ личности Христа-Богочеловѣка человѣкъ окончательно сталъ существовать. И основная идея христіанства о человѣкѣ есть идея реалистическая, а не символическая, есть идея реальнаго

преображенія и просвѣтленія тварной природы человѣка, т.-е. достиженіе высшихъ качествъ, а не символическаго ознаменованія въ мірѣ человѣческомъ міра нечеловѣческаго. Центральная антропологическая идея христіанства есть идея Бого-человѣчества, реальнаго бого-человѣческаго царства. Христіанство приводитъ къ Бого-человѣчеству, а не къ Богу-ангельству, или Бого-звѣриности, ибо Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, а не Богоангеломъ. Символическій же іерархизмъ есть символизмъ Бого-ангельскій, а не Бого-человѣческій. Этика не можетъ быть основана на разрывѣ Бога и человѣка, божественнаго и человѣческаго. Можно установить существованіе трехъ типовъ этики: *этики теологической, этики гуманитарной,* и *этики теоандрической.* Эта книга посвящена этикѣ теоандрической, богочеловѣческой.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЭТИКА ПО СЮ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Глава I

ЭТИКА ЗАКОНА

1. Дуализмъ добра и зла. Этика нашего міра предполагаетъ дуализмъ добра и зла. Дуализмъ есть предпосылка этики. Міросозерцаніе монистическое всегда оказывается неблагопріятнымъ для этики и ослабляетъ въ человѣкѣ нравственный пафосъ. Дуализмъ этическій предполагаетъ нарушеніе первозданной красоты творенія, онтологическое поврежденіе. Этическій дуализмъ означаетъ раненность человѣка. Само различіе между добромъ и зломъ мучительно и радости не доставляетъ. Можно установить типы философскихъ направленій въ зависимости отъ остроты переживанія проблемы добра и зла. Но острота переживанія проблемы добра и зла есть острота переживанія зла, ибо само добро не даетъ этой остроты переживанія. Платонъ, стоики, гностики, Лютеръ, Я. Беме, Паскаль, Фихте, Ницше, Киркегардтъ, Достоевскій были этически оріентированными мыслителями, ихъ мучила проблема зла. Аристотель, Ѳома Аквинатъ, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Гегель не были этически оріентированы. Этическая оріентація философіи совсѣмъ не означаетъ морализма, скорѣе наоборотъ. Это есть трагическое переживаніе добра и зла, которое не разрѣшается легко нравственнымъ закономъ и нормой. Источникъ трагизма тутъ въ томъ, что добро, законъ добра совершенно безсильны преодолѣть зло, побѣдить источникъ зла. Это нашло себѣ вѣчное выраженіе у ап. Павла. Нравственное сознаніе предполагаетъ дуализмъ, противопоставленіе нравственной личности и злого міра, злого міра вокругъ себя и въ самомъ себѣ. А это значитъ, что въ основѣ нравственной оцѣнки и нрав-

ственнаго акта лежитъ грѣхопаденіе, потеря первоначальной райской цѣльности, невозможность непосредственно, безъ рефлексіи и различенія, вкушать отъ древа жизни. Различеніе и оцѣнка предполагаютъ потерю цѣльности, раздвоенность. Въ этомъ заключается основной парадоксъ этики: нравственное добро имѣетъ дурное происхожденіе, и это дурное происхожденіе преслѣдуетъ его, какъ проклятіе. Основной парадоксъ этики раскрывается христіанствомъ, христіанство обнаруживаетъ безсиліе добра, какъ закона. Законъ для христіанскаго сознанія парадоксаленъ. Это основная тема Ап. Павла [1]). Апостолъ Павелъ ведетъ страстную борьбу съ властью закона и раскрываетъ религію благодати. Законъ происходитъ отъ грѣха и есть обличеніе грѣха. Законъ обличаетъ грѣхъ, ограничиваетъ его, но не въ силахъ его побѣдить. Человѣкъ не можетъ оправдаться, достигнуть праведности дѣлами закона. «Дѣлами закона не оправдывается передъ Нимъ никакая плоть; ибо закономъ познается грѣхъ». «Человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона». «Если утверждающіеся на законѣ суть наслѣдники, тщетна вѣра, бездѣйствено обѣтованіе». Законъ потому связанъ съ грѣхомъ, что «грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона». Паѳосъ Ап. Павла связанъ съ освобожденіемъ отъ власти закона. «Вы не подъ закономъ, а подъ благодатью». «Умерши для закона, которымъ были связаны, мы освободились отъ него, чтобы намъ служить Богу въ обновленіи духа, а не по ветхой буквѣ». «Вы, оправдывающіе себя закономъ, остались безъ Христа, отпали отъ благодати». «Если же вы духомъ водитесь, то вы не подъ закономъ». Пламенныя слова Ап. Павла могутъ произвести впечатленіе совершеннаго аномизма, и ими пользовались для проповѣди аномизма. Но истолкованіе Ап. Павла въ духѣ аномизма, т. е. совершеннаго отрицанія закона было бы отрицаніемъ основной антиноміи этики, отрицаніемъ парадокса законнической этики. Христіанство открываетъ благодатное царство, стоящее выше закона, по ту сторону закона. Но Христосъ пришелъ не нарушить законъ, а исполнить. Тѣ же, которые претендуютъ стать выше закона, легко могутъ стать ниже закона. Законъ имѣетъ дурное происхожденіе отъ грѣха, онъ изобличаетъ грѣхъ, различаетъ и судитъ, но безсиленъ побѣдить грѣхъ и зло, онъ даже въ обличеніи грѣха легко становится злымъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ законъ имѣетъ положительную миссію въ мірѣ. Поэтому этика закона не можетъ быть просто отвергнута и отброшена.

Этика закона есть этика дохристіанская, не только ветхозавѣтно-юдаистическая, но и языческая, первобытно-соціальная, и аристотелевская и стоическая, и пелагіанская и томистская (въ

---

[1]) См. прекрасную статью Б. П. Вышеславцева «Этика сублимаціи, какъ преодолѣніе морализма». «Путь».

значительной половинѣ своей) внутри христіанства [1]). И вмѣстѣ съ тѣмъ этика закона есть вѣчное начало, которое признаетъ и христіанскій міръ, ибо въ немъ грѣхъ и зло не побѣждены. Этику закона нельзя понимать исключительно хронологически, она сосуществуетъ съ этикой искупленія и этикой творчества. Но этика закона и метафизика закона имѣютъ очень сложную судьбу въ исторіи христіанства. Христіанство есть откровеніе благодати, и этика христіанская есть этика искупленія, а не закона, этика благодатной силы. Но христіанство отяжелѣвало и перерождалось въ законическомъ мірѣ. Само христіанство истолковывалось законнически. Такъ оффиціальная католическая теологія носитъ въ очень большой степени законническій характеръ. Само Евангеліе постоянно искажали законническимъ истолкованіемъ. Юридизмъ, раціонализмъ и формализмъ всегда были внесеніемъ закона въ истину христіанскаго откровенія, по существу сверхзаконную. Даже благодать получила законническое истолкованіе. Ученія Ап. Павла испугались, его ограничивали и смягчали. Въ самое церковное сознаніе проникли полупелагіанскіе, раціоналистическіе, законическіе элементы. Лютеръ пламенно возсталъ противъ закона въ христіанствѣ, противъ законнической этики и пытался стать по ту сторону добра и зла [2]). Но Лютера испугались и его послѣдователи лютеране, они старались обезопасить страстные протесты Лютера, умѣрить и раціонализировать его ирраціонализмъ. Только школа К. Барта вслѣдъ за Киркегардтомъ возвращается въ парадоксальности Лютера [3]). Въ исторіи христіанства постоянно противоборствовали начала благодати, сверхзаконническія, начала духовнаго возрожденія съ началами законническими, юридическими, раціоналистическими. Этика законническая имѣетъ свои древніе, глубокіе корни въ человѣческомъ обществѣ, она восходитъ къ первобытнымъ кланамъ съ ихъ тотемистическими культами, къ первобытному табу. Этика закона есть по преимуществу этика соціальная въ отличіе отъ личной этики искупленія и творчества. Грѣхопаденіе подчинило человѣческую совѣсть обществу. Общество дѣлается носителемъ и охранителемъ нравственнаго закона. И тѣ соціологи, которые учатъ о соціальномъ происхожденіи нравственнаго, безспорно видятъ какую-то истину. Но они не видятъ первоисточника этой истины и ея глубиннаго смысла. Этика закона и значитъ прежде всего, что субъектомъ нравственной оцѣнки является общество, а не личность, что общество устанавливаетъ нравственные запреты, табу, законы и нормы, которымъ личность должна повиноваться

---

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

2) Л. Шестовъ видитъ сходство въ дѣлѣ Лютера и Ницше.

3) См. особенно Karl Barth «Der Römerbrief».

подъ страхомъ нравственнаго отлученія и кары. Этика закона не можетъ быть индивидуальной и персоналистической, она никогда не проникаетъ въ интимную глубину нравственной жизни личности, нравственнаго опыта и бореній. Она преувеличиваетъ зло въ отношеніи личности человѣческой, устанавливая запреты и кары. И она преуменьшаетъ зло міровой и общественной жизни, она оптимистична. Соціальная этика строитъ оптимистическое ученіе о силѣ нравственнаго закона, оптимистическое ученіе о свободѣ воли, оптимистическое ученіе о наказаніи и карѣ злыхъ, которой будто бы подтверждается царящая въ мірѣ справедливость. Этика закона разомъ и въ высшей степени человѣчна, приспособлена къ человѣческимъ нуждамъ и потребностямъ, къ человѣческому уровню и въ высшей степени безчеловѣчна, безпощадна къ человѣческой личности, къ ея индивидуальной судьбѣ и къ ея интимной жизни.

2. *Первобытное нравственное сознаніе.* Научная соціологія и антропологія очень много занималась первобытнымъ человѣкомъ. Но методы и основные принципы изслѣдованія опредѣлялись эволюціонной теоріей второй половины XIX-го вѣка. Изслѣдовали современныхъ дикарей и отъ нихъ заключали о первобытномъ человѣкѣ. Совсѣмъ не въ результатѣ научнаго изслѣдованія, которое въ сущности было невозможно, а въ результатѣ предвзятаго философскаго принципа полагали, что человѣкъ былъ сначала въ дикомъ полузвѣриномъ состояніи и потомъ постепенно цивилизовался до человѣка XIX вѣка. О далекомъ прошломъ человѣка судили по настоящему, по дикарямъ и животнымъ. И воображеніе ученыхъ было такъ слабо, что не могли себѣ въ далекомъ прошломъ ничего представить иного, чѣмъ то, что видѣли въ современности и на болѣе низкихъ іерархическихъ ступеняхъ жизни. Но древній человѣкъ и древняя жизнь были безмѣрно таинственнѣе и загадочнѣе, чѣмъ это представляется антропологамъ и соціологамъ. Оккультисты и теософы тутъ болѣе правы, чѣмъ антропологи и соціологи. Какая-то доля истины есть въ такъ называемой Акашѣ-Хроникѣ, Лѣтописи міра, хотя она и легко вульгаризируется. На зарѣ человѣчества міръ былъ въ иномъ состояніи, чѣмъ нашъ историческій міръ. Онъ былъ болѣе разжиженный, и въ немъ границы, отдѣляющія этотъ міръ отъ міровъ иныхъ, не были еще столь рѣзки. Объ этомъ въ прикрытой формѣ разсказано въ Библіи, въ книгѣ Бытія. Эволюціонизмъ XIX в., нужно считать преодолѣннымъ философски и научно, и онъ не можетъ лежать въ основаніи методовъ и принциповъ изслѣдованія. Недопустимо переносить на древнее, первобытное человѣчество наши навыки мысли, нашу психологію, нашу картину міра. Тогда все было иное, не похожее и на современныхъ дикарей и на современный животный міръ. Леви Брюль, критикуя Тэйлора

и Фразера, пытается открыть первобытное мышленіе, совсѣмъ не похожее на мышленіе людей цивилизованныхъ [1]). Но его современное позитивистическое и раціоналистическое міросозерцаніе мѣшаетъ ему понять, въ чемъ тутъ дѣло. То, что онъ называетъ loi de la participation свидѣтельствуетъ о томъ, что мышленіе первобытное принадлежитъ къ болѣе высокому типу, чѣмъ мышленіе человѣка XIX в., ибо выражаетъ мистическую близость познающаго къ своему предмету. Въ развитіи цивилизаціи человѣкъ не только что-то пріобрѣтаетъ, но и что-то теряетъ. Человѣкъ есть существо не только восходящее, но и вырождающееся, падающее, ослабѣвающее, обѣдняющееся. Несомнѣнно, какія-то древнія знанія, связанныя съ близостью къ истокамъ бытія, были утеряны человѣкомъ впослѣдствіи, и о нихъ осталось у человѣка лишь воспоминаніе. [2]) Несомнѣнно, были великія культуры въ прошломъ, напр., культура Вавилона и Египта, послѣ которыхъ наступилъ регрессъ, а не прогрессъ, и были утеряны огромныя достиженія. Есть очень большія основанія вѣрить въ реальность миѳа объ Атлантидѣ, въ которой очень высокая цивилизація подверглась нравственной порчѣ и погибла. Гораздо болѣе основаній считать извѣстнаго намъ дикаря продуктомъ вырожденія и упадка, одичанія человѣка, чѣмъ первобытнымъ человѣкомъ и источникомъ человѣческаго развитія. И, характеризуя первобытное нравственное сознаніе, мы не должны предрѣшать вопроса объ истокахъ человѣчества, о древнемъ человѣкѣ. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ вторичнымъ, а не первичнымъ слоемъ и уже подлежащимъ наблюденію и изслѣдованію. Психопатологія пролила больше свѣта на древняго человѣка, чѣмъ соціологія.

Вестермаркъ въ значительной мѣрѣ правъ, когда говоритъ, что нравственныя эмоціи родились изъ ressentiment. Поэтому въ первобытномъ нравственномъ сознаніи такую центральную и колоссальную роль играетъ месть. Этика закона въ сознаніи первобытномъ прежде всего выражается въ мести, и это проливаетъ свѣтъ на генезисъ добра и зла. Древній ужасъ, страхъ въ значительной степени опредѣлялъ нравственную жизнь. Месть связана съ этимъ ужасомъ. Тѣнь убитаго будетъ преслѣдовать родственника, пока онъ не отомститъ убійцѣ. Древній человѣкъ очень ощущалъ власть умершихъ надъ жизнью, и этотъ ужасъ передъ умершими, передъ міромъ подземнымъ, былъ безмѣрно глубже беззаботности и легкости современнаго человѣка относительно міра умершихъ. Замѣчательно, что древнее чувство мести, терзавшее мстителя, совсѣмъ не было инстинктомъ жестокости и кровожадности, порожденіемъ злобы и ненависти, оно было нравствен-

---

[1]) См. Lévy-Bruhl «Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures».

[2]) Это утверждаютъ не только оккультисты. См. напр. Abbé Moreaux «La Science mystérieuse des Pharaons».

нымъ и религіознымъ долгомъ, нравственной эмоціей по преимуществу. Это видно изъ греческой трагедіи. Таковъ, напр., Орестъ, весь одержимый нравственнымъ долгомъ отмстить за смерть отца. Такова и трагедія Гамлета. Но древняя этика мести составляетъ очень глубокій слой нравственныхъ эмоцій человѣка, и она дѣйствуетъ и въ современномъ человѣкѣ, прошедшемъ черезъ христіанство. Въ нравственномъ различеніи, оцѣнкѣ, сужденіи и судѣ есть элементъ трансформированной первобытной мести. «Добрый», самъ того не замѣчая, въ сущности хочетъ мстить «злому»,хотя-бы эта месть была совсѣмъ не кровавой. Древнее нравственное сужденіе не считало возможнымъ оставить преступленія безъ наказанія, оно страшилось этого. Наказаніе же и было местью, идея наказанія рождалась изъ мести. Наказывающій есть мститель. Эта идеализація и сублимація мести, какъ религіознаго и нравственнаго долга, находитъ свое метафизическое завершеніе и увѣнчаніе въ идеѣ ада. Первобытное нравственное сознаніе есть сознаніе родовое и соціальное. Въ немъ нравственнымъ субъектомъ является родъ, а не личность. И месть, какъ нравственный актъ, есть актъ родовой, она совершается родомъ и по отношенію къ роду, а не личностью и по отношенію къ личности. Родовая месть есть самый характерный нравственный феноменъ древняго человѣчества, и она остается въ христіанскомъ человѣчествѣ, поскольку древняя природа въ немъ не просвѣтлена и не преображена. Инстинктъ и психологія родовой мести, столь противоположныя христіанству, переходятъ въ своеобразное пониманіе чести — должно защищать свою честь и честь своего рода съ оружіемъ въ рукахъ, черезъ пролитіе крови. Оскорбленіе чести должно быть смыто кровью. Родъ внушаетъ благоговѣйный ужасъ. Съ этимъ связанъ и страхъ кровосмѣшенія, который преслѣдуетъ человѣка съ давнихъ временъ. Кровосмѣшеніе Эдипа, соединеніе съ матерью было предѣломъ ужаса. Въ немъ человѣкъ какъ бы возвращается туда, откуда изошелъ, т. е. отрицаетъ фактъ рожденія, возстаетъ противъ закона родовой жизни. Древняя месть совсѣмъ не связана съ личной виной. Месть и наказаніе не направлены прямо на того, кто лично виновенъ и отвѣтственъ. Понятіе личной вины и отвѣтственности образовалось гораздо позже. Родовая месть безлична. Когда родовая месть переходитъ къ государству, и государство дѣлается субъектомъ мести и наказанія, начинаетъ развиваться идея личной вины и отвѣтственности. Законъ, всегда носящій соціальный характеръ, требуетъ побѣды надъ первобытнымъ хаосомъ инстинктовъ, но хаосъ инстинктовъ вгоняется закономъ внутрь, онъ не побѣждается и не просвѣтляется имъ. И въ человѣкѣ XX в. остаются эти первобытные хаотическіе инстинкты. Это обнаружила міровая война и коммунистическая революція. Месть, которая сначала была нравственнымъ и религіознымъ долгомъ, послѣ христіанскаго откро-

венія становится безнравственнымъ, хаотическимъ инстинктомъ человѣка, который онъ долженъ побѣждать новымъ закономъ. Древнее насиліе клана и рода надъ человѣкомъ, установившее неисчислимое количество табу, запретовъ и вызывающее страхи и ужасы, изъ нравственнаго закона, какимъ оно было въ древнія времена, переходитъ въ атавистическіе инстинкты, съ которыми должно бороться болѣе высокое нравственное сознаніе. Это одна изъ существенныхъ истинъ соціальной этики. Общество изначально смиряетъ, обуздываетъ, дисциплинируетъ инстинкты человѣка, и потомъ то, что оно вложило въ человѣка для его обузданія, превращается въ хаотическіе инстинкты на болѣе высокихъ ступеняхъ нравственнаго сознанія. Такъ прежде всего происходило съ местью. Человѣка лишали свободы, какъ существо, одержимое грѣховными инстинктами. Но соціальное обузданіе свободы обратилось въ инстинктъ властолюбія и тираніи. Предразсудки, инерція и насилія кастъ, пережитки древняго общественнаго быта, нѣкогда были обузданіемъ хаоса, установленіемъ общественнаго космоса, но они превратились въ инстинкты, мѣшающіе свободному соціальному устроенію человѣчества. Обнаруживается коренная двойственность закона въ нравственной жизни человѣчества — онъ обуздываетъ инстинкты и создаетъ порядокъ и онъ же вызываетъ инстинкты, мѣшающіе созданію новаго порядка. Это обнаруживаетъ безсиліе закона.

Первобытная жизнь не только соціальна, но и коммунистична [1]). И этотъ первобытный коммунизмъ — источникъ деспотическихъ инстинктовъ въ человѣческомъ обществѣ. Первоначальныя нравственныя эмоціи народились въ эпоху господства рода надъ индивидуумомъ. И отъ этихъ инстинктовъ родовой морали человѣкъ не можетъ освободиться и до нынѣ. Нравственныя понятія начали вырабатываться, когда личность еще не раскрылась, дремала въ потенціальномъ состояніи. И нравственная жизнь человѣка и нынѣ еще раздирается между нравственными понятіями и оцѣнками, образовавшимися, когда господствовалъ родъ и былъ субъектомъ нравственной жизни, и нравственными понятіями и оцѣнками, образовавшимися, когда поднялась личность и стала субъектомъ нравственной жизни. Табу было основной категоріей законнической и родовой этики, и это древнее табу сохранилось, когда личная совѣсть стала источникомъ оцѣнки. Первоначальная нравственность строилась подъ давленіемъ ужаса передъ душами умершихъ, она опредѣлялась не только отношеніемъ къ людямъ, но и отношеніемъ къ богамъ и полу-богамъ, къ демонамъ и духамъ. Царь былъ богомъ, тотемомъ. И въ этомъ источникъ благоговѣйныхъ чувствъ къ монарху, которыя сохранились и до нашихъ дней. Этимъ опредѣлилась монархическая мораль. Же-

---

[1]) Баховенъ связываетъ коммунизмъ съ матріархатомъ. См. «Das Mutterrecht».

стокость въ первобытномъ обществѣ носила характеръ не только звѣринаго, природнаго хаоса инстинктовъ, но получила нравственную санкцію и была связана съ нравственными эмоціями. И на протяженіи всей исторіи человѣкъ бывалъ жестокъ въ силу нравственной эмоціи и нравственнаго долга. И освобожденіе его отъ инстинкта жестокости сплошь и рядомъ означаетъ освобожденіе отъ нравственной эмоціи и нравственнаго долга, возникшихъ въ предшествующія эпохи. Нѣтъ ничего болѣе тяжелаго въ жизни, чѣмъ атавизмъ нравственныхъ инстинктовъ, связанныхъ съ нравственными эмоціями древнихъ эпохъ. Они то и калѣчатъ болѣе всего жизнь. Этика закона обладаетъ способностью создавать такого рода атавизмъ. Главы государствъ, іерархи церквей, отцы семействъ, хозяева предпріятій бываютъ нерѣдко жестоки не отъ кровожадности и склонности къ насилію и мучительству, а отъ атавистическихъ нравственныхъ эмоцій, отъ чувства долга, терзающаго ихъ самихъ. Этика закона, выработанная въ эпоху абсолютнаго господства рода и общества надъ личностью, терзаетъ личность и тогда, когда уже пробудилась личная совѣсть и въ нее перенесенъ центръ тяжести нравственной жизни. Очень силенъ также элементъ магіи въ первобытномъ нравственномъ сознаніи. Черезъ магію боролся человѣкъ съ враждебными силами, въ ней родилась активность человѣка, наука, техника. И магія была силой въ высшей степени соціальной. Власть въ мірѣ народилась прежде всего, какъ власть магическая [1]), и отношенія властвованія — магическія отношенія. Магія по природѣ своей повелительна. Власть нравственнаго закона и его запреты первоначально были магической властью. Эти магическіе элементы власти остались въ силѣ на протяженіи всей исторіи, и отъ нихъ не свободенъ человѣкъ и донынѣ, несмотря на христіанство, на идею нравственной отвѣтственности и пр. Различеніе нравственно чистаго и нечистаго носитъ магическій характеръ. Люди вѣрятъ въ нравственную магію слова. Они суевѣрно боятся прикоснуться къ нравственному табу. Ихъ терзаютъ угрызенія совѣсти, не имѣющія никакого отношенія къ ихъ личной совѣсти и личной винѣ. Надъ ними тяготитъ магія проклятій и осужденій. И они думаютъ, что ихъ нравственныя дѣйствія и нравственныя слова имѣютъ власть надъ Богомъ и надъ судьбой. Нравственный актъ былъ сначала какъ бы формой оперативной магіи. Люди вѣрили въ магическія исполненія нравственныхъ заповѣдей и обрядовъ. Это унаслѣдовано и современными людьми отъ первобытнаго народнаго магизма. Философы и моралисты, Сократъ и стоики, Кантъ и Толстой пытались очистить нравственный законъ отъ элементовъ магическихъ.

---

[1]) На этомъ очень настаиваетъ Фразеръ, который написалъ книгу о магическомъ происхожденіи царской власти.

Но «добрыя дѣла» этики закона заключаютъ въ себѣ переживанія элементовъ первобытнаго магизма [1]).

3. Соціальный и обыденный характеръ закона. Этика закона есть этика соціальной обыденности. Она организуетъ жизнь средняго человѣка, человѣческихъ массъ, и отъ нея совершенно ускользаетъ качественно возвышающаяся, творческая человѣческая индивидуальность. Для этики закона существуетъ личность абстрактная, но не существуетъ личности конкретной. Мораль закона и есть мораль общеобязательная. Обыденность, для которой Гейдеггеръ образовалъ особую категорію das Man, носитъ соціальный характеръ. Это есть господство общества и общаго съ его законами и нормами надъ внутренней, интимно-индивидуальной и неповторимой въ своемъ своеобразіи жизнью личности. Обыденность (man sagt, on dit, говорятъ), есть охлажденія творческаго огня жизни, и нравственное сознаніе въ обыденности всегда опредѣляется не тѣмъ, что думаетъ сама личность, а тѣмъ, что думаютъ другіе, не своей совѣстью, а чужой совѣстью. Законническій морализмъ всегда соціаленъ, а не персоналистиченъ. Личность, личная совѣсть, личная мысль не можетъ быть носителемъ закона, носителемъ закона является общество, общественная совѣсть, общественная мысль. Въ автономной, но законнической этикѣ Канта носителемъ нравственнаго закона, правда, является личность, а не общество. Но самъ нравственный законъ, который личность должна свободно въ себѣ раскрыть, опредѣляется обществомъ, онъ общеобязателенъ, а общеобязательность всегда носитъ соціальный характеръ [2]). Законъ нравственный, какъ и законъ логическій, совершенно обязателенъ для всякаго живого существа, независимо отъ его индивидуальности и своеобразія. Никакой индивидуальности и своеобразія законъ не признаетъ. Для нравственнаго закона совсѣмъ не интересенъ нравственный индивидуальный опытъ, нравственныя боренія духа. Мы видимъ у Канта совершенное равнодушіе къ нравственному опыту и нравственной борьбѣ. Законъ интересуется только тѣмъ, исполнитъ ли его личность или нѣтъ. И Когенъ, который строитъ этику закона, совершенно послѣдовательно связываетъ ее съ юриспруденціей. Этика закона организуетъ соціальную обыденность. Она интересуется только общеобязательнымъ. Таковы роковыя послѣдствія законническаго различенія добра и зла. Послѣдствіемъ этого является тиранство закона, которое есть тиранство общества надъ личностью, общеобязательной идеи надъ индивидуальнымъ, личнымъ, неповторимымъ, единичнымъ. Отстоявшаяся и кристаллизировавшаяся обыденность, въ кото-

---

1) См. Frazer «Der Golden Bough»; Huber et Maus «Mélanges d'istoire des rèligions»; Maxwell «La magie».

2) Много интереснаго у Зиммеля. См. его «Soziologie».

рой охлажденъ уже огонь жизни, давитъ, какъ кошмаръ, творческую жизнь личности. Законъ насилуетъ и калѣчитъ жизнь. И настоящій трагизмъ этики въ томъ, что законъ имѣетъ свою положительную миссію въ мірѣ. Этика закона не можетъ быть просто отвергнута и отброшена. Если бы это было возможно, то никакого принципіальнаго трагизма тутъ не было бы. Этика закона должна быть преодолѣна, творческая жизнь личности должна быть завоевана. Но и законъ имѣетъ свое положительное значеніе. Онъ не только калѣчитъ личную жизнь, но и охраняетъ ее. Парадоксъ въ томъ, что исключительное господство этики благодати въ мірѣ грѣховномъ подвергаетъ опасности свободу и даже существованіе личности. Нельзя поставить судьбу личности въ исключительную зависимость отъ благодатныхъ и благостныхъ состояній другихъ личностей. Въ этомъ значеніе права, которое есть царство закона. Никакая личность не можетъ зависѣть отъ нравственныхъ качествъ и духовнаго совершенства, присущаго окружающимъ ее людямъ. Въ мірѣ грѣховномъ личность частью своего существа обречена жить въ соціальной обыденности, въ которой она не только насилуется, но и охраняется закономъ и правомъ. Право и есть правда, преломленная въ соціальной обыденности. Царство обыденности, das Man, есть порожденіе грѣхопаденія, есть міръ падшій. Въ немъ роковымъ образомъ искалѣчивается жизнь личности, въ немъ извращается даже само христіанское откровеніе. Первичное зло тутъ не въ самомъ законѣ, изобличающемъ грѣхъ, а въ грѣхѣ, порождающемъ законъ. Но законъ, изобличающій грѣхъ и ставящій предѣлъ проявленіямъ грѣха, обладаетъ способностью вырождаться въ зло.

Въ этомъ сложность судебъ этики закона. Уже греческая этика, начиная съ Сократа, пыталась эмансипироваться отъ власти общества и закона, пыталась проникнуть въ личную совѣсть. Нравственное сознаніе Сократа сталкивается съ аѳинской демократіей. Онъ падаетъ жертвой закона, соціальной обыденности, das Man, «такъ говорятъ», общества. Сократъ провозглашаетъ принципъ: нужно повиноваться Богу больше, чѣмъ людямъ. Но это и значитъ, что Богу, совѣсти, правдѣ, внутреннему человѣку нужно повиноваться больше, чѣмъ обществу, чѣмъ соціальной обыденности, чѣмъ внѣшнему закону. Внутренне Сократъ не возвысился отъ этики закона до этики благодатной, какъ не возвысились стоики. Но онъ сдѣлалъ огромный шагъ впередъ на путяхъ нравственнаго освобожденія личности, на путяхъ открытія совѣсти въ личности, а не въ обществѣ. Когда Платонъ въ «Горгіи» говоритъ, что лучше самому испытать несправедливость, чѣмъ причинить ее другимъ, онъ уже переноситъ центръ тяжести нравственной жизни и нравственныхъ цѣнностей въ глубину личности. И это тѣмъ болѣе поразительно, что Платонъ приходитъ къ коммунизму, отрицающему личность. Греческое со-

знаніе никогда не преодолѣло окончательно власти города-государства надъ личностью. Это освобожденіе совершается лишь въ христіанствѣ, которое означаетъ переходъ къ благодатной этикѣ искупленія. Насиліе законническаго добра надъ жизнью человѣка и міра выражается въ формулѣ: fiat justitia, pereat mundus. Этика закона, сама по себѣ взятая, интересуется добромъ и справедливостью, но не интересуется жизнью, человѣкомъ, міромъ. Въ этомъ ея граница. На почвѣ законнической этики, этики соціальной обыденности и общеобязательности, возникаетъ рабство человѣка у государства и общества, рабье отношеніе къ монарху, къ начальнику, къ богатому, знатному, какъ и рабье отношеніе къ толпѣ, къ массѣ, къ большинству. Въ нравственныхъ сужденіяхъ законнической этики мыслитъ не личность, не человѣкъ, а соціальная обыденность, родъ, кланъ, сословіе, государство, нація, семья. И само божественное начало правды переносится на эти образованія соціальной обыденности. Законническая, соціально обыденная этика даетъ преобладаніе отношенію къ іерархическому чину, къ носителю власти, къ іерарху церкви, къ монарху, къ главѣ семьи, къ начальнику надъ отношеніемъ къ человѣку, къ человѣческому качеству, къ творцу, къ доброму человѣку, къ таланту, къ ученому и поэту. Съ этимъ связана основная проблема этики закона. Этика закона не знаетъ внутренняго человѣка, она регулируетъ жизнь внѣшняго человѣка въ его отношеніи къ обществу людей, она покоится на томъ, что я называю внѣшнимъ іерархизмомъ въ отличіе отъ внутренняго іерархизма. Этика закона можетъ быть и консервативной и революціонной. И въ томъ и въ другомъ случаѣ она авторитарна и соціальна. Соціальная этика дѣлаетъ невозможнымъ первородный и дѣвственный нравственный актъ и оцѣнку. Нравственный актъ и оцѣнка личности окутаны соціальными наслоеніями группъ, семействъ, классовъ, партій, направленій, вѣрованій, предвзятыхъ идей, и до свободнаго и чистаго нравственнаго сужденія тутъ невозможно добраться. Величайшая задача нравственной жизни и заключается въ томъ, чтобы дойти до первороднаго, дѣвственнаго нравственнаго акта, не растлѣннаго соціальными внушеніями. Огромную роль въ нашихъ нравственныхъ актахъ играетъ государство. Но государство не только отъ Бога, оно и отъ дьявола.

Парадоксально отношеніе къ судьбѣ и міровому разуму въ античномъ язычествѣ и въ юдаизмѣ. Грекъ и римлянинъ (трагедія, стоицизмъ) смирялись передъ судьбой, такъ какъ не къ кому было на нее апеллировать. Древніе евреи бунтовали, боролись съ самимъ Богомъ. (Іовъ, пророки, псалмы). Безраздѣльной власти царящаго надъ міромъ закона противопоставляли или безстрастіе и покорность или возстаніе и бореніе съ Богомъ. Но возвышались до этого Іовъ и пророки, трагики и античные мудрецы.

Основная линія жизни слагалась въ согласіи съ властью закона. Въ древнихъ книгахъ, въ законахъ Ману, въ Библіи, въ Талмудѣ, въ Коранѣ жизнь регулирована, подчинена закону, всюду страхъ нечистоты, запреты, табу, всюду перегородки и раздѣлительныя категоріи. Нечистое и очищеніе, запретъ и нарушеніе запрета — вотъ основныя категоріи первоначальной нравственной жизни человѣка. Боязнь нарушить запретъ и стать нечистымъ — основной нравственный двигатель. Это и есть этика закона въ его первоначальной стадіи. Она со временемъ трансформируется въ законничество внутри христіанства, въ этику Канта, въ идеалистическій нормативизмъ. Въ первоистокахъ этики закона лежатъ религіозный страхъ, страхъ почти животный, который потомъ сублимируется. Страхъ нечистаго и запретнаго преслѣдуетъ человѣка на самыхъ высокихъ ступеняхъ культуры, принимая лишь болѣе утонченныя формы. Но въ основѣ всегда лежитъ этотъ первоначальный аффектъ. Законъ по природѣ своей всегда запугиваетъ. Онъ не преображаетъ человѣческую природу, не уничтожаетъ грѣха, а черезъ страхъ не только внѣшній, но и внутренній, держитъ грѣхъ въ извѣстныхъ границахъ. И нравственный порядокъ въ мірѣ держится прежде всего религіознымъ страхомъ, который потомъ принимаетъ форму нравственнаго закона. Таковы первоначальныя послѣдствія грѣха. Этому въ жизни государства и общества соотвѣтствуютъ жестокія наказанія, казни, которымъ придается нравственное значеніе. Этика закона, какъ этика грѣха, узнается потому, что она знаетъ отвлеченное добро, отвлеченную норму добра, но не знаетъ человѣка, человѣческой личности, неповторимой индивидуальности и ея интимной внутренней жизни. Въ этомъ абсолютная граница этики закона. Ей интересенъ не человѣкъ, не живое существо, съ его радостями и страданіями, а данная человѣку отвлеченная норма добра. Это свойство этики закона остается въ силѣ и тогда, когда она становится философской и идеалистической и провозглашаетъ принципъ самоцѣнности человѣческой личности. Такъ у Канта принципъ человѣческой личности совершенно отвлеченный и нормативный, онъ не имѣетъ отношенія къ живой и неповторимой человѣческой индивидуальности, которой Кантъ никогда не интересовался. Кантовская этика закона противополагаетъ себя принципу эвдемонизма, счастья, какъ цѣли человѣческой жизни, но подъ счастьемъ и эвдемонизмъ понимаетъ отлеченную норму добра и совсѣмъ не интересуется счастьемъ живой неповторимой индивидуальной человѣческой личности. Въ мышленіи этики закона есть что-то роковое и безвыходное, отъ него всегда ускользаетъ конкретное и индивидуальное. Всякая этика закона должна признать, что отвлеченное добро выше конкретнаго, индивидуальнаго человѣка, хотя бы подъ отвлеченнымъ добромъ разумѣлся принципъ личности или принципъ счастья. Морализмъ,

вѣчно осуждающій людей, есть порожденіе закона. Но морализмъ этотъ безнравственененъ передъ лицомъ высшей, незаконнической этики.

Законъ не только не интересуется жизнью личности, но и не даетъ ей силъ для осуществленія того добра, котораго онъ отъ нея требуетъ. Въ этомъ основное противорѣчіе этики закона, которое неизбѣжно ведетъ къ этикѣ искупленія или благодати. Высушенная законническая добродѣтельность лишенная благодатной и благостной энергіи, дающей жизнь въ изобиліи, часто встрѣчается въ христіанской аскетикѣ, которая можетъ оказаться формой этики закона внутри христіанства. Монашески-аскетическая вражда къ жизни, ressentiment по отношенію къ жизни, есть реакція этики закона внутри религіи искупленія и благодати, въ ней нѣтъ силы, помогающей просвѣтленію жизни. И только аскетика, соединенная съ мистикой, носитъ иной характеръ. Законъ морали, законъ цивилизаціи, законъ государства и права, законъ хозяйства и техники, законъ семьи и законъ церкви и аскезы организуетъ жизнь, охраняетъ и судитъ, иногда калѣчитъ жизнь, но никогда не поддерживаетъ ее благодатной силой, не просвѣтляетъ и не преображаетъ ея. Законъ необходимъ для грѣшнаго міра и человѣчества, и его нельзя механически отмѣнить. Но законъ долженъ быть преодолѣнъ высшей силой, отъ безликой власти закона міръ и человѣкъ должны быть освобождены. Ужасъ законническаго морализма въ томъ, что онъ стремится сдѣлать человѣка автоматомъ добродѣтели. И нестерпимая скука добродѣтели, порождающая имморализмъ, часто столь легкомысленный, есть специфическое явленіе этики закона, не знающей никакой высшей силы. Въ сущности, этика закона строится такъ, какъ будто бы нѣтъ Бога, безъ расчета на Божью помощь. И неизбѣжно періодическое возстаніе противъ законнической добродѣтели, также какъ и возвращеніе къ постылой законнической добродѣтели. Это возстаніе есть нравственое явленіе, требующее внимательнаго къ себѣ отношенія. Господство законнической этики во всѣхъ сферахъ міровой жизни есть выраженіе объективнаго закона большего числа, т. е. необходимой организаціи порядка въ жизни большихъ массъ, большой массы человѣчества, какъ и большой массы матеріи въ жизни природы. Въ этомъ космическій смыслъ закона. Свобода же, сопротивляющаяся безпредѣльной власти закона во всѣхъ сферахъ жизни, есть, наоборотъ, выраженіе закона малаго числа, она прежде всего интересна для духовной аристократіи, составляющей меньшинство. Свобода аристократична, а не демократична. Свобода малаго числа обыкновенно даже связана съ принудительнымъ сдерживаніемъ закономъ большого числа. Въ этомъ парадоксъ свободы въ исторіи. Творческая свобода мысли аристократична. Но противъ власти закона надъ жизнью и мыслью возстаетъ не только духовная «аристократія», возста-

ютъ и «демократическія» діонисическія силы жизни. Поэтому только и совершаются въ мірѣ революціи, которыя пріобрѣтаютъ и этическое значеніе. Аристократія сама по себѣ никогда не сдѣлала бы революціи. Власть обычая, общественнаго мнѣнія, традиціи — «демократична», она всегда есть большое число. Но «демократично» и возстаніе большого числа, массы противъ обычая, общественнаго мнѣнія, традиціи съ тѣмъ, чтобы немедленно образовать новый обычай, общественное мнѣніе, традицію. [1]) Этика закона основана не противорѣчіяхъ, которыя раскрываются въ ея собственномъ царствѣ. Только этика благодати возвышается надъ противоположеніемъ «аристократической» свободы и «демократическаго» закона.

4. Нормативная этика. Фарисейство. Этика закона существуетъ не только, какъ этика религіозная и соціальная. Она становится также этикой философской и даже обосновываетъ себя на свободѣ и автономіи. Но и въ этомъ случаѣ обнаруживается ея ветхозавѣтная природа. Философская этика закона есть этика нормативная и идеалистическая. Нормативная философская этика совсѣмъ не авторитарна и не гетерономна, наоборотъ, она автономна. Такова прежде всего этика Канта, которому принадлежитъ самый замѣчательный опытъ построенія философской этики закона. Автономный характеръ этики Канта обнаруживаетъ ея законническій характеръ, ибо автономія есть своезаконность, т. е. всетаки номизмъ. Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательнымъ нравственнымъ закономъ, нравственно-разумной природой человѣка, одинаковой у всѣхъ, и совершенно не интересуется самимъ живымъ человѣкомъ, его нравственнымъ опытомъ, его духовной борьбой, его судьбой. Нравственный законъ, который человѣкъ долженъ свободно открыть въ себѣ, автоматически даетъ свои предписанія, одинаковыя для всѣхъ людей и для всѣхъ случаевъ жизни. Нравственная максима Канта, что каждаго человѣка нужно разсматривать не какъ средство, а какъ самоцѣль, подрывается законническимъ основаніемъ этики, ибо каждый человѣкъ оказывается средствомъ и орудіемъ осуществленія отвлеченнаго, безличнаго, общеобязательнаго закона. Нравственность свободна въ смыслѣ своезаконности, но человѣкъ совсѣмъ не свободенъ и не автономенъ, онъ цѣликомъ подчиненъ нормѣ и закону. Поэтому Кантъ совершенно отрицалъ эмоціональную сторону нравственной жизни и вызвалъ извѣстную эпиграмму Шиллера. Человѣческая личность для Канта совсѣмъ не есть цѣнность, она есть лишь формальный, общеобязательный, законническій принципъ. Индивидуальности для кантовской этики не существуетъ, не су-

---

[1]) Ле Бонъ хорошо говоритъ о консерватизмѣ революціонныхъ массъ. См. его «Phsychologie des Foules».

ществуетъ неповторимо-индивидуальной нравственной проблемы, требующей неповторимо-индивидуальнаго, т. е. творческаго нравственнаго разрѣшенія. Формализмъ Кантовской этики подвергъ сильной и уничтожающей критикѣ М. Шеллеръ, который выдвигаетъ цѣнность личности и индивидуальности.[1]) Къ сожалѣнію у самого М. Шелера почти совсѣмъ отсутствуетъ идея свободы. Столь же законнической, какъ у Канта, является и нравственная философія Л. Толстого, хотя она и совсѣмъ не авторитарна. Л. Толстой и Евангеліе разсматриваетъ въ смыслѣ нравственнаго закона и нормы, и осуществленіе Царства Божія уподобляется воздержанію отъ куренія и вина. Ученіе Христа оказывается рядомъ нравственныхъ предписаній, которыя человѣку легко осуществить, если онъ признаетъ ихъ разумность. Толстой былъ сильнымъ критикомъ христіанской неправды и лицемѣрія. Но онъ хотѣлъ подчинить жизнь тиранической власти законнической морали. Толстовскій морализмъ пріобрѣтаетъ почти демоническій характеръ, истребляющій богатство бытія. И Кантъ и Толстой выросли на почвѣ христіанства, но при всемъ ихъ свободолюбіи они означаютъ законническое перерожденіе христіанства. Они утверждаютъ самоправедность черезъ осуществленіе закона, т. е. возвращаются къ фарисейству, хотя и философски очищенному, къ пелагіанству, которое тоже было законническимъ морализмомъ и потому не нуждалось въ благодати. Противъ пелагіанскаго морализма и раціонализма, т. е. противъ законничества въ католичествѣ возсталъ Лютеръ. Но и лютеранство въ дальнѣйшемъ подверглось законническому перерожденію. Законничество въ христіанствѣ было сильно во всѣ времена. Даже благодать понимали законнически. Совсѣмъ не было преодолѣно фарисейское законничество. Всякій морализмъ былъ фарисейскимъ законничествомъ. Аскеза превратилась въ форму законничества. Типъ моралиста есть типъ законника, не желающаго знать индивидуальнаго человѣка, личности, живого существа. И противъ него права реакція аморалиста. Нормативизмъ законнической этики примѣнимъ лишь къ очень грубымъ элементарнымъ случаямъ — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсѣмъ не примѣнимъ къ болѣе глубокимъ и тонкимъ случаямъ, требующимъ индивидуально-творческаго разрѣшенія. Законъ вызванъ страстной природой ветхаго Адама, мстительнаго, властолюбиваго, корыстолюбиваго, завистливаго, сластолюбиваго. Но настоящая проблема этики лежитъ глубже, она связана съ той индивидуальной сложностью жизни, которая порождена столкновеніемъ цѣнностей высшаго порядка и обнаруживаетъ трагическое въ жизни. Между тѣмъ какъ этика преимущественно пони-

---

1) См. его «Der Formalismus in der Ethik und die materialle Wertethik».

малась, какъ ученіе о томъ, что не слѣдуетъ красть платковъ изъ кармановъ.

Религіозный образъ законнической этики данъ въ фарисействѣ. Ошибочно думать, какъ не рѣдко думаютъ христіане, что фарисейство есть религіозно и нравственно явленіе низкое, почти ругательное слово. Наоборотъ, фарисейство было религіозно и нравственно высокое явленіе, вершина религіозной и нравственной жизни еврейства. На осѣвшей и затвердѣвшей почвѣ ветхозавѣтной религіи закона и нельзя было выше подняться. Фарисеи были религіозные учителя еврейства, вѣрные закону и истолковывавшіе законъ. И вотъ противъ этого высокаго и чистаго явленія фарисейства возстаетъ Христосъ. Самое основное и преобладающее впечатлѣніе, которое остается отъ чтенія Евангелія, это возстаніе противъ фарисейства, обличеніе его неправды передъ правдой новозавѣтной. Но обличеніе фарисейства есть обличеніе законнической этики, этики оправданія закономъ, этики чистоты и довольства своей праведностью. Мытарей и грѣшниковъ Евангеліе поставило выше фарисеевъ, нечистыхъ выше чистыхъ, не исполнившихъ закона выше исполнившихъ законъ, послѣднихъ выше первыхъ, погибающихъ выше спасенныхъ, «злыхъ» выше «добрыхъ». Это есть парадоксъ евангельской морали, который съ трудомъ вмѣщается и осмысливается христіанами въ исторіи. Христіане все думаютъ, что евангельскія обличенія относятся къ фарисеямъ, жившимъ въ далекомъ прошломъ, и сами риторически громятъ ихъ, какъ злодѣевъ. Но въ дѣйствительности эти обличенія относятся къ намъ самимъ, къ намъ, живущимъ сегодня, къ самоправеднымъ, къ нравственно первымъ, спасающимся всѣхъ временъ. Объ евангельской этикѣ по существу будетъ впереди. Но что значитъ парадоксъ евангельской этики? Почему въ нравственномъ отношеніи первые дѣлаются послѣдними и наоборотъ? Почему лучше быть грѣшнымъ, сознающимъ свой грѣхъ, чѣмъ фарисеемъ, сознающимъ свою праведность? Обыкновенно объясняютъ это такъ что грѣшникъ смиренъ, фарисей же гордъ, какъ гордъ стоикъ. А христіанство есть прежде всего религія смиренія. Думаю, что въ этомъ объясненіи не доходятъ до самой глубины тревожнаго вопроса. Фарисеи стояли на грани двухъ міровъ, на перевалѣ отъ этики искупленія къ этикѣ благодати. И въ нихъ должно было обнаружиться безсиліе законнической этики въ дѣлѣ реальнаго спасенія отъ грѣха и зла. Вся трудность проблемы тутъ въ томъ, что именно законническая этика исполнима. Законъ можно исполнить до малѣйшихъ деталей и стать по закону чистымъ. Фарисеи это и дѣлали. И вотъ обнаруживается, что совершенное исполненіе закона и совершенная чистота не спасаютъ, не открываютъ путей въ Царство Божье. Законъ явился въ результатѣ грѣха, но онъ безсиленъ вывести человѣка изъ того міра, въ который онъ попалъ

послѣ того, какъ онъ сорвалъ съ древа познанія добра и зла, онъ безсиленъ преодолѣть грѣхъ даже при совершенномъ его исполненіи, не можетъ спасти. Фарисейство, т. е. этика закона, безпощадно осуждается въ Евангеліи, потому что оно не нуждается въ Спасителѣ и спасеніи, какъ нуждаются мытари и грѣшники, потому что, если бы послѣдняя религіозная и нравственная правда была на сторонѣ фарисеевъ, то искупленіе было бы не нужно. Фарисейство есть отрицаніе искупленія и Искупителя. Фарисейство думаетъ, что искупленіе въ исполненіи закона добра, въ то время, какъ спасеніе въ томъ, чтобы преодолѣть то различеніе между добромъ и зломъ, которое явилось результатомъ грѣхопаденія, т. е. преодолѣть законъ, порожденный этимъ различіемъ, войти въ Царство Божье, которое совсѣмъ не есть царство закона посюсторонняго добра. Фарисейство есть настолько глубокій и устойчивый элементъ человѣческой природы, обращенной къ закону, что оно по своему понимаетъ христіанство и деформируетъ его. Христіанинъ, который думаетъ, что онъ оправданъ, чистъ и спасенъ, что онъ выше грѣшниковъ, когда онъ часто посѣщаетъ службы, бьетъ поклоны, ставитъ свѣчи, служитъ молебны, произноситъ по уставу слова молитвы, исполняетъ всѣ каноническія правила, совершаетъ дѣла милосердія, добрыя дѣла, есть, конечно, фарисей внутри христіанства, и къ нему тоже относятся евангельскія обличенія. Этика закона исполнима, но она безсильна бороться съ помыслами и измѣнить внутреннее духовное состояніе человѣка. Согласно этикѣ закона, человѣкъ дѣлается хорошъ, потому что онъ исполняетъ добрыя дѣла закона. Въ дѣйствительности же человѣкъ дѣлаетъ добрыя дѣла, потому что онъ хорошъ. Это прекрасно понималъ Лютеръ, хотя и дѣлалъ отсюда односторонніе выводы.

Вся сложность и парадоксальность христіанскаго отношенія къ закону опредѣляется тѣмъ, что Христосъ не только обличаетъ фарисейское законничество, но и говоритъ, что онъ пришелъ не нарушить, а исполнить законъ. Евангеліе преодолѣваетъ и отмѣняетъ этику закона, и замѣняетъ ее иной, высшей и благодатной этикой любви и свободы. И вмѣстѣ съ тѣмъ оно не допускаетъ внѣшняго и механическаго отрицанія и низверженія закона. Христіанство открываетъ пути въ Царство Божье, гдѣ нѣтъ уже закона. Но законъ по прежнему обличаетъ грѣхъ и долженъ быть исполненъ міромъ, пребывающимъ въ грѣхѣ. Грѣшникъ нуждается въ спасеніи, и спасеніе приходитъ не отъ закона, а отъ Спасителя, спасеніе совершается черезъ искупленіе, а не черезъ законъ. Но все время остается низшая сфера закона, и законъ остается въ силѣ для своей сферы. Соціальная жизнь христіанскаго человѣчества въ значительной степени остается во власти закона, почти въ той же мѣрѣ, какъ жизнь первобытнаго клана, поклонявшагося тотему. Но законъ совершенствует-

ся, улучшается, оставаясь все тѣмъ же принципомъ. Въ законѣ есть вѣчный элементъ. Оцѣнки, которыя требуются отъ христіанина необычайно трудны и даются съ мукой. Оцѣнки по закону просты и сравнительно легки. Но эта простота и легкость закрыты для христіанина. Отъ него требуются оцѣнки самого закона, которыя уже не по закону должны совершаться. Оцѣнки христіанина всегда должны преодолѣвать фарисейство, но не должны впадать во внѣшній аномизмъ. И самая большая трудность тутъ въ соотношеніи момента индивидуальнаго и соціальнаго. Этика закона была по преимуществу этикой соціальной. Этика же христіанская болѣе индивидуальна, чѣмъ соціальна, для нея человѣческая душа стоитъ больше, чѣмъ всѣ царства міра. Это положеніе создаетъ страшныя трудности для этики закона. Этика закона дорожитъ прежде всего царствомъ міра. И для людей закона христіанство должно представляться анархизмомъ. Это и утверждаетъ напр. Ш. Моррасъ [1]). Для него Евангеліе анархическая и разрушительная книга. Великую же заслугу католической церкви онъ видитъ въ томъ, что она превратила анархическую, разрушительную силу христіанства въ силу организующую. Совсѣмъ какъ у великаго инквизитора Достоевскаго. Ш. Моррасъ человѣкъ дохристіанскаго, античнаго сознанія, онъ одинъ изъ тѣхъ римлянъ, которые испугались разрушительной силы христіанства. Но въ католичество вошло римское начало и спасло положеніе. Все это обнаруживаетъ глубокую парадоксальность христіанства по отношенію къ закону и ко всякому соціальному порядку. Законъ, безъ котораго невозможна соціальная жизнь, дохристіанскаго происхожденія. Право раскрыто языческимъ римскимъ міромъ, и міръ христіанскій рецепировалъ римское право. Поэтому христіанскій міръ живетъ двойственной, дуалистической жизнью, онъ живетъ и по закону и по благодати. И нужно сказать, что не всегда свобода человѣка, свобода человѣческаго лица защищена въ порядкѣ благодати, она часто защищается въ порядкѣ закона. Въ этомъ положительная миссія закона. Средневѣковая теократія, восточная и западная, императорская и папская, хотѣла быть обществомъ, основанномъ не на законѣ, а на благодати. И это покупалось тѣмъ, что сама благодать подвергалась законническому перерожденію. Теократическое благодатное общество символизируетъ Царство Божье въ природно-историческомъ порядкѣ, который подлежитъ закону. Свободу человѣка оно ставитъ въ зависимость отъ благодатнаго перерожденія другого человѣка, власти, всего общества. И когда это благодатное перерожденіе не происходитъ, свобода человѣка отрицается, онъ подвергается насилію, за нимъ отрицается всякое право. Тутъ обнаруживается все значеніе закона для соціальной жизни человѣка. Жизнь человѣка, его свобода и право не могутъ исключительно зависѣть

[1]) См. его книгу «Romantisme et révolution».

отъ духовнаго состоянія другихъ людей, общества, власти. Жизнь человѣка, его свобода и право должны охраняться и въ томъ случаѣ, если духовное состояніе другихъ людей, общества, власти не высокое, если оно недостаточно просвѣтлено благодатью. Общество, которое захочетъ себя обосновать исключительно на благодати, не пожелаетъ знать закона, будетъ обществомъ деспотическимъ. Такъ, коммунистическое общество тоже исключительно основано на благодати, а не на законѣ, хотя и на благодати темной и не христіанской. Въ результатѣ получается тиранія, обратная теократіи. И мы стоимъ передъ слѣдующимъ парадоксомъ: законъ не знаетъ живой, конкретной, индивидуально неповторимой личности, не проникаетъ въ ея интимную жизнь, но законъ охраняетъ эту личность отъ посягательствъ и насилія со стороны другихъ личностей, охраняетъ независимо отъ того, каково направленіе и духовное состояніе другихъ личностей. Въ этомъ великая и вѣчная правда закона, правда права. Христіанство должно признать эту правду. Нельзя ждать благодатнаго перерожденія общества, чтобы жизнь человѣка стала выносимой. Таково соотношеніе закона и благодати. Я долженъ любить ближняго во Христѣ, это есть путь Царства Божьяго. Но если у меня нѣтъ любви къ ближнему, то я во всякомъ случаѣ долженъ исполнить законъ по отношенію къ ближнему, долженъ быть справедливъ и честенъ по отношенію къ нему. Нельзя отмѣнить законъ и ждать осуществленія любви. Это тоже было бы лицемѣріемъ. Я долженъ не красть, не убивать, не насильничать, и когда любви не имѣю. То, что отъ благодати, всегда выше, чѣмъ то, что отъ закона, никогда не ниже. Высшее не отрицаетъ низшаго, но включаетъ его въ себя въ преображенномъ видѣ. Зломъ же является законническое искаженіе самой благодати и любви, оно то и ведетъ къ насилію и отрицанію свободы, къ совершенному отверженію закона. Такъ опредѣляется отношеніе между этикой закона и этикой искупленія. Этика искупленія не можетъ становиться на мѣсто этики закона, она тогда становится насильнической и отрицаетъ свободу. Два порядка сосуществуютъ. И всегда благодатный порядокъ есть порядокъ преображающій и просвѣтляющій, а не насилующій. Высшій образъ этики закона есть право.

Конфликтъ закона и благодати, этики закона и этики искупленія проходитъ черезъ всѣ конкретные этическіе вопросы, какъ мы это увидимъ. И чрезвычайно сложно отношеніе этическихъ конфликтовъ къ человѣческой свободѣ и къ достоинству человѣческой личности. Иногда враждебна свободѣ и личности этика закона, иногда же враждебна этика благодати. Сама благодать не можетъ быть враждебна свободѣ и личности, она даетъ свободу, преображаетъ и укрѣпляетъ личность. Но то, какъ отражается въ человѣческомъ мірѣ благодать и какъ она искажается въ немъ, можетъ быть враждебно и свободѣ и личности. Происходитъ двой-

ной процессъ: въ порядокъ благодати, въ духовное общество, въ церковь проникаетъ законничество, и въ порядокъ закона, въ общество мірское, въ государство и культуру проникаетъ начало благодати, уже искаженное законничествомъ. И отъ того и отъ другого процесса свобода насилуется и личность страдаетъ. Живая человѣческая личность насилуется и закономъ и насильственной благодатью. На сложныхъ этическихъ конфликтахъ мы видимъ, какъ законъ калѣчитъ жизнь, когда нужно было бы предоставить ее дѣйствію благодатныхъ силъ, и какъ насильственная благодать калѣчитъ жизнь, когда нужно было закону предоставить охраненіе ея правъ. Это видно въ жизни семьи, въ жизни государства, въ хозяйствѣ, въ разныхъ сферахъ культуры. Проблема страшно осложняется еще тѣмъ, что кромѣ этики закона и этики искупленія есть еще этика творчества, связанная съ дарами человѣка и съ его призваніемъ. Эти конфликты не могутъ быть приведены къ окончательной гармоніи въ предѣлахъ нашей грѣховной земной жизни. Но могутъ быть установлены цѣнности, за которыя нужно бороться въ разрѣшеніе этихъ конфликтовъ. Верховной цѣнностью не является счастье. Трагическіе этическіе конфликты опровергаютъ ту ложную психологію и этику, которая видитъ въ счастьѣ цѣль человѣческой жизни. Человѣку внушили идею, что верховнымъ благомъ и верховной цѣлью является счастье, чтобы держать его въ рабствѣ. Свобода и достоинство человѣка не позволяютъ видѣть въ счастьѣ и удовлетвореніи цѣль и высшее благо жизни. Существуетъ непреодолимый конфликтъ между свободой и счастьемъ. На этомъ построена Легенда о Великомъ Инквизиторѣ Достоевскаго. Я согласенъ на несчастья и страданія, чтобы остаться свободнымъ существомъ. Этика закона сулитъ счастье, какъ результатъ исполненія закона. Слушай меня, и будешь счастливъ. Но и этика благодати, благодати, подвергающей законническому перерожденію, также сулитъ счастье. Особенно католической теологіи свойственъ такой эвдемонизмъ. Томисты и до сихъ поръ еще утверждаютъ психологію, согласно которой человѣкъ всегда стремится къ счастью и блаженству. Но современная психологія, продолжая Достоевскаго, Ницше и Киркегардта, совершенно разрушила эту раціоналистическую доктрину. Человѣкъ есть существо свободное, духовное и творческое, и свободное творчество духовныхъ цѣнностей онъ предпочитаетъ счастью. Но человѣкъ есть также существо больное, раздвоенное, опредѣляющееся темнымъ безсознательнымъ. И потому онъ не есть существо стремящееся во что бы то ни стало къ счастью и удовлетворенію. Никакой законъ не можетъ его сдѣлать существомъ предпочитающимъ счастье свободѣ, удовлетвореніе и успокоеніе творчеству. Уже поэтому жизнь человѣка не можетъ быть цѣликомъ подчинена закону. Благодать же даетъ лишь мгновенія радости и блаженства.

Глава II

ЭТИКА ИСКУПЛЕНІЯ

1. Добро подъ благодатью. Для всякаго чуткаго человѣка ясно, что невозможно довольствоваться закономъ, что добро законническое не разрѣшаетъ проблемы жизни. Разъ возникло различеніе между добромъ и зломъ, то не въ человѣческихъ силахъ его устранить, т. е. побѣдить зло. И человѣка мучитъ жажда искупленія, избавленія не только отъ зла, но и отъ законническаго различенія добра и зла. Жажда искупленія свойственна была уже міру дохристіанскому. Мы находимъ ее въ античныхъ мистеріяхъ стардающихъ боговъ. Въ зачаточной формѣ мы находимъ жажду искупленія уже въ тотемизмѣ и въ тотемистической евхаристіи [1]). Жажда искупленія есть великое ожиданіе, что Богъ и боги примутъ участіе въ разрѣшеніи мучительной проблемы добра и зла, примутъ участіе въ человѣческихъ страданіяхъ. Богъ снизойдетъ на землю, какъ огонь, и сгоритъ грѣхъ и зло, исчезнетъ законническое различеніе добра и зла и законническое добро, безсильное и терзающее человѣка. Жажда искупленія есть жажда примиренія съ Богомъ и единственный путь побѣды надъ атеизмомъ, внушенымъ человѣческому сердцу зломъ и страданіемъ міра. Это есть встрѣча съ Богомъ, страдающимъ и жертвеннымъ, т. е. раздѣляющимъ мучительную судьбу человѣка и міра. Человѣкъ есть существо свободное, въ немъ есть элементъ первородной, не сотворенной, домірной свободы. Но онъ безсиленъ справиться со своей собственной ирраціональной свободой, съ ея бездонной тьмой. Въ этомъ его вѣковѣчная трагедія. И нужно, чтобы самъ Богъ низошелъ въ глубь той свободы, въ ея бездонную тьму, и принялъ на себя послѣдствія порожденнаго ею зла и страданія. Искупленіе вовсе не есть примиреніе Бога съ человѣкомъ, какъ то извращенно представляетъ ограниченное человѣческое созна-

---

1) См. Фразера и Дюркгейма.

ніе (судебная теорія искупленія) [1]). Искупленіе есть прежде всего примиреніе человѣка съ Богомъ и Творцомъ, т. е. побѣда надъ атеизмомъ, надъ естественнымъ отрицаніемъ Бога изъ-за зла и мукъ міра. Атеизмъ, какъ крикъ возмущеннаго человѣческаго сердца, побѣдимъ лишь Богомъ страдающимъ и раздѣляющимъ судьбы міра. На этомъ пути вмѣстѣ съ тѣмъ окончательно преодолѣвается идолопоклонство, которое всегда остается въ отвлеченномъ манотеизмѣ. Еще въ глубинѣ язычества, знавшаго лишь боговъ природныхъ и не знавшаго Бога сверхприроднаго, люди искали помощи и излеченія у тотема, у знахаря и мага, у царя-бога или полу-бога. Человѣкъ не могъ оставаться одинъ, предоставленый своимъ силамъ, зависимый лишь отъ власти безличнаго и безчеловѣчнаго закона. Міръ былъ полонъ боговъ, но боги были закованы въ имманентномъ кругу природной жизни. И потому сами боги были подчинены року. На страдальческую судьбу человѣка некому было жаловаться. Человѣкъ изживалъ послѣдствія невѣдомой ему безвинной вины. Это раскрывается въ греческой трагедіи. Міръ полонъ боговъ, но Богъ сверхмірный, сверхприродный не сходитъ въ міръ, не раздѣляетъ его судьбы и не освобождаетъ отъ рока. Мистеріи искупленія совершались въ имманентномъ круговоротѣ природной тварной жизни и онѣ выражали мучительную жажду человѣка, чтобы самъ Богъ помогъ ему въ его мучительной борьбѣ. Если есть Богъ, то трудно представить себѣ, чтобы онъ могъ окончательно покинуть древній языческій міръ, сотворившій столь много великаго и прекраснаго, и предоставить его себѣ. Богъ, очевидно, дѣйствовалъ и въ античномъ языческомъ мірѣ, но по иному, черезъ природу, а не черезъ исторію, какъ въ еврейскомъ народѣ. Человѣкъ никогда не остается совсѣмъ одинъ и предоставленный своимъ силамъ. Но онъ не сознаетъ участія Бога въ его жизни и судьбѣ. Таковъ результатъ этики закона. Богъ даетъ законъ, но не участвуетъ въ его осуществленіи. Когда добро находится подъ закономъ, оно въ извѣстномъ смыслѣ есть безбожное добро. Законъ и значитъ, что Богъ отошелъ отъ человѣка. И въ этомъ источникъ безсилія закона измѣнить человѣческую природу. Въ законѣ добро откалывается отъ бытія и не можетъ измѣнить бытіе. Искупленіе соединяетъ добро и бытіе, преодолѣваетъ разрывъ, установленый закономъ, какъ послѣдствіемъ грѣха, оно есть вхожденіе сущаго добра въ самыя нѣдра бытія. Искупленіе вырываетъ корни зла и грѣха, но этимъ оно освобождаетъ человѣка отъ безраздѣльной власти закона. Искупленіе означаетъ прежде всего освобожденіе. Искупитель есть Освободитель. Законъ же

---

[1]) См. l'abbé J. Rivière «De dogme de la Rédemption». Сейчасъ и католическая теологія преодолѣваетъ старую юридическую теорію искупленія.

отъ рабства не освобождаетъ. Искупленіе означаетъ революціонный переворотъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ, переоцѣнку всѣхъ цѣнностей. Оно устраняетъ неисчислимое количество табу, побѣждаетъ внѣшній страхъ нечистоты, все переноситъ въ глубину человѣческаго сердца, переворачиваетъ всѣ іерархіи, установленныя въ мірѣ. Этика искупленія, этика евангельская есть уже этика богочеловѣческая. Въ нравственномъ актѣ дѣйствуетъ не только человѣкъ, но и Богъ, не только Богъ, но и человѣкъ, нѣтъ разрыва и противоположенія, установленнаго закономъ. И то, что невозможно было для человѣка, становится возможнымъ для Бога.

Всѣмъ извѣстно, что евангельская мораль строится на противоположеніи морали законнической. Но христіанскій міръ сумѣлъ жить и строить свое ученіе такъ, какъ будто бы этика евангельская и этика закона никогда не сталкивались. Никто не сможетъ возражать противъ того, что христіанская, евангельская мораль не есть мораль нормы и закона. Евангельская мораль есть мораль благодатной силы, неизвѣстной закону, т. е. не есть уже мораль. Все христіанство есть не что иное, какъ пріобрѣтеніе силы во Христѣ и черезъ Христа, силы передъ лицомъ жизни и смерти, пріобрѣтеніе силы жизни, для которой не страшны страданія и тьма, силы реально преображающей. Настоящее противоположеніе и есть противоположеніе силы и закона, начала онтологически-реальнаго и нормативно-идеальнаго. Поэтому христіанству совсѣмъ не свойственъ отвлеченный морализмъ, столь характерный для всякаго законничества и нормативизма. Тутъ мы подходимъ къ самой сердцевинѣ христіанской этики и этики вообще. Такъ можно формулировать основную этическую проблематику: можетъ ли быть идея добра цѣлью человѣческой жизни и источникомъ всѣхъ жизненныхъ оцѣнокъ? Этика охотно соглашается положить въ свою основу верховную идею добра и въ этомъ видитъ свою специфичность. Но какъ только идея добра, какъ верховная, положена въ основу этики, этика становится законнической и нормативной. Христіанство въ своихъ первичныхъ и дѣвственныхъ сужденіяхъ не только усумнилось въ томъ, что идея добра является верховной въ жизни, но и рѣзко противоположило свою мораль морали, основанной на идеѣ добра и нормѣ добра. Въ основѣ христіанства лежитъ не отвлеченная и всегда безсильная идея добра, которая неизбѣжно является нормой и закономъ по отношенію къ человѣку, а живое существо, личность, личное отношеніе человѣка къ Богу и ближнему. Христіанство поставило человѣка выше идеи добра и этимъ совершило величайшую революцію въ исторіи человѣчества, которую христіанское человѣчество не въ силахъ было вполнѣ принять. Идея добра, какъ и всякая идея, должна склониться и уступить, когда приходитъ человѣкъ. Не отвлеченная идея добра, а человѣкъ есть Божье твореніе и

Божье дитя. Человѣкъ наслѣдуетъ вѣчность, отъ закона же ничего не останется. Такъ совершаетъ Евангеліе прорывъ изъ морали нашего міра, міра падшаго и основаннаго на различеніи добра и зла, къ морали потусторонней, противоположной закону этого міра, морали райской, морали Царства Божьяго. Человѣкъ искупается отъ власти закона. Евангельская этика основана на бытіи, а не на нормѣ, она жизнь предпочитаетъ закону. Конкретное бытіе, живое существо выше всякой отвлеченной идеи, выше и идеи добра. Евангельское добро и заключается въ томъ, чтобы не считать добра верховнымъ началомъ жизни, а считать человѣка такимъ началомъ. Евангеліе показываетъ, что люди бываютъ мерзки и лицемѣрны изъ любви къ добру, изъ любви къ добру истязаютъ человѣка и забываютъ о человѣкѣ. Суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы — вотъ сущность великой нравственной революціи, произведенной христіанствомъ, въ которой человѣкъ впервые опомнился отъ роковыхъ послѣдствій различенія добра и зла и власти закона. «Суббота» и есть отвлеченное добро, идея, норма, законъ, страхъ нечистоты. Но «Сынъ человѣческій есть господинъ и субботы». Христіанство не знаетъ нравственныхъ нормъ, отвлеченныхъ, обязательныхъ для всѣхъ и всегда. И потому всякая нравственная задача для христіанства есть неповторимо-индивидуальная задача, а не механическое исполненіе нормы, данной разъ навсегда. Такъ и должно быть, если человѣкъ, живое существо выше «субботы», отвлеченной идеи добра. Тогда всякій нравственный актъ долженъ быть основанъ на безконечномъ вниманіи къ человѣку, отъ котораго онъ исходитъ, и къ человѣку, на котораго онъ направленъ. Евангельская этика искупленія и благодати прямо противоположна формулѣ Канта: нельзя поступать такъ, чтобы это стало максимой поведенія для всѣхъ и всегда, поступать можно только индивидуально и всякій другой долженъ иначе поступать. Общеобязательность заключается лишь въ томъ, чтобы каждый поступалъ неповторимо индивидуально, т. е. всегда имѣлъ передъ собой живого человѣка, конкретную личность, а не отвлеченное добро.

Такова этика любви. Любовь можетъ быть направлена лишь на живое существо, на личность, а не на отвлеченное добро [1]). Руководиться въ своихъ нравственныхъ актахъ любовью къ добру, а не къ человѣку, къ живымъ существамъ и значитъ практиковать этику противоположную христіанской, евангельской, быть фарисеемъ и законникомъ. Выше же любви къ ближнему, къ человѣку стоитъ лишь любовь къ Богу, который тоже есть конкретное существо, личность, а не отвлеченная идея добра. Любовью къ Богу и любовью къ человѣку исчерпывается евангельская мораль, все же остальное не специфически евангельское и лишь

1) Очень тонкія есть замѣчанія въ книгѣ М. Шелера «Wesen und Formen der Sympatie».

подтверждаетъ законъ. Христіанство призываетъ любить «ближняго», а не «дальняго». Это есть очень важное различіе. Любовь къ «дальнему», отвлеченному человѣку и отвлеченному человѣчеству есть любовь къ отвлеченной идеѣ, къ отвлеченному добру, а не любовь къ человѣку. И во имя этой отвлеченной любви люди готовы принести въ жертву ближнихъ, живого человѣка. Такую любовь къ «дальнему» мы встрѣчаемъ въ революціонной гуманистической морали. Но любовь гуманистическая и любовь христіанская очень различны. И различіе тутъ нужно видѣть прежде всего въ томъ, что христіанская любовь конкретна и лична, гуманистическая же любовь отвлеченна и безлична, что для христіанской любви дороже всего человѣкъ, для гуманистической же любви дороже всего «идея», хотя бы то была «идея» человѣчества и человѣческаго блага. Въ гуманизмѣ есть, конечно, очень сильные христіанскіе элементы, онъ христіанскаго происхожденія. Высшая человѣчность раскрыта христіанствомъ. Она создана словами Христа, что человѣкъ выше субботы, и Христовой заповѣдью любви къ ближнему. Но такъ же, какъ въ христіанствѣ начинаютъ побѣждать законники и фарисеи и «суббота», отвлеченная идея добра ставится выше человѣка, живого существа, также и въ гуманизмѣ побѣждаютъ свои законники и фарисеи, и отвлеченная идея блага человѣчества или прогресса человѣчества ставится выше человѣка, живого существа. Величайшее извращеніе получается на почвѣ ложнаго пониманія «добрыхъ дѣлъ». «Добрыя дѣла» начинаютъ понимать не какъ проявленіе любви къ Богу и къ ближнему, къ живому существу, не какъ обнаруженіе благостной силы, дающей жизнь другимъ существамъ, а какъ способъ самоспасенія и самооправданія, какъ путь осуществленія отвлеченной идеи добра, за которое человѣкъ получаетъ награду въ будущей жизни. Такъ совершается измѣна евангельскому откровенію любви. «Добрыя дѣла», которыя совершаются не изъ любви къ людямъ и не изъ заботы о нихъ, а для спасенія собственной души, совсѣмъ не добрыя. Гдѣ нѣтъ любви, тамъ нѣтъ и добра. Любовь не требуетъ и не ждетъ награды, она сама уже есть награда, есть просвѣтленіе и преображеніе бытія, есть лучъ райскаго бытія. «Добрыя дѣла», какъ дѣла закона, ничего общаго не имѣютъ съ Евангеліемъ и съ христіанскимъ откровеніемъ, они остаются въ мірѣ дохристіанскомъ. Помочь ближнему, совершать добрыя дѣла нужно не для спасенія души, а изъ непосредственной любви, для соединенія людей, для сочетанія душъ въ Царствѣ Божьемъ. Любовь къ человѣку самоцѣнна, она имѣетъ въ себѣ имманентное качество добра. И есть двоякое отношеніе къ ближнему, къ живому существу, обладающему самоцѣнностью. Есть жалость. Жалость есть раздѣленіе богооставленности твари, соединеніе съ нею въ этой богооставленности. И есть любовь. Любовь есть раздѣленіе жизни въ Богѣ, въ благо-

датной помощи Божьей. Жалость не есть самое послѣднее и высшее, выше любовь, любовь къ другому въ Богѣ. Но жалость одно изъ самыхъ высокихъ человѣческихъ состоянiй, настоящее чудо въ нравственной жизни человѣка, какъ справедливо говоритъ Шопенгауэръ, хотя онъ и невѣрно его объясняетъ. Это жгучее и острое ощущенiе богооставленности и готовность раздѣлить эту богооставленность распространяется и на животныхъ и на всю тварь. Жалость неизбѣжно входитъ въ любовь, но любовь превышаетъ жалость, ибо знаетъ другого въ Богѣ. Любовь и есть видѣнiе другого въ Богѣ и утвержденiе его для вѣчной жизни, излученiе силы, необходимой для этой вѣчной жизни. Въ основѣ евангельской, христiанской этики лежитъ безусловное признанiе значенiя всякой человѣческой души, которая стоитъ дороже царствъ мiра, самоцѣнности личности, какъ образа и подобiя Божьяго. И никакая отвлеченная идея добра не можетъ быть поставлена выше этой личности.

2. Евангельская мораль и мораль законнически-фарисейская. Мы уже видѣли, что евангельская мораль отрицаетъ мораль законнически-фарисейскую, мораль самоспасенiя человѣка черезъ осуществленiе нравственнаго закона. Такъ какъ въ основанiи этой своеобразной морали лежитъ отношенiе къ человѣку, къ живому существу, къ личности, а не къ отвлеченному добру, то она носитъ въ высокой степени динамическiй характеръ. Христiанство не знаетъ застывшихъ типовъ злодѣевъ, или застывшихъ типовъ праведниковъ. Злодѣй можетъ превратиться въ праведника, и праведникъ въ злодѣя. Св. Iоаннъ Лѣствичникъ говоритъ: «Станешь остерегаться осуждать согрѣшающихъ, если будешь помнить, что и Iуда былъ въ соборѣ учениковъ Христовыхъ, а разбойникъ въ числѣ убiйцъ; но въ одно мгновенiе произошло съ нимъ чудо перерожденiя» [1]). Поэтому Христосъ и учитъ насъ: не судите, да не судимы будете. До часа смерти никто не знаетъ, что съ человѣкомъ можетъ произойти, какiе великiе перевороты, да и никто не знаетъ, что съ человѣкомъ происходитъ въ часъ смерти, уже въ планѣ бытiя намъ недоступнаго. Поэтому христiанство иначе относится къ «злодѣямъ», чѣмъ этика мiра сего, оно не допускаетъ рѣзкаго дѣленiя людей на двѣ расы, на расу «добрыхъ» и на расу «злыхъ», которымъ такъ дорожатъ этическiя ученiя. Только христiанство вѣритъ въ преодолимость прошлаго, оно знаетъ тайну забвенiя и стиранiя прошлаго. Это и есть тайна искупленiя, и ей создается этика иная, чѣмъ этика закона. Искупленiе освобождаетъ отъ кармы, отъ кармическаго изживанiя прошлаго въ безконечномъ будущемъ. Отъ прошлаго не тянутся безконечныя нити въ будущее, онѣ перерѣзываются. Въ этомъ

---

[1]) См. «Преподобнаго отца нашего Iоанна Игумена Синайской горы Лѣствица».

тайна покаянія и отпущенія грѣховъ. Человѣкъ самъ себѣ не можетъ простить грѣха и низости, онъ не въ силахъ забыть злого прошлаго. Но Христосъ понесъ на себѣ грѣхи всего міра, и Онъ можетъ снять грѣхъ и простить. Прощеніе и забвеніе возможно лишь во Христѣ и черезъ Христа. Человѣкъ не можетъ себѣ простить грѣхъ и зло и изжить его послѣдствія, онъ освобождается черезъ Христа. Но онъ долженъ во имя Христа другому, ближнему простить грѣхъ и зло помочь ему избавиться отъ ихъ власти. Человѣкъ не освобождается и не спасается, не улучшается и не усовершенствуется, когда его окончательно причислили въ расѣ «злыхъ» и проклинаютъ его. Наоборотъ, онъ отъ этого погибаетъ. Зло прошлаго, которое считается непреодолимымъ и непоправимымъ, порождаетъ все новое и новое зло. Человѣкъ начинаетъ чувствовать, что онъ все равно погибъ, что возврата нѣтъ, что на немъ лежитъ проклятіе. Вотъ противъ этого и возстаетъ религія и этика искупленія. Ибо Христосъ пришелъ не для праведниковъ, а для грѣшниковъ. И нѣтъ такого грѣха, который не можетъ быть снятъ и прощенъ. Грѣхъ противъ Сына Человѣческаго, противъ самаго Христа прощается. Не прощается только грѣхъ противъ Духа Св. Но это уже тайна послѣдняго богоотступничества, которую нельзя отождествлять съ атеизмомъ. Атеизмъ можетъ быть прощенъ и онъ можетъ означать замутненную любовь къ правдѣ. Мы не знаемъ послѣдней тайны человѣческаго сердца, его послѣдней глубины, оно открывается только любящему. Но осуждающій рѣдко бываетъ любящимъ, и потому для него закрыта тайна человѣческаго сердца того, кого онъ осуждаетъ. Въ этомъ граница всякаго суда и граница раздѣленія на «добрыхъ» и «злыхъ», на «благочестивыхъ» и «богоборцевъ», на «вѣрующихъ» и «атеистовъ». Иногда «злые», «богоборцы» и «атеисты» могутъ оказаться болѣе угодны Богу, чѣмъ «добрые», «благочестивые» и «вѣрующіе». Это трудно понять этикѣ закона, но понятно для этики искупленія.

Евангеліе производитъ полный переворотъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ, всѣ размѣры котораго мы не ощущаемъ, потому что слишкомъ привыкли къ нему и слишкомъ приспособили его къ обыденнымъ нуждамъ. «Огонь пришелъ Я низвести на землю, и какъ хотѣлъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся». Въ этомъ огнѣ сгораютъ всѣ старыя привычныя нравственныя оцѣнки и образуются новыя. Первые будутъ послѣдними, послѣдніе первыми. Это — неслыханная по своему радикализму революція. Христіанство родилось въ этой революціи, вышло изъ нея. Но христіанскому человѣчеству было непосильно провести ее въ жизнь, ибо это значило бы стать «по ту сторону добра и зла», которыми живетъ міръ. Когда таинственныя евангельскія слова были превращены въ норму, то «послѣдніе» стали новыми «первыми». Совсѣмъ какъ въ революціяхъ соціальныхъ, когда прежде угнетенный

классъ приходитъ къ власти и начинаетъ угнетать другихъ. Такова участь всѣхъ евангельскихъ словъ, поскольку они превращаются въ норму. Парадоксъ въ томъ, что угнетенные никогда не могутъ господствовать, ибо въ моментъ господства они становятся угнетателями. Бѣдные никогда не могутъ господствовать, ибо въ моментъ господства они становятся богатыми. И потому накакія внѣшнія революціи въ положеніи людей не соотвѣтствуютъ радикализму переворота, возвѣщеннаго Евангеліемъ. Евангеліе не знаетъ нормъ и законовъ. И его нельзя истолковать, какъ норму и законъ. Евангеліе есть благая вѣсть о наступленіи Царства Божьяго. И все, къ чему призываетъ Христосъ, есть призывъ къ Царству Божьему и только такъ можетъ быть истолковано. Мораль Царства Божьяго оказывается непохожей на мораль міра падшаго, находящагося по сю сторону добра и зла. Мораль евангельская находится по ту сторону привычнаго для міра различеніе между добромъ и зломъ, согласно которому первые — первые, послѣдніе — послѣдніе. Евангельская этика, этика искупленія во всемъ противоположна міру. Все, что говоритъ Христосъ, обычно облекается въ форму: «вамъ сказано, а я говорю вамъ». Тарѣевъ правъ, когда онъ настаиваетъ на абсолютности Евангелія и его несоизмѣримости съ относительностью природно-исторической жизни [1]). «А я говорю вамъ: не противься злому». Обыкновенная нравственная жизнь основана на противленіи злому. «Любите враговъ вашихъ, благославляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ». Если понять это какъ законъ, то этотъ евангельскій призывъ невыполнимъ, онъ безуменъ для этики закона, онъ предполагаетъ иной, благодатный порядокъ бытія. «Ищите прежде всего Царства Божьяго и правды Его, и это все приложится вамъ». Въ этомъ сущность Евангелія и сущность христіанства. Но вся жизнь міра основана на томъ, что прежде всего ищутъ «это все», то, что должно «приложиться», а не «Царство Божье». И этика, мораль нашего міра ищетъ совсѣмъ не Царства Божьяго, а ищетъ оправданія закономъ. «Не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ человѣка, а то, что выходитъ изъ устъ оскверняетъ человѣка». Между тѣмъ понятіе о чести нашего міра основано на томъ, что оскверняетъ человѣка то, что входитъ въ уста, а не выходитъ изъ устъ. Честь человѣка осквернена и ранена тѣмъ, что человѣка выругали или ударили, а не тѣмъ, что онъ выругалъ или ударилъ. «Князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ; но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою». Опять очень радикальная революція, возстающая противъ кня-

---

[1]) См. М. Тарѣевъ. «Евангеліе», т. II «Основъ христіанства». Это одно изъ самыхъ замѣчательныхъ толкованій Евангелія.

зей и вельможъ міра. Большій есть лишь слуга. Особенно трудно это было вмѣстить церковной іерархіи, которая дѣйствовала въ мірѣ и искажалась человѣческими страстями и грѣхами. Символически церковь осталась вѣрна словамъ Христа, но реально измѣнила имъ. И въ ней господствовали князья и вельможи; и въ ней большій не былъ слугою. Символически папа считалъ себя слугой, но реально онъ господствовалъ даже надъ князьями и вельможами. «Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы ему служили, а чтобы послужить и отдать душу свою для искупленія многихъ». Христосъ жилъ среди грѣшниковъ, среди мытарей и блудницъ, съ ними ѣлъ и пилъ. И противъ этого протестовали фарисеи, носители этики закона, этики міра во имя чистоты. Но Христосъ не знаетъ ничего нечистаго, кромѣ нечистоты человѣческаго сердца. «Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные, Я пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ къ покаянію». Фарисейская этика закона не любитъ больныхъ и грѣшниковъ, ея представители живутъ въ обществѣ праведныхъ и чистыхъ и охраняютъ свои бѣлыя одежды. Но сынъ Божій говоритъ фарисеямъ: «Что зовете меня: Господи, Господи! и не дѣлаете того, что говорю». «Здѣсь тотъ, кто больше храма». «Вы, фарисеи, внѣшность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищенія и лукавства». И эти слова — протестъ противъ этики закона, этики чистоты. «Горе вамъ, законники, что вы взяли ключъ разумѣнія: сами не вошли и входящимъ воспрепятствовали». Вхожденіе въ Царство Божье не зависитъ отъ ключа разумѣнія законниковъ, онъ препятствуетъ вхожденію. И опять слова, означающія полный переворотъ цѣнностей: «Что высоко у людей, то мерзость передъ Богомъ». «Остерегайтесь книжниковъ, которые любятъ ходить въ длинныхъ одеждахъ и любятъ привѣтствія на народныхъ собраніяхъ, предсѣданіе въ синагогахъ и предвозлежаніе на пиршествахъ, которые поѣдаютъ дома вдовъ и лицемѣрно долго молятся; они примутъ тѣмъ большее осужденіе». Этими книжниками полонъ христіанскій міръ, для котораго этика закона легче и доступнѣе этики благодати. Вотъ слова основныя для религіи этики и благодати: «Не знаете, какого вы духа: ибо Сынъ Человѣческій пришелъ не губить души человѣческія, но спасать». Слова эти сказаны апостоламъ, которые тогда не понимали Учителя. Этика закона не спасаетъ, а губитъ человѣческія души. «Я пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь и жизнь съ избыткомъ». Христосъ, Спаситель и Искупитель, есть прежде всего источникъ жизни. Онъ утверждаетъ жизнь. Этика закона ограничиваетъ и регулируетъ жизнь, но не можетъ быть источникомъ жизни. Этика искупленія возстанавливаетъ источникъ жизни. Евангелію свойственъ абсолютизмъ и максимализмъ, но это максимализмъ особаго рода. Ложь моралистическаго максимализма въ томъ, что онъ требуетъ максимализма отъ

другого, максимализма въ исполненіи закона и нормы. Поэтому онъ безпощаденъ къ людямъ и всѣхъ осуждаетъ. Ничего подобнаго нѣтъ въ благодатномъ максимализмѣ Евангелія. Онъ лишь открываетъ Царство Божье и путь къ нему, но не даетъ правилъ и нормъ. Максимализмъ прежде всего примѣняется къ себѣ, а не къ другимъ. Строгость къ себѣ и снисходительность къ ближнему — вотъ истинно христіанское, евангельское отношеніе къ жизни. Есть два нравственныхъ паѳоса: одинъ требуетъ прежде всего нравственной высоты отъ себя и своихъ, другой прежде всего обличаетъ чужихъ. Второй паѳосъ не христіанскій. Отвлеченный нормативный идеализмъ, хотя бы онъ практиковался христіанами, всегда жестокъ и фанатиченъ, онъ хочетъ истребить носителей зла. Для подлинныхъ христіанъ это невозможно, ибо они всюду видятъ прежде всего живыхъ людей, живыхъ существъ. Даже у такого пламеннаго и значительнаго мыслителя, какъ Киркегардтъ, есть элементъ нехристіанскаго максимализма, максимализма безблагодатнаго, противоположнаго любви. Это глубоко раскрылъ Ибсенъ въ Брандтѣ. Человѣкъ не долженъ считать себя правымъ, а другихъ виновными, не долженъ стремиться къ тому, чтобы пережить состояніе самооправданности. Тутъ мы подходимъ къ величайшему перевороту, совершенному христіанствомъ въ отношеніи къ грѣшнымъ и злымъ.

3. *Христіанское отношеніе къ грѣшнымъ и злымъ.* «Онъ повелѣваетъ солнцу своему восходитъ надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ». До этого этика закона, этика не знающая искупленія и благодати, думала, что солнце восходитъ только надъ добрымы и дождь посылается только на праведныхъ. Но вотъ Евангеліе уравниваетъ передъ Богомъ добрыхъ и злыхъ, праведныхъ и неправедныхъ. Добрые и праведные не могутъ больше гордиться своей добротой и праведностью. Прежнія законническія оцѣнки добраго и злого не имѣютъ силы. «Мытари и блудницы впереди васъ идутъ въ Царство Божье». Идутъ впереди тѣхъ, которые почитаютъ себя праведными и добрыми, впереди фарисеевъ. Никогда никакая этика не становилась на сторону мытарей и блудницъ, грѣшныхъ и неправедныхъ. Такъ колеблется человѣческое понятіе добра, которое казалось незыблемымъ и абсолютнымъ. Церковь въ исторіи пыталась обезвредить и обезопасить нравственный переворотъ, совершенный Евангеліемъ, но невозможно было совсѣмъ скрыть, что мораль евангельская, мораль Христова не походитъ на мораль міра, на мораль человѣческую. «Кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось въ нее камень». Между тѣмъ, какъ этика нашего міра, этика закона, этика фарисейская почитаетъ нравственнымъ долгомъ бросать въ грѣшницу камень. И бросающій въ грѣшницу камень, осуждающій ближняго, какъ злого, почита-

етъ себя въ этотъ моментъ праведнымъ и дѣйствуетъ по нравственному закону. Совершенно ясно, что подлинное христіанство не допускаетъ дѣленія человѣка на два лагеря — «добрыхъ» и «злыхъ», «праведниковъ» и «грѣшниковъ». Всѣ злые и грѣшные могутъ стать добрыми и праведными. Евангеліе не хочетъ знать, что есть раса добрыхъ, идущихъ въ рай, и раса злыхъ, идущихъ въ адъ. И праведники, фарисеи совсѣмъ не идутъ въ рай. Все безмѣрно сложнѣе. Церковь еще въ первые вѣка осудила рѣзкое выдѣленіе святыхъ, праведныхъ, спасенныхъ, («Пастырь» Эрмы, споры вокругъ Ипполита, Каллиста, монтанизма). Для этики искупленія и благодати не существуетъ двухъ лагерей, не существуетъ праведниковъ закона, чистыхъ. Ложно само исканіе гарантій спасенія (Лютеръ, Кальвинъ, баптизмъ). Ложно сознаніе себя пребывающимъ въ лагерѣ спасенныхъ и избранныхъ. Идея ада, о которой рѣчь еще впереди, связана съ этимъ раздѣленіемъ міра на лагерь добрыхъ и на лагерь злыхъ. Законнически-фарисейская мораль легко побѣждаетъ евангельскую, ибо ее легче исполнить и исполненіемъ чувствовать себя оправданнымъ. Эта законнически-фарисейская мораль побѣждаетъ и въ христіанскомъ аскетизмѣ, который такъ часто ведетъ къ охлажденію сердца. Но благодатная евангельская мораль раскрывается въ потрясеніяхъ жизни, въ важныхъ и значительныхъ событіяхъ, къ которымъ законъ не примѣнимъ.

Каренинъ у Л. Толстого типичный законникъ и фарисей. И его судъ надъ женой своей Анной есть типично фарисейскій судъ. Онъ былъ, конечно, болѣе грѣшенъ, чѣмъ она. Сердце его было совершенно охлаждено. Но когда Анна была близка къ смерти, когда наступила минута необыкновеннаго потрясенія, сердце Каренина расплавилось, и онъ пересталъ судить по закону, наступила благодатная минута. И отношеніе Каренина къ Вронскому перестало быть законническимъ, стало человѣческимъ. Такъ всегда и бываетъ. Законъ, судящій грѣшниковъ и злыхъ, оказывается пригоднымъ лишь для обыкновенныхъ, обыденныхъ случаевъ, пока сердца людей холодные и застывшее. Но для необыкновенныхъ катастрофическихъ положеній жизни, когда только и раскрывается глубина жизни, законъ оказывается совершенно непримѣнимымъ и судъ его ничтожнымъ. Поэтому и судъ надъ преступленіями обычно совершенно лишенъ нравственнаго значенія. Настоящая жизнь лежитъ по ту сторону закона. Христіанство открываетъ образъ Божій въ каждомъ человѣкѣ, даже зломъ и преступномъ. До христіанства образъ Божій открывался въ героѣ или въ царѣ. Христіанство принесло съ собою совершенно новую антропологію. Эта антропологія парадоксальна. Парадоксъ уже лежитъ въ самомъ отношеніи къ грѣху. Всѣ грѣшны, всѣ въ первородномъ грѣхѣ. И потому не суди, не осуждай ближняго. Христіанство и только христіанство требуетъ милосер-

дія къ грѣшникамъ. И потому на почвѣ христіанской возникаетъ жажда всеобщаго спасенія, т. е. реальной побѣды надъ зломъ, въ противоположность жаждѣ оттѣсненія злыхъ въ адъ, сначала во времени, а потомъ и въ вѣчности. Вотъ эта сторона христіанства — неосужденіе, милость къ грѣшникамъ — не была достаточно вмѣщена христіанствомъ въ исторіи. Изъ христіанства выводили величайшія осужденія, какія только были въ исторіи. Въ этомъ трагизмъ судьбы христіанства. Христіанство прежде всего очень повысило сознаніе безконечной цѣнности всякой человѣческой души, человѣческой жизни, человѣческой личности, а значитъ и безконечной цѣнности души, жизни и личности грѣшника и «злого». Съ душой, личностью, жизнью грѣшниковъ совсѣмъ нельзя поступать, какъ со средствомъ для осуществленія «добра» и для торжества «добрыхъ». «Злыми» Богъ дорожитъ не меньше, чѣмъ «добрыми». Да и сами эти наименованія ничтожны и лживы. Ибо «добрые» такъ часто бываютъ «злыми», «злые» же нерѣдко бываютъ «добрыми». Изъ христіанства сумѣли вывести самую отвратительную мораль, какую только знаетъ моральная исторія міра — мораль трансцендентнаго, небеснаго эгоизма. «Добрые» такъ хотятъ пролѣзть въ Царство Небесное, что у входа, гдѣ образуется давка, готовы раздавить большое количество ближнихъ, оттѣсняемыхъ ими въ адъ, въ вѣчную погибель. Такъ какъ входъ въ Царство Небесное узокъ, то происходитъ борьба и отборъ. «Добрые» и праведные на трупахъ своихъ ближнихъ, менѣе добрыхъ и праведныхъ, пробиваются въ рай. Вотъ это и есть самое страшное пораженіе, которое христіанство потерпѣло въ человѣческихъ сердцахъ, самое страшное извращеніе и искаженіе. Идея трансцендентнаго эгоизма, исключительной заботы о спасеніи своей души, которую выводятъ изъ аскетической литературы, есть сатаническая идея, сатаническая карикатура на христіанство. Въ дѣйствительности спасаетъ душу свою лишь тотъ, кто согласенъ погубить ее во имя ближнихъ, во имя братьевъ, во имя любви Христовой. Нельзя думать о спасеніи своей души, это есть ложное духовное состояніе, небесный утилитаризмъ, думать можно только объ осуществленіи высшихъ цѣнностей жизни, о Царствѣ Божьемъ для всѣхъ существъ, не только для людей, но и для всего міра, т. е. думать о Богѣ, а не о себѣ. И никто не смѣетъ чувствовать себя праведникомъ, а другихъ грѣшниками. Это выражено въ ученіи о смиреніи, которому умудрились тоже придать законническій характеръ. Вліяніе христіанства на нравственное сознаніе человѣчества было парадоксально и двойственно. Съ одной стороны, христіанству обязанъ человѣкъ своимъ высочайшимъ нравственнымъ сознаніемъ и своими высочайшими нравственными эмоціями. Но, съ другой стороны, можно сказать, что христіанство нравственно ухудшило человѣка, создавъ невыносимый конфликтъ сознанія и безсозна-

тельнаго. Античный человѣкъ былъ болѣе цѣленъ, болѣе гармониченъ, болѣе спокоенъ, менѣе раздавленъ высотой своей вѣры.

4. Христіанская мораль, какъ мораль силы. Ницше не зналъ и не понималъ настоящаго христіанства. Передъ нимъ было вырродившееся христіанское общество, въ которомъ угасъ героическій духъ. И онъ возсталъ страстно и съ негодованіемъ противъ этого упадочнаго, мѣщанскаго христіанства. Ницше дѣлаетъ основое различіе между моралью господъ и моралью рабовъ. Въ еврействѣ онъ видитъ возстаніе рабовъ въ морали, т. е. слабыхъ. И христіанство для него есть мораль рабовъ. Мораль рабовъ вся основана на ressentiment слабыхъ къ сильнымъ, аристократамъ, благороднымъ, на зависти и обидѣ, на желаніи получить компенсацію въ моральной области, взять реваншъ. Сильные аристократы, благородные для Ницше это римляне. Побѣда христіанства надъ римлянами была побѣдой больныхъ надъ здоровыми, рабовъ надъ благородными. Но главная опасность — больные, а не злые. Христіанство испортило благородство породы, подмѣнило категоріи хорошихъ и плохихъ, т. е. аристократовъ и рабовъ, категоріями добрыхъ и злыхъ. Рабъ изъ чувства ressentiment рѣшилъ быть первымъ въ вѣчной жизни. За христіанскимъ аскетизмомъ стоитъ ressentiment ко всякому мужеству, ко всякой силѣ. Какъ ни интересно все, что говоритъ Ницше о генеалогіи морали вообще, о генеалогіи христіанской морали въ частности, истина заключается въ прямо противоположномъ. Изъ-за слабости и ничтожества христіанъ Ницше не увидалъ силы и величія христіанства. Христіанская мораль есть въ духовномъ смыслѣ аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильныхъ духомъ, а не слабыхъ. Именно христіанство призываетъ идти по линіи наибольшаго сопротивленія міру и требуетъ героическихъ усилій. Именно христіанство возстало противъ рабьей психологіи обиды и противопоставило ей благородную психологію вины. Переживаніе вины и есть переживаніе аристократическое, переживаніе благородныхъ, какъ переживаніе обиды есть переживаніе плебейское, унизительное. Именно христіанство хочетъ вырвать изъ человѣческой души ressentiment, излѣчить человѣка отъ больного самолюбія и зависти. Только христіанство и знаетъ средство противъ больного самолюбія. У Ницше было слишкомъ внѣшнее и поверхностное представленіе о силѣ и слабости. Его соблазняло и плѣняло внѣшнее, эстетическое обличіе силы римлянина. Но этотъ римлянинъ былъ человѣкомъ побѣжденнымъ міромъ, отдавшимся цѣликомъ во власть міра, т. е. человѣкомъ, пережившимъ величайшее пораженіе духа. Христіанство есть величайшая сила сопротивленія власти міра. Христіанская мораль, если ее понимать не законнически, а внутренне и духовно, есть стяжаніе себѣ духовной силы во всемъ. Христіан-

ская добродѣтель совсѣмъ не есть долженствованіе и норма, а мощь, сила. Ницше понялъ христіанскую мораль слишкомъ въ духѣ категорическаго императива Канта. Но въ дѣйствительности тутъ существуетъ полная противоположность. Нормативный идеализмъ безсиленъ, онъ не знаетъ, откуда взять силу для осуществленія нормы добра, закона добра. Норма и законъ безсильны, такъ какъ безблагодатны. Христіанство же возводитъ всякое добро къ источнику всякой силы, т. е. къ Богу. Христіанская мораль, не знающая сковывающихъ законовъ и нормъ, все сводитъ къ пріобрѣтенію духовной силы у Бога. Иногда это выражается такъ, какъ выразилъ св. Серафимъ — стяжаніе благодати Духа Св. Христіанство учитъ, какъ быть сильнымъ передъ лицомъ жизни и смерти. Только упадочное христіанство выражается въ сознаніи постояннаго безсилія и неспособности ни къ чему, въ вѣчномъ дрожаніи слабой и трясущейся твари. Грѣховный человѣкъ безсиленъ внѣ Христа, но силенъ во Христѣ. Ибо Христосъ побѣдилъ міръ.

Прежде всего извращено и упадочно понимаютъ христіанское смиреніе. Смиреніе нужно понимать онтологически. Смиреніе есть проявленіе духовной мощи въ побѣдѣ надъ самостью. Эгоцентрическая оріентировка жизни есть главное послѣдствіе первороднаго грѣха. Человѣкъ закупоренъ въ самомъ себѣ и все видитъ изъ себя и по отношенію къ самому себѣ. Человѣкъ помѣшанъ на самомъ себѣ, на своемъ «я». Мы всѣ грѣшны эгоцентризмомъ. Со стороны нѣтъ болѣе комическаго зрѣлища. Эгоцентризмъ искажаетъ всѣ перспективы жизни, все видно въ ложномъ освѣщеніи, ничему не опредѣлено надлежащее мѣсто. Нужно подняться на высоту, выйти изъ ямы эгоцентризма, чтобы увидѣть міръ въ истинномъ свѣтѣ, чтобы все получило правильныя очертанія, чтобы увидѣть горизонтъ. Нужно увидѣть центръ бытія не въ себѣ, а въ Богѣ, т. е. въ подлинномъ центрѣ, и тогда все становится на свое мѣсто. Смиреніе по онтологическому своему смыслу и есть героическое преодолѣніе эгоцентризма и героическое восхожденіе на высоту теоцентризма. Смиреніе есть выходъ изъ асфикціи своего замкнутаго «я», своей затвердѣлой самости въ дыханіе міровой жизни. Смиреніе не только не есть отрицаніе личности, но оно и есть обрѣтеніе своей личности, ибо личность можетъ быть найдена лишь въ Богѣ, а не въ затвердѣлой и закоренѣлой самости. Смиреніе не только не противоположно свободѣ, оно есть актъ свободы. Никто и ничто на свѣтѣ не можетъ принудить меня къ смиренію, кромѣ меня самого, лишь черезъ актъ свободы оно приходитъ. Оно всегда есть пріобрѣтеніе большей свободы. Смиреніе есть глубоко внутреннее, сокровенное явленіе. И однимъ изъ самыхъ страшныхъ извращеній христіанства было внѣшнее и рабье пониманіе смиренія. Только черезъ духовный актъ смиренія побѣждается ressentiment, больное са-

молюбіе человѣка. Всю жизнь стрѣлы попадаютъ въ больное отъ самолюбія человѣческое сердце, и человѣкъ безсиленъ противъ этихъ стрѣлъ, онъ истекаетъ кровью. Только духовное смиреніе можетъ защитить человѣка отъ этой мучительной боли. Смиреніе прежде всего направлено противъ самолюбія и есть сила, защищающая отъ больного самолюбія. Только христіанство учитъ полной свободѣ отъ внѣшняго міра, на насъ наступающаго, насъ насилующаго и ранящаго. Даже слова «повинуйтесь господамъ» могутъ быть истолкованы, какъ пріобрѣтеніе внутренней духовной свободы и независимости. Будь свободонъ духомъ, не будь рабомъ въ духѣ. Ибо рабье возмущеніе есть проявленіе рабьяго духа, отсутствіе свободы духа. Человѣкъ долженъ быть свободенъ внутренне и тогда, когда есть внѣшнее рабство. И пріятіе внѣшняго положенія, выпавшаго на твою долю, должно быть истолковано, какъ господство надъ внѣшнимъ міромъ, какъ побѣда духа. Это не значитъ, конечно, что человѣкъ не долженъ бороться за улучшеніе внѣшняго положенія, за соціальныя измѣненія и реформы. Но онъ долженъ быть духовно свободенъ и тогда, когда измѣненія не происходятъ и произойдутъ не скоро, даже въ тюрьмѣ. Святость есть высшая духовная сила, побѣда надъ міромъ. Любовь есть сила, излученіе благостной, дающей жизнь энергіи. Преодолѣніе страстей есть сила. И къ этой силѣ призываетъ христіанство. Вся нравственная жизнь есть не что иное, какъ обрѣтеніе энергіи духовной жизни и побѣда надъ слабостью и непросвѣтленностью жизни природной. Христіанство призываетъ къ побѣдѣ надъ міромъ, а вовсе не къ покорности міру. Смиреніе не есть покорность, наоборотъ, оно есть непокорность, движеніе по линіи наибольшаго сопротивленія. И вмѣстѣ съ тѣмъ сила христіанской морали и христіанской духовности необычайно проста. Только простота эта и можетъ быть силой, ибо усложненіе есть раздвоенность и слабость. Христіанская мораль нестерпимая для міра, возможна лишь потому, что она есть мораль богочеловѣческая, что есть взаимодѣйствіе человѣка и Бога.

5. *Страданіе. Аскетизмъ. Любовь.* Отношеніе христіанства къ страданію двойственно и парадоксально. Страданіе есть послѣдствіе грѣха и зла. Но страданіе есть также искупленіе, оно имѣетъ положительную цѣнность. Только христіанство принимаетъ страданіе и имѣетъ до конца мужественное отношеніе къ страданію. Христіанство учитъ не бояться страданія. Ибо страдалъ самъ Богъ, Сынъ Божій. Всѣ остальныя ученія боятся страданія и бѣгутъ отъ него. Стоицизмъ и буддизмъ — высокіе типы не христіанскихъ нравственныхъ ученій — боятся страданія и учатъ, какъ избѣжать страданія, какъ стать къ нему нечувствительнымъ, какъ достигнуть безстрастія. Буддизмъ признаетъ состраданіе, но отрицаетъ любовь, ибо состраданіе можетъ быть пу-

темъ избавленія отъ муки бытія, любовь же утверждаетъ бытіе и, слѣдовательно, муку, любовь умножаетъ скорбь и страданія. Для буддизма въ сущности существуетъ только физическое, а не нравственное зло. Такъ и должно быть при отрицаніи свободы. Зло есть боль, страданіе. Всякое бытіе есть боль и страданіе. Христіанство имѣетъ мужество принять боль и страданіе. Буддизмъ этого мужества не имѣетъ, и потому отказывается отъ бытія, бѣжитъ въ небытіе. Буддизмъ не знаетъ, какъ жизнь можетъ быть выносимой при принятіи страданія, не знаетъ тайны креста. Буддизмъ есть, по своему, великое ученіе о спасеніи отъ мукъ и страданія безъ Спасителя. Это есть спасеніе черезъ знаніе той истины, что бытіе есть страданіе, т. е., въ концѣ концовъ, спасеніе для немногихъ, ибо лишь немногіе — знающіе. И Конфуцій, и Будда, и стоики, и всѣ мудрецы міра искали покоя для человѣка, свободы отъ страданія и муки. Для религіозной и для философской этики вопросъ о страданіи и избавленіи отъ страданія всегда стоялъ въ центрѣ. Въ дохристіанскомъ западномъ мірѣ особенно интересны въ этомъ отношеніи стоики. Стоицизмъ и есть ученіе о самоспасеніи человѣка отъ страданя и о достижени покоя, апатіи. Стоическая этика свидѣтельствуетъ о высокомъ нравственномъ усиліи человѣка, но, въ концѣ концовъ, это этика упадочная и пессимистическая, потерявшая смыслъ жизни и отчаявшаяся, этика страха передъ страданіями жизни и смерти. Нужно потерять чувствительнось къ страданію, стать равнодушнымъ — вотъ единственный выходъ. Стоицизмъ внѣшне исповѣдуетъ оптимистическую философію, онъ вѣритъ въ міровой разумъ и хочетъ согласовать человѣка съ нимъ для избѣжанія страданій, вѣритъ какъ будто въ благостность порядка природы. Но за этимъ скрыта большая скорбь и безсиліе, скрытъ страхъ передъ этимъ самымъ міровымъ разумомъ и природнымъ порядокъ. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательна книга Марка Аврелія, — одинъ изъ самыхъ волнующихъ человѣческихъ документовъ, изобличающихъ внутреннюю природу стоицизма. Стоическій оптимизмъ — искусственный. Но и буддизмъ и стоицизмъ интересны тѣмъ, что они поняли, что жизнь есть страданіе, буддизмъ прямо, стоицизмъ косвенно. Вопросъ о смыслѣ страданія есть основной вопросъ этики. И страданіе есть основная тема христіанства. Страданіе есть глубочайшая сущность бытія, основной законъ всякой жизни. Все живущее болѣетъ и страдаетъ. Въ этомъ отношеніи пессимизмъ метафизически правъ. Всякая оптимистическая метафизика плоска и поверхностна. Но отношеніе къ жизни совсѣмъ не рѣшается тѣмъ, что жизнь есть боль и страданіе. Пессимизмъ есть всетаки ложь, потому что онъ пугается страданій жизни, отрекается оъ жизни, бѣжитъ съ поля сраженія, совершаетъ предательство по отношенію къ жизни. Я могу знать, что

жизнь есть страданіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ принять жизнь, принять страданіе жизни, понять смыслъ страданія. И это дѣлаетъ только христіанство.

Есть не одно, а два страданія — есть страданіе свѣтлое и искупляющее, страданіе къ жизни и есть страданіе темное и адское, страданіе къ смерти. Человѣкъ можетъ пережить страданіе благостно и просвѣтленно и возродиться къ новой жизни отъ пережитаго страданія. Всѣ ниспосланныя человѣку страданія — смерть близкихъ людей, болѣзнь, бѣдность, униженія и разочарованія — могутъ быть очищающими, возрождающими и поднимающими. Но страданія могутъ окончательно раздавить человѣка, озлобить его, уничтожить въ немъ жизнь, убить всякое чувство смысла жизни. Ницше говоритъ, что человѣкъ не столько не выноситъ страданія, сколько не выноситъ безсмысленности страданія. Человѣкъ можетъ вынести самыя страшныя страданія, если онъ видитъ въ нихъ смыслъ, силы человѣка огромны. И вотъ христіанство даетъ смыслъ страданію и дѣлаетъ его выносимымъ. Оно даетъ смыслъ страданію черезъ тайну креста. Человѣкъ переживаетъ двойное страданіе. Онъ страдаетъ отъ ниспосланныхъ ему испытаній, отъ ударовъ, которые ему наноситъ жизнь, отъ смерти, болѣзни, нужды, измѣны, одиночества, разочарованія въ людяхъ и пр. и пр. Но онъ страдаетъ еще отъ бунта и возмущенія противъ страданій жизни, страдаетъ отъ того, что не хочетъ выносить страданія, что проклинаетъ страданіе. И это есть новое, еще горшее страданіе. И когда человѣкъ соглашается выносить страданіе, когда онъ принимаетъ смыслъ ниспосланнаго ему страданія, страданіе дѣлается болѣе выносимымъ, оно облегчается, дѣлается меньше, оно дѣлается просвѣтленнымъ. Темное страданіе, т. е. самое страшное и есть страданіе, котораго человѣкъ не принимаетъ, противъ котораго онъ бунтуетъ и злобствуетъ. Свѣтлое страданіе, т. е. возрождающее, и есть то, которое онъ принимаетъ, въ которомъ видитъ высшій смыслъ. И въ этомъ смыслъ Креста. «Возьми крестъ твой и иди за Мной». Это и значитъ, прими страданіе, постигни его смыслъ, выноси его благостно. И когда тебѣ дано нести свой крестъ, не сравнивай и не сопоставляй его съ крестомъ другого. Избѣгать страданій и убѣгать отъ страданій есть величайшая иллюзія жизни, самообманъ. Страданія слѣдуютъ за нами по пятамъ, за самыми счастливыми изъ насъ. Одинъ только путь раскрытъ передъ человѣкомъ, путь просвѣтленія и возрожденія жизни — принятія страданія, какъ креста, который каждый долженъ нести и идти за нимъ, за Распятымъ на крестѣ. Въ этомъ глубочайшая тайна христіанства, христіанской этики. Страданіе связано съ грѣхомъ и зломъ, какъ и смерть, — послѣднее испытаніе человѣка. Но страданіе есть также путь искупленія, просвѣтленія и возрожденія. Таковъ христіанскій парадоксъ относительно стра-

данія, и его нужно принять и изжить. Страданіе христіанина есть вольное принятіе креста, вольное несеніе его. Нужно насильственное страданіе превратить въ страданіе свободное. Страданіе глубоко связано со свободой. И исканіе жизни, въ которой не будетъ уже страданія, есть исканіе жизни, въ которой не будетъ уже свободы. Поэтому всякая эвдемонистическая этика враждебна свободѣ. Отсюда вытекаетъ иное отношеніе къ состраданію, чѣмъ въ буддизмѣ. Состраданіе въ буддизмѣ есть желаніе небытія для страждущаго, есть отказъ нести страданіе не только для себя, но и для другихъ. Состраданіе въ христіанствѣ есть желаніе просвѣтленной и возрожденной жизни для страждущаго, согласіе раздѣлить его страданіе. Есть состраданіе, какъ отказъ отъ жизни, и есть состраданіе, какъ утвержденіе жизни. Всякая жизнь въ мірѣ есть несеніе креста. И я долженъ нести крестъ не только свой, но и чужой, крестъ моихъ ближнихъ. И я долженъ искать для другихъ не страданія, а несенія креста, потому что несеніе креста есть просвѣтленіе страданія и муки жизни. Гуманистическое состраданіе живетъ иллюзіей, что можно совершенно освободить людей отъ страданія и дать людямъ счастье, оно не пріемлетъ страданія и борется съ нимъ. Но ложно, безобразно и безчеловѣчно то пониманіе христіанства, которое отрицаетъ состраданіе во имя искупляющаго смысла страданія, во имя любви къ Богу. Тутъ мы встрѣчаемся съ основнымъ противорѣчіемъ христіанской этики, этики искупленія.

Жалость есть самое безспорное и абсолютное, наиболѣе сопротивляющееся власти міра состояніе человѣка. И если жалость находитъ себѣ мало мѣста въ этикѣ закона и нормы, то тѣмъ хуже для нея. Блаженны милостивые, милосердные, жалостливые. Невыносимая жалость, которую вызываютъ въ насъ глаза страждущаго животнаго, есть божественное состояніе въ человѣкѣ. Но жалость можетъ стать источникомъ богоборства и богопротивленія. Изъ жалости и состраданія къ твари человѣкъ можетъ отвергнуть Творца. Атеизмъ можетъ имѣть очень высокій источникъ. Я уже говорилъ, что состраданіе есть переживаніе богооставленности твари. И вотъ это чувство богооставленности, въ которомъ есть большая правда, ибо даже ІисусъХристосъ пережилъ богооставленность, можетъ перейти въ чувство богоотверженія. Изъ жалости къ страдающей и стенающій твари я могу возстать на Творца и отвергнуть Творца. Это проблема Ивана Карамазова, терзавшая Достоевскаго. Переживаніе жалости, состраданія есть одно изъ самыхъ трансцендентныхъ, потрясающихъ человѣческихъ переживаній. Оно можетъ захватить все человѣческое существо до глубины, можетъ привести къ смерти, можетъ привести къ отрицанію и Бога, и міра, и человѣка. И вмѣстѣ съ тѣмъ жалость есть самое сильное доказательство принадлежности человѣка къ другому міру. Жалость и состраданіе могутъ привести

къ отрицательнымъ результатамъ, если они не согласуются съ свободой и достоинствомъ человѣка. Моя жалость къ другому человѣку можетъ привести къ отрицанію его свободы и человѣческаго достоинства. Поэтому жалость, самое прекрасное состояніе человѣка, какъ и все, обладаетъ способностью превращатсья въ самое отрицательное состояніе, въ отверженіе Бога и человѣка. И вотъ въ чемъ главный парадоксъ христіанской этики. Любовь къ ближнему, съ которой неизбѣжно связана жалость и состраданіе, требуетъ облегченія страданій ближняго и даже полнаго освобожденія его отъ страданія. И вмѣстѣ съ тѣмъ страданіе нужно человѣку для искупленія, просвѣтленія и спасенія. Нужно сочувствовать и сострадать ближнему, облегчать его страданія и вмѣстѣ считать, что страданія эти являются результатомъ грѣха. И въ результатѣ этого парадокса, который, какъ всегда и во всемъ, люди склонны разрѣшать въ сторону законническую, христіане оказываются сплошь и рядомъ наименѣе сострадательными, наименѣе жалостливыми людьми, вѣчно осуждающими ближняго, обличающими грѣхъ, за который страданія посланы, уподобляющимися утѣшителямъ Іова.

Такое изсушеніе нравственныхъ истоковъ жизни, такое окостенѣніе сердца мы часто встрѣчаемъ въ монашески-аскетическомъ отношеніи къ людямъ и людскимъ страданіямъ. Аскетизмъ есть опасная и обюдоострая вещь. Онъ можетъ убить то, что называютъ естественной, гуманистической жалостью къ людямъ, и не вызвать благостной любви Христовой. Тогда изсушенная душа остается съ осужденіемъ грѣшниковъ, безъ жалости и безъ любви. Грѣшники и должны страдать, такъ имъ и нужно, для нихъ благо, что они страдаютъ. Это есть нравственная софистика, которой себя оправдываетъ фарисейское и законническое христіанство. И вотъ въ чемъ тутъ софизмъ. Какъ христіанинъ, я долженъ желать, чтобы мой ближній и каждый человѣкъ несъ крестъ свой. Я хочу креста для своего ближняго. Но значитъ ли это, что я желаю ему увеличенія страданій, желаю, чтобы онъ страдалъ какъ можно больше и готовъ способствовать увеличенію его страданій? Совсѣмъ нѣтъ, наоборотъ. Желаніе креста для ближняго есть желаніе облегченія и просвѣтленія страданій, желаніе со своей стороны сдѣлать все, чтобы это страданіе было болѣе легкимъ и свѣтлымъ. Жизнь, все равно, есть страданіе и, все равно, полна испытаній. Но я не долженъ быть для ближняго источникомъ страданій и испытаній. Тѣ христіане, которые желаютъ для ближняго побольше страданій и готовы распинать его для его спасенія, уподобляются распинавшимъ Христа. Инквизиція была основана на такомъ ложномъ пониманіи исцѣляющаго значенія страданій. Я долженъ помогать ближнему нести его крестъ, а не распинать его. Желаніе, чтобы человѣкъ несъ крестъ свой, не есть желаніе возложить на человѣка тяжелый

крестъ и распинать его для его спасенія. Принятіе креста можетъ быть лишь свободнымъ и должно быть облегченіемъ, а не отягченіемъ, просвѣтленіемъ, а не мукой во тьмѣ. Ложный, законническій аскетизмъ можетъ вызвать отвращеніе къ добру. Онъ возлагаетъ на людей бремена неудобоносимыя. Лже-христіанское отношеніе къ состраданію проэцируется въ вѣчность, въ вѣчныя адскія муки. Такимъ любвеобильнымъ христіанамъ мало страданій временныхъ и земныхъ, имъ нужны еще страданія вѣчныя и небесныя. Обыкновеный гуманизмъ, натуральная человѣчность во много разъ выше такого христіанства. Я уменьшаю и просвѣтляю свою муку тѣмъ, что вольно принимаю ее, какъ крестъ жизни, и я уменьшаю и просвѣтляю муку ближняго тѣмъ, что раздѣляю ее, сострадаю, облегчаю ее, беру ее на себя. Христіанскимъ было бы отношеніе къ каждому человѣку, если бы относились къ нему, какъ къ умирающему, если бы мы опредѣляли отношеніе свое къ нему передъ лицомъ смерти, и его и нашей. Умирающій вызываетъ къ себѣ особое отношеніе. Сразу наше отношеніе смягчается и облагораживается. И мы способны сострадать человѣку, котораго мы не любили. Но, вѣдь, каждый человѣкъ умирающій, и я самъ умирающій и долженъ имѣть память смертную. Весь смыслъ любви къ врагамъ тотъ, что лишь она преодолѣваетъ дурную безконечность зла, перерѣзываетъ цѣпь зла, переводитъ людей въ другой планъ. Люди находятся во власти зла и грѣховныхъ страстей и ищутъ опоры во власти добра. Но добро безсильно. Только Христосъ можетъ освободить насъ отъ власти зла и грѣховныхъ страстей, отъ дурной безконечности, сковавшей насъ цѣпью. Только Христова благодатная любовь есть выходъ изъ этого круга. Лютеръ правъ, когда говоритъ, что не дѣла властвуютъ надъ христіаниномъ, а христіанинъ властвуетъ надъ дѣлами. Лютеръ правъ также, что ученіе о спасеніи и оправданіи вѣрой хочетъ преодолѣть религіозный утилитаризмъ. Правъ Киркегардтъ, когда постоянно настаиваетъ на томъ, что Христосъ не прошлое, а современникъ. И какъ современникъ, Христосъ насъ освобождаетъ и дѣлаетъ возможнымъ то, что невозможно для закона. Страданіе самого Христа опредѣлилось тѣмъ, что Онъ понесъ зло и грѣхи всего міра, всего человѣчества. Эти страданія были безмѣрно больше нашихъ и спасительнѣе нашихъ. Христосъ прошелъ черезъ богооставленность, какъ проходили и мы. Но богооставленность Сына Божьяго была безмѣрно болѣе горькой и страшной, чѣмъ наша. Въ ней утвердилась свобода, свобода человѣка и твари. Человѣкъ и его страданія находятся въ центрѣ религіи Богочеловѣчества. Это основной мотивъ русской религіозной мысли, наиболѣе человѣчной во всей христіанской мысли. Она очень далека отъ религіи личнаго спасенія и самоусовершенствованія. Исключительно аскетическое пониманіе христіанства связано съ этой религіей лич-

наго спасенія и, слѣдовательно, личнаго страха и ужаса гибели. Передъ такими аффектами меркнетъ любовь. Въ Евангеліи, въ апостольскихъ посланіяхъ нѣтъ никакихъ основаній для такого пониманія христіанства, оно создано было болѣе поздними эпохами. Ложный аскетизмъ, аскетизмъ, какъ цѣль, а не какъ средство, ломаетъ жизнь, создаетъ возстанія въ подсознательномъ и противорѣчія въ сознаніи. Въ концѣ концовъ такой аскетизмъ превращается въ фарисейство и законничество. Аскетическая метафизика объявляетъ любовь невозможной и даже опасной, т. е. вступаетъ въ конфликтъ съ источниками христіанства. Но если христіанство не есть религія личнаго спасенія, во имя которой истязаютъ себя и ближняго, то въ чемъ же сущность христіанства?

6. Евангельская вѣсть о Царствѣ Божьемъ. Евангеліе невозможно понять, какъ норму и законъ. Если такъ понять Евангеліе, то оно становится враждебнымъ жизни и несоединимымъ съ жизнью. Тогда абсолютность евангельскаго ученія о жизни дѣлается непонятной и неосуществимой. И главный аргументъ, который міръ всегда проводилъ противъ Евангелія, это — его неосуществимость, его противоположность самымъ законамъ жизни. И дѣйствительно, мораль, возвѣщенная въ Евангеліи, парадоксальна и противоположна морали нашего міра, даже самой высокой морали. Евангеліе противорѣчитъ не только злу, но и тому, что люди почитаютъ добромъ. Обычно Евангеліе пытались приспособить къ требованіямъ міра и тѣмъ сдѣлать его пріемлемымъ. Но это всегда бывало искаженіемъ христіанства. Какъ же понять абсолютность и надмірную максимальность возвѣщенной Евангеліемъ правды жизни? Евангеліе есть благая вѣсть о наступленіи Царства Божьяго. Ученіе о Царствѣ Божьемъ есть не только сущность Евангелія, но и всего христіанства. Ищите прежде всего Царства Божьяго и все остальное приложится вамъ. Евангеліе открываетъ абсолютную жизнь Царства Божьяго и въ немъ все оказывается непохожимъ на относительную жизнь міра. Евангельская мораль потому не есть норма и правило, что она есть райская мораль и стоитъ по ту сторону нашего добра и зла, нашего законническаго различенія добра и зла. Трудно, почти невозможно примѣнить евангельскую абсолютность къ человѣческой жизни, къ жизни общества, къ исторіи, гдѣ все во времени и относительно [1]). Слишкомъ ясно, что на Евангеліи невозможно обосновать государства, хозяйства, семьи, культуры, нельзя оправдать Евангеліемъ насилій, которыми движется исторія. И христіане придумывали всякія другія нормы и правила для обоснованія своей жизни. Христосъ пришелъ низвести огонь съ неба, и въ огнѣ этомъ сгораетъ все, что людямъ ка-

---

[1]) Много интереснаго объ этомъ у М. Тарѣева и по другому у К. Барта.

залось цѣннымъ, сгораютъ всѣ построенныя ими царства. Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный. Есть ли это норма и правило жизни? Конечно, нѣтъ. Совершенство Отца Небеснаго не можетъ быть нормой для грѣшнаго міра, оно абсолютно, а законъ всегда относителенъ къ грѣху. Это есть откровеніе абсолютной, божественной жизни, не похожей на грѣшную жизнь міра. Не убій, не укради, не прелюбодѣйствуй — все это можетъ быть нормой, правиломъ для грѣшной жизни міра, все это относительно къ ней. Но совершенство Отца Небеснаго, но Царство Божье ни къ чему не относится и не примѣнимо, какъ правило. Евангеліе обращено къ внутреннему, духовному человѣку, а не къ внѣшнему, соціальному человѣку. Оно призываетъ къ пробужденію и возрожденію духовной жизни, къ новому рожденію, къ врастанію въ Царство Божье, а не къ внѣшнимъ дѣламъ въ мірѣ соціальномъ. Евангеліе обращено къ вѣчному началу человѣческой души, не зависящему отъ историческихъ эпохъ и соціальныхъ положеній, и въ извѣстномъ смыслѣ оно не соціально. Въ Евангеліи все связано съ личностью самого Христа и все непонятно безъ связи со Христомъ. Евангельскіе завѣты совершенно неосуществимы и непосильны, какъ правила. Но невозможное для человѣка, возможно для Бога. Лишь во Христѣ и черезъ Христа осуществляется совершенство, подобное совершенству Отца Небеснаго и дѣйствительно наступаетъ Царство Божье. Въ основѣ Евангелія не законъ, хотя бы новый, а самъ Христосъ, Его личность. Такова новая этика искупленія и благодати. Но мы живемъ въ двухъ планахъ, подъ закономъ и подъ благодатью, въ порядкѣ природномъ и въ порядкѣ духовномъ, и въ этомъ безмѣрная трудность и сложность жизни христіанина въ мірѣ. Подъ властью закона живетъ человѣческое общество, строитъ свои царства и цивилизаціи. И евангельское откровеніе о Царствѣ Божьемъ для всей этой строящейся въ порядкѣ закона жизни, есть катастрофа, есть апокалипсисъ и страшный судъ.

Мы видѣли уже, какъ великъ переворотъ, совершенный Евангеліемъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ. Произошла самая радикальная переоцѣнка цѣнностей, какую только знаетъ міръ. Все дѣлается необычнымъ, не похожимъ на то, чѣмъ живетъ міръ и чѣмъ дорожитъ міръ. Міръ принужденъ отказаться не только отъ своего зла, и отъ своего добра. Не противься злу насиліемъ. Міръ же видитъ добро въ противленіи злу насиліемъ. Солнце восходитъ одинаково надъ добрыми и злыми. Міръ же видитъ добро въ томъ, чтобы солнце восходило лишь надъ добрыми. Любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ. Міръ же видитъ добро лишь въ томъ, чтобы любить друзей своихъ, а не враговъ. И потому только христіанство прорываетъ магическій кругъ мести. Мытари и блудницы впереди идутъ въ Царство Бо-

жье. Міръ же думаетъ, что впереди идутъ добрые, праведные, чистые, исполнившіе законъ и норму. Нужно входить тѣсными вратами. Міръ же идетъ широкими вратами. Оскверняетъ то, что выходитъ изъ устъ, т. е. скверное состояніе человѣческаго сердца. Міръ же думаетъ, что оскверняетъ то, что входитъ въ уста, оскорбляетъ отношеніе людей и окружающаго міра. Евангеліе призываетъ къ беззаботности птицъ небесныхъ и полевыхъ лилій, рекомендуетъ не думать о завтрашнемъ днѣ. Міръ основываетъ свою жизнь на заботѣ и на неустанномъ думаніи о завтрашнемъ днѣ. Нужно оставить отца, мать, жену и даже возненавидѣть ихъ, если они мѣшаютъ искать Царство Божье. Міръ же требуетъ прежде всего любви къ близкимъ, къ отцу, къ матери, къ женѣ. Трудно богатому войти въ Царство Небесное. Міръ же прежде всего уважаетъ богатыхъ, воздаетъ имъ почести, считаетъ ихъ первыми. Блаженными оказываются совсѣмъ не тѣ, которыхъ міръ считаетъ блаженными, — блаженны плачущіе, кроткіе, милостивые, чистые сердцемъ, алчущіе и жаждущіе правды и пр. и пр. Міръ же считаетъ блаженными богатыхъ, знатныхъ, сильныхъ, обладающихъ властью, прославленныхъ, смѣющихся и пр. Взявшій мечъ, мечомъ и погибнетъ. Міръ же отстаиваетъ свое существованіе мечомъ. Въ Евангеліи разлитъ духъ свободы, который страшитъ міръ и представляется ему разрушительнымъ. Между Евангеліемъ и міромъ существуетъ полная противоположность и несовмѣстимость. Царство Христово не отъ міра сего. Какъ же ввести его въ міръ? А вотъ уже скоро 2000 лѣтъ, какъ его пытаются ввести въ міръ. Христосъ пришелъ не судить, а спасать. Міръ же прежде всего любитъ судъ и нуждается въ судѣ и плохо понимаетъ спасеніе, хотя нуждается въ немъ болѣе всего. Абсолютное откровеніе Евангелія о Царствѣ Божьемъ невмѣстимо ни въ какія соціальныя и историческія формы, всегда относительныя и временныя. Правда духовной жизни невмѣстима въ жизнь природную. Христіанскаго государства, христіанскаго хозяйства, христіанской семьи, христіанской науки, христіанскаго быта никогда не было и быть не можетъ. Ибо въ Царствѣ Божьемъ и въ совершенной божественной жини нѣтъ ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нѣтъ никакого быта, стоящаго подъ знакомъ закона. Сама церковь въ историческихъ своихъ воплощеніяхъ заражалась государствомъ и принимала его насилія, попадала во власть порядка закона. Но евангельское откровеніе о Царствѣ Божьемъ непримѣтно, сокровенно, внутренне внесло перемѣну во всѣ сферы жизни, измѣнило самую структуру человѣческой души, вызвало новыя эмоціи. Царство Божье приходитъ непримѣтно. И когда оно приходило слишкомъ примѣтно, это всегда было ложью и подмѣной. Благодатная сила, исходящая отъ евангельскаго откровенія, освобождаетъ людей отъ терзающаго ихъ страха, самолюбія, властолюбія, отъ не

знающей утоленія похоти жизни. Но многіе основные вопросы жизни рѣшаются въ Евангеліи не прямо, а прикровенно. И самому человѣку, его свободѣ предоставлено творческое разрѣшеніе все вновь и вновь предстоящихъ ему задачъ. Евангеліе не столько учитъ о разрѣшеніи задачъ жизни, сколько объ излеченіи и перерожденіи ткани души.

Глава III

ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА

1. *О природѣ творчества.* Въ Евангеліи постоянно говорится о плодѣ, которое должно принести сѣмя, когда оно падаетъ на добрую почву, о талантахъ, данныхъ человѣку, которые должны быть возвращены съ приростомъ. Это Христосъ прикровенно, въ притчахъ, говоритъ о творчествѣ человѣка, объ его творческомъ призваніи. Зарываніе даровъ въ землю, т. е. отсутствіе творчества, осуждено Христомъ. Все ученіе Ап. Павла о различныхъ дарахъ человѣка есть ученіе о творческомъ призваніи человѣка. Дары даны отъ Бога, и они указуютъ на творческое призваніе. И дары эти разные, каждый призванъ къ творческому служенію согласно особому данному ему дару. Поэтому нельзя сказать, какъ часто говорятъ, что въ Священномъ Писаніи, въ Евангеліи ничего не говорится о творчествѣ. Говорится, но нужно умѣть читать, нужно угадать, чего Богъ хочетъ и ждетъ отъ человѣка. Творчество есть всегда прирость, прибавленіе, созданіе новаго, небывшаго въ мірѣ. И проблема творчества есть проблема о томъ, возможно ли новое, небывшее [1]). Творчество по самому существу своему есть творчество изъ ничего. Ничто стало тѣмъ-то, небытіе стало бытіемъ. Творчество предполагаетъ небытіе, подобно тому, какъ у Гегеля становленіе предполагаетъ небытіе. Творчество, подобно платоновскому Эросу, есть дитя бѣдности и богатства, ущербности и избытка силъ. Творчество связано съ грѣхомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ оно жертвенно. Въ подлинномъ творчествѣ всегда есть катарзисъ, очищеніе, освобожденіе духа отъ душевно-тѣлесной стихіи или одолѣніе душевно-тѣлесной стихіи духомъ. Творчество принципіально отличается отъ эманаціи и рожденія. Въ эманаціи происходитъ излученіе мате-

---

1) См. мои книги «Смыслъ творчества» и «Философія свободнаго духа».

ріи и отдѣленіе матеріи. Творчество не есть также перераспредѣленіе матеріи и энергіи, какъ въ эволюціи. Эволюція не только не есть творчество, она противоположна творчеству. Въ эволюціи ничто новое не создается, а лишь старое перемѣщается. Эволюція есть необходимость, творчество же есть свобода. Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явленія новаго, небывшаго, ни изъ чего не выводимаго, ни изъ чего не вытекающаго, ни изъ чего не рождающагося. Творчество предполагаетъ ничто, μή ὄν (а не οὐκ ὄν). И этотъ меонъ есть тайна изначальной, первичной, домірной, добытійственой свободы въ человѣкѣ. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно изъ бездонной свободы, ибо лишь изъ бездонной свободы возможно созданіе новаго, небывшаго. Изъ чего-то, изъ бытія нельзя создать новаго, небывшаго, возможно лишь истеченіе, рожденіе, перераспредѣленіе. Творчество же есть прорывъ изъ ничего, изъ небытія, изъ свободы въ бытіе и міръ. Тайна творчества раскрывается въ библейско-христіанскомъ миѳѣ о твореніи міра Богомъ. Богъ сотворилъ міръ изъ ничего, т. е., свободно и изъ свободы. Міръ не былъ эманаціей Бога, рожденіемъ или эволюціей, а твореніемъ, т. е. абсолютной новизной, небывшимъ. Творчество въ мірѣ потому только и возможно, что міръ сотворенъ, что есть Творецъ. И человѣкъ, сотворенный Творцомъ и по его образу и подобію, есть также творецъ и призванъ къ творчеству. Но творчество имѣетъ сложный составъ. Оно предполагаетъ не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человѣка, оно предполагаетъ также дары, данныя человѣку-творцу Богомъ-Творцомъ, предполагаетъ міръ, какъ арену творчества. Творчество человѣка предполагаетъ три элемента — элементъ свободы, благодаря которой только и возможно творчество новаго и небывшаго, элементъ дара и связаннаго съ нимъ назначенія и элементъ сотвореннаго уже міра, въ которомъ и совершается творческій актъ, и въ которомъ онъ беретъ себѣ матеріалы. Человѣкъ не самъ виновникъ своего дара и своего генія. Онъ получилъ его отъ Бога и потому чувствуетъ себя въ рукѣ Божьей, орудіемъ Божьяго дѣла въ мірѣ. Нѣтъ ничего болѣе смѣшного и жалкаго, какъ гордиться своимъ геніемъ. Гордиться еще можно было бы своей святостью, но не своимъ геніемъ. Поэтому геній чувствуетъ, что онъ дѣйствуетъ какъ бы не самъ, что онъ одержимъ Богомъ, что онъ есть орудіе Божьихъ свершеній и предназначеній. Демонъ Сократа не онъ самъ, а вселившееся въ него существо. Творецъ постоянно чувствуетъ себя одержимымъ демономъ, вселившимся въ него геніемъ. Воля къ геніальности есть лишь обнаруженіе черезъ свободу даннаго свыше дара. Также человѣкъ не можетъ черпать матеріалъ для творчества изъ самого себя, изъ собственныхъ нѣдръ, изъ ничего. Природа творческаго акта брачная, она всегда есть встрѣча. Матеріалы творчества чер-

паются изъ сотвореннаго Богомъ міра. Это мы видимъ во всѣхъ искусствахъ. Это мы видимъ во всѣхъ изобрѣтеніяхъ и открытіяхъ. Это мы видимъ въ творчествѣ познанія, въ философіи, которая предполагаетъ бытіе и сотворенный Богомъ міръ, предметныя реальности, безъ которыхъ мышленіе происходитъ въ пустотѣ. Богомъ данъ человѣку творческій даръ, талантъ, геній и данъ міръ, въ которомъ и черезъ который долженъ совершаться творческій актъ. Отъ Бога исходитъ зовъ, чтобы человѣкъ совершилъ творческій актъ, осуществилъ свое призваніе, и Богъ ждетъ отвѣта на свой зовъ. Отвѣтъ человѣка на зовъ Божій не можетъ цѣликомъ слагаться изъ элементовъ, данныхъ Богомъ и отъ Бога исходящихъ. Что-то должно исходить и изъ человѣка, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество новаго и не бывшаго. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, безъ которой нѣтъ творческаго акта. Свобода, — ничемъ не детерминированная, даетъ отвѣтъ на Божій зовъ къ творческому дѣланію, но она даетъ этотъ отвѣтъ въ соединеніи съ даромъ, съ геніемъ, полученнымъ отъ Бога при твореніи, и съ матеріалами, находящимися въ сотворенномъ мірѣ. Творчество человѣка изъ ничего нужно понимать въ смыслѣ творчества человѣка изъ свободы. Во всякомъ творческомъ замыслѣ есть элементъ первичной свободы человѣка, ничѣмъ не детерминированной, бездонной, свободы не отъ Бога идущей, а къ Богу идущей. Зовъ Божій и обращенъ къ этой безднѣ и изъ бездны ждетъ отвѣта. Эта бездна свободы есть во всякомъ творчествѣ, но творческое созиданіе такъ усложнено, что не легко открыть въ немъ этотъ первичный элементъ. Творческій актъ есть также взаимодѣйствіе благодати и свободы, идущаго отъ Бога къ человѣку и отъ человѣка къ Богу. И творческій актъ можно описывать то по преимуществу въ терминахъ свободы, то по преимуществу въ терминахъ благодати, благодатной одержимости и вдохновенія. Но вдохновеніе невозможно безъ свободы. Платонизмъ есть философія неблагопріятная для истолкованія творчества, какъ созиданія новаго и небывшаго.

Въ творчествѣ есть двѣ разныя стороны, два разные акта, и въ зависимости отъ того, на какой сторонѣ творчества мы сосредотачиваемся, мы разно описываемъ творчество. Въ творчествѣ есть внутренняя и внѣшняя сторона. Есть первоначальный творческій актъ, въ которомъ человѣкъ какъ бы стоитъ передъ лицомъ Божьимъ, и есть вторичный творческій актъ, въ которомъ онъ какъ бы стоитъ передъ лицомъ людей и міра. Есть первичная творческая интуиція, творческій замыселъ художника, когда ему звучитъ симфонія, предстоитъ живописный образъ или образъ поэтическій, внутреннее, не выраженное еще открытіе и изобрѣтеніе, внутренній творческій актъ любви къ человѣку, тоже не въ чемъ еще не выраженной. Въ этомъ творческомъ актѣ чело-

вѣкъ стоитъ передъ Богомъ и не занятъ еще реализаціей въ мірѣ и для людей. Если мнѣ дано познаніе, то познаніе это прежде всего не есть написанная мною книга и не есть формулированное для людей научное открытіе, входящее въ кругъ человѣческой культуры. Это есть прежде всего мое внутренне познаніе, еще невѣдомое міру и не выраженное для міра, сокровенное. И это только есть настоящее первородное познаніе, настоящая моя философія, когда я стою лицомъ къ лицу передъ тайной бытія. Потомъ наступаетъ вторичный творческій актъ, связанный съ тѣмъ, что человѣкъ есть существо соціальное, реализація продуктовъ творчества. Пишется книга. И тутъ является то, что въ творчествѣ называется мастерствомъ, искусствомъ. Первичный творческій актъ совсѣмъ не является искусствомъ. Искусство вторично и въ немъ творческій огонь охлаждается. Всякое искусство подчинено закону и въ немъ дѣйствуетъ благодать и свобода, какъ въ первичномъ творческомъ актѣ. Въ реализаціи продуктовъ творчества человѣкъ уже связанъ міромъ, матеріалами міра, зависитъ отъ другихъ людей, онъ уже отяжеленъ и охлажденъ. И всегда есть трагическое несоотвѣтствіе между творческимъ горѣніемъ, творческимъ огнемъ, въ которомъ зарождается творческій замыселъ, интуиція, образъ, и холодомъ законнической реализаціи творчества. Охлажденность, потуханіе огня есть въ каждой книгѣ, картинѣ, статуѣ, добромъ дѣлѣ, соціальномъ учрежденіи. Вѣроятно, въ мірѣ были и есть оставшіеся невыраженными творцы, у которыхъ былъ внутренній огонь и внутренній творческій актъ, но не реализовалось, не создалось продуктовъ. Между тѣмъ какъ люди называютъ творчествомъ созданіе охлажденныхъ продуктовъ. И законъ классическаго творчества требуетъ максимальной охлажденности. Творческое горѣніе, творческій взлетъ всегда направлены на созданіе новой жизни, новаго бытія, но въ результатѣ получаются охлажденые продукты культуры, культурныя цѣнности, книги, картины, учрежденія, добрыя дѣла. Добрыя дѣла есть, вѣдь, также охлажденіе творческаго огня любви въ человѣческомъ сердцѣ, какъ философская книга есть охлажденіе творческаго огня познанія въ человѣческомъ духѣ. Въ этомъ трагедія творчества и граница человѣческаго творчества. Въ этомъ концѣ есть страшный судъ надъ человѣческимъ творчествомъ. Внутренній творческій актъ въ его огненномъ движеніи долженъ былъ бы выходить изъ тяжести «міра» и быть «преодолѣніемъ міра». Въ своей внѣшней реализаціи, въ продуктахъ культуры творческій актъ находится во власти« міра» и скованъ «міромъ». Но творчество, которое есть огненное движеніе изъ бездонной свободы, должно не только восходить, но и нисходить и сообщать людямъ и міру то, что возникло въ творческомъ прозрѣніи, замыслѣ, образѣ, подчиняться законамъ реализаціи продуктовъ, мастерства, искусства.

Творчество по природѣ своей геніально. И человѣкъ, какъ творецъ, сотворенъ геніальнымъ существомъ. Геніальность человѣка отображаетъ въ немъ образъ Бога-Творца. Геніальность не тождественна генію. Геніальность не означаетъ, что человѣкъ имѣетъ огромный даръ писать художественныя произведенія или философскія книги, управлять государствомъ или дѣлать открытія и изобрѣтенія. Геніальность должна быть отнесена къ внутреннему творчеству, а не къ внѣшней реализаціи творчества въ продуктахъ. Геніальность есть цѣлостное качество человѣческой личности, а не спеціальный даръ, и она свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ прорывается къ первоисточнику, что творческій процессъ въ немъ первороденъ, а не опредѣленъ соціальными наслоеніями. Этому можетъ не соотвѣтствовать способность реализаціи, искусство, мастерство. Соединеніе геніальной натуры и первороднаго творческаго процесса, прорывающагося къ первоисточникамъ, съ очень большимъ даромъ, талантомъ реализаціи творчества въ продуктахъ и образуетъ генія. Но геніальной можетъ быть любовь мужчины къ женщинѣ, матери къ ребенку, геніальной можетъ быть забота о ближнихъ, геніальной можетъ быть внутренняя интуиція людей, не выражающаяся ни въ какихъ продуктахъ, геніальнымъ можетъ быть мученіе надъ вопросомъ о смыслѣ жизни и исканіе правды жизни. Святому можетъ быть присуща геніальность въ самотворчествѣ, въ превращеніи себя въ совершенную, просіянную тварь, хотя никакихъ продуктовъ онъ можетъ и не создавать. Ложно всякое сравненіе людей по ихъ геніальности и доровитости, ибо это есть отрицаніе индивидуальности. Есть великая печаль и горечь, связанная съ творчествомъ. Творчество есть великая неудача даже въ своихъ самыхъ совершенныхъ продуктахъ, всегда несоотвѣтствующихъ творческому замыслу. Существуетъ трагическій конфликтъ творчества и личнаго совершенства. Сила, величіе, геніальность творчества совсѣмъ не пропорціональны степени совершенства достигнутаго человѣкомъ. Творецъ и великій творецъ можетъ быть гулякой празднымъ, можетъ быть ничтожнѣйшимъ изъ дѣтей ничтожныхъ міра. Эта проблема была съ геніальной остротой поставлена Пушкинымъ, который сказалъ самое замѣчательное о творчествѣ. Творческій геній ни за что дается человѣку, онъ не связанъ съ религіознымъ или нравственнымъ усиліемъ человѣка достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоитъ какъ бы внѣ этики закона и внѣ этики искупленія и предполагаетъ иную этику. Творецъ оправдывается своимъ творчествомъ, своимъ творческимъ подвигомъ. И тутъ мы встрѣчаемся съ замѣчательнымъ нравственнымъ парадоксомъ. Творецъ и творчество не заинтересованы въ спасеніи и гибели. Творецъ въ своемъ творчествѣ забываетъ о своей личности, о себѣ, отрекается отъ себя. Творчество носитъ напряжено личный

характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть забвеніе личности. Творчество всегда предполагаетъ жертву. Творчество всегда есть самопреодолѣніе, выходъ изъ предѣловъ своего замкнутаго личнаго бытія. Творецъ забываетъ о спасеніи, онъ думаетъ о цѣнностяхъ сверхчеловѣческихъ. Менѣе всего творчество эгоистично. При эгоцентрической настроенности ничего нельзя сотворить, нельзя отдаться вдохновенію и вообразить себѣ міръ лучшій. Парадоксъ въ томъ, что опытъ аскетическій погружаетъ человѣка въ самого себя, сосредоточиваетъ на собственномъ совершенствѣ и спасеніи, а опытъ творческій отрѣшаетъ человѣка отъ самого себя и направляетъ на высшій міръ. Въ творчествѣ есть своя аскеза и свое самоограниченіе, но иного рода. То христіанское направленіе, которое предлагаетъ заняться сначала аскезой и достигнуть совершенства, а потомъ творить, не имѣетъ никакого представленія о творчествѣ. Въ творчествѣ есть аскеза, но иного качества, чѣмъ аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасеніе. Никакой аскезой нельзя достигнуть не только генія и таланта, но даже малаго дара и способностей. Ибо творческая геніальность не зарабатывается, она дается даромъ свыше, какъ благодать. Отъ творца требуется творческое напряженіе его первородной свободы, а не аскетическій подвигъ самоусовершенствованія. Если бы Пушкинъ занялся аскезой и самоспасеніемъ, то онъ, вѣроятно, пересталъ бы быть большимъ поэтомъ. Творчество связано съ несовершенствомъ. И совершенство можетъ быть неблагопріятно для творчества. Въ этомъ вся нравственная парадоксальность проблемы творчества.

Когда человѣкъ вступилъ на путь самоусовершенствованія, все равно католическаго, православнаго, толстовскаго, іогическаго, теософическаго и еще какого-либо, то онъ можетъ оказаться потеряннымъ для творчества. Творчество предполагаетъ забвеніе о личномъ совершенствѣ и жертву личностью. Путь творчества — героическій путь, но это иной путь, чѣмъ путь личнаго совершенствованія и спасенія. Творчество нужно для Царства Божьяго, — для дѣла Божьяго въ мірѣ, но совсѣмъ не нужно для личнаго спасенія. Или, если и нужно, то потому лишь, что творецъ оправдывается творчествомъ. Творить невозможно при одномъ непрестанномъ чувствѣ грѣховности и при одномъ смиреніи. Творчество означаетъ переходъ души въ иной планъ бытія. И душа можетъ жить одновременно въ разныхъ планахъ бытія, можетъ быть на высотѣ и въ низинахъ, можетъ дерзновенно творить и смиренно каяться. Но творчество во всѣхъ сферахъ, и въ сферѣ чисто моральной, ибо есть моральное творчество, говоритъ о томъ началѣ человѣка, на которомъ можетъ быть построена иная этика, чѣмъ этика закона и этика искупленія. Творчество и есть то, что болѣе всего напоминаетъ призваніе человѣка до грѣхопаденія, что въ извѣстномъ смыслѣ стоитъ «по ту сторону

добра и зла». Но такъ какъ человѣческая природа грѣховна, то творчество искажается и извращается грѣхомъ, и возможно и злое творчество. Только творчество говоритъ о призваніи и назначеніи человѣка въ мірѣ. Законъ ничего не говоритъ о призваніи, этика искупленія сама по себѣ тоже не говоритъ. И если Евангеліе и Ап. Павелъ говорятъ о человѣческихъ дарахъ и человѣческомъ призваніи, то потому лишь, что выходятъ за предѣлы тайны искупленія грѣха. Подлинное, бытійственное творчество всегда въ Духѣ, въ Духѣ Святомъ, ибо только въ Духѣ происходитъ то соединеніе благодати и свободы, которое мы видимъ въ творчествѣ. Но каково же значеніе творчества въ этикѣ? Это значеніе двояко. Прежде всего этика должна поставить вопросъ о значеніи всякаго творчества, хотя бы творчество это не имѣло прямого отношенія къ нравственной жизни. Творчество познавательное или творчество художественное имѣетъ нравственное значеніе ибо все, что творитъ высшія цѣнности, имѣетъ нравственное значеніе. И во-вторыхъ, этика должна поставить вопросъ о творческомъ значеніи нравственнаго акта. Сама нравственная жизнь, нравственныя оцѣнки и дѣянія носятъ творческій характеръ. Этика закона и нормы не понимаетъ еще творческаго характера нравственнаго акта и потому неизбѣженъ переходъ къ этикѣ творчества, этикѣ истиннаго призванія и назначенія человѣка. Творчество, творческое отношеніе ко всей жизни есть не право человѣка, а долгъ и обязаность человѣка. Творческое напряженіе есть нравстенный императивъ и при томъ во всѣхъ сферахъ жизни. Творческое напряженіе въ познавательныхъ и художественныхъ актахъ имѣетъ нравствненую цѣнность. Осуществленіе истины и красоты есть также и нравственное благо. Но въ этикѣ творчества можетъ раскрыться новый конфликтъ между творчествомъ совершенныхъ культурныхъ цѣнностей и творчествомъ совершенной человѣческой личности. Путь творчества также есть путь нравственнаго и религіознаго совершенства, путь осуществленія полноты жизни. Столь часто цитируемыя слова Гете: «сѣра всякая теорія и вѣчно зелено древо жизни» могутъ быть перевернуты: «сѣра всякая жизнь и вѣчно зелено древо теоріи». И вотъ, что это будетъ значить. «Теорія» есть творчество, есть Платонъ или Гегель, «жизнь» же можетъ быть сѣрой обыденностью, борьбой за существованіе, семейными дрязгами, неудачами, разочарованіями и пр. Въ этомъ смыслѣ «теорія» можетъ носить характеръ нравственнаго подъема.

2. *Творчески-индивидуальный характеръ нравственныхъ актовъ.* Этика творчества отличается отъ этики закона и нормы прежде всего тѣмъ, что для нея нравственная задача есть не-

повторима-индивидуальная творческая задача [1]). Нельзя разрѣшать нравственыя задачи жизни автоматическимъ примѣненіемъ общеобязательныхъ нормъ. Нельзя сказать, что всегда и вездѣ при однихъ и тѣхъ же условіяхъ должно совершенно одинаково поступать. Прежде всего этого нельзя сказать уже потому, что никогда не бываетъ однихъ и тѣхъ же условій. Можно было бы высказать максиму прямо противоположную. Человѣкъ всегда долженъ поступать индивидуально и индивидуально разрѣшать нравственную задачу жизни, долженъ обнаруживать творчество въ нравственныхъ актахъ своей жизни, ни одно мгновеніе не долженъ превращаться въ нравственнаго автомата. По поводу задачъ, поставленныхъ жизнью, человѣкъ долженъ дѣлать нравственныя изобрѣтенія и открытія. И потому для этики творчества свобода человѣка совсѣмъ другое значитъ, чѣмъ для этики закона. Для этики закона есть такъ назыв. свобода воли, которая лишена творческаго характера и означаетъ лишь или принятіе закона добра или отверженіе его и отвѣтственность въ результатѣ этого принятія или отверженія. Для этики творчества свобода означаетъ не принятіе закона добра, а индивидуальное творчество добра и цѣнности. Свобода есть творческая энергія, возможность созданія новаго. Этой свободы этика закона не знаетъ. Она совсѣмъ не знаетъ того, что добро творится, что въ каждомъ неповторимо индивидуальномъ нравственомъ актѣ творится новое добро, не бывшее еще въ мірѣ, которое является изобрѣтеніемъ совершающаго нравственный актъ. Не существуетъ застывшаго, статическаго нравственнаго порядка, подчиненнаго единому, общеобязательному нравственному закону. И человѣкъ не есть пассивный исполнитель законовъ этого міропорядка. Человѣкъ — изобрѣтатель и творецъ. Нравственная совѣсть человѣка должна въ каждое мгновеніе жизни проявлять творчество и изобрѣтательность. Этика творчества есть этика энергическая и динамическая. Въ основѣ жизни лежитъ энергія, а не законъ. И можно даже сказать, что энергія создаетъ законъ. Творческая энергетическая этика совсѣмъ иначе смотритъ на борьбу со зломъ, чѣмъ этика законническая. Для этики творчества борьба со зломъ происходитъ не столько пресѣченіемъ и уничтоженіемъ зла, сколько творческимъ осуществленіемъ добра и творческимъ преображеніемъ злого въ доброе. Этика закона есть этика конечнаго, для нея міръ есть замкнутый порядокъ, изъ котораго никуда нельзя прорваться. Этика творчества есть этика безконечнаго, для нея міръ раскрытъ и пластиченъ, раскрыты безконечные горизонты и возможенъ прорывъ къ другимъ мірамъ. Этика творче-

---

[1]) См. у М. Шелера «Der Formatismus in der Ethik und Die materiale Wertethik». Я давно уже въ своей книгѣ «Смыслъ творчества» утверждалъ творчески-индивидуальный характеръ нравственныхъ актовъ.

ства преодолѣваетъ кошмаръ конечнаго, кошмаръ порядка жизни, изъ котораго никуда нельзя вырваться. Но этика творчества отлична и отъ этики искупленія. Этика творчества есть прежде всего этика цѣнности, а не спасенія. Для нея нравственная цѣль жизни не самоспасеніе, не искупленіе вины, а творческое осуществленіе правды и созданіе цѣнности, хотя бы цѣнность эта была не нравственнаго порядка. Этика творчества исходитъ отъ личности, но направлена она не на личность, а на міръ, въ то время какъ этика закона исходитъ отъ міра, отъ общества и направлена на личность. Только этика творчества впервые преодолѣваетъ отрицательную направленность духа, борьбу со зломъ и грѣхомъ прежде всего, и утверждаетъ положительную направленность духа, творчество цѣннаго содержанія жизни. Она преодолѣваетъ не только земной, но и небесный, трансцендентный эгоизмъ, которымъ заражена была даже этика искупленія. Страхъ наказанія и страхъ вѣчныхъ адскихъ мукъ не можетъ уже играть никакой роли въ этикѣ творчества. Но этимъ и открывается чистая, безкорыстная нравственная стихія, ибо всякій страхъ искажаетъ нравственное переживаніе и нравственный актъ. Можно даже сказать, что не имѣетъ нравственой цѣны то, что совершается изъ страха, все-равно муки временной или муки вѣчной. Не страхъ наказанія и ада, а безкорыстная и отрѣшенная любовь. къ Богу и божественному въ жизни, къ правдѣ и совершенству, къ положительной цѣнности должна быть признана положительнымъ нравственнымъ мотивомъ. И на этомъ строится этика творчества.

Этика творчества утверждаетъ цѣнность индивидуальнаго и единичнаго [1]). И это есть новое явленіе въ нравственомъ мірѣ. Цѣнность индивидуальнаго и индивидуальности этика раскрываетъ съ большимъ трудомъ, и только въ сознаніи XIX вѣка это было завоевано. Тутъ огромную роль сыграли такіе люди, какъ Достоевскій, Ницше, Ибсенъ, Киркегардтъ. И христіанская этика долго не понимала значенія индивидуальнаго, ей нравственая жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имѣетъ двоякое значеніе для этики. Прежде всего нравственная оцѣнка и нравственный актъ должны исходить отъ конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми въ своей индивидуальности нравственными актами и оцѣнками. Каждый индивидуальный человѣкъ долженъ нравственно поступать, какъ онъ самъ, а не какъ другой человѣкъ, его нравственный актъ долженъ вытекать изъ глубины его нравственной совѣсти. Во-вторыхъ, индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной цѣнностью высшей іерархической ступени. Личность, неповторимая, еди-

---

1) См. G. Gurwitsch «Fichtes system der Konkreten Ethik».

ничная личность, есть высшая цѣнность, она не есть средство для торжества общаго, хотя бы это общее было общеобязательнымъ нравственнымъ закономъ. Быть до конца личностью и личности не измѣнять, быть индивидуальностью и индивидуальнымъ во всѣхъ актахъ своей жизни есть абсолютный нравственный императивъ, который формулируется парадоксально. Это значитъ: будь самимъ собой, не измѣняй себѣ. И жертва собой оказывается вѣрностью самому себѣ. Перъ Гинтъ у Ибсена хочетъ быть оригинальнымъ, онъ утверждаетъ индивидуализмъ. Но индивидуализмъ всегда убиваетъ личность и индивидуальность. Перъ Гинтъ никогда не былъ самимъ собой, онъ утерялъ свою личность и пошелъ на сплавъ. Появленіе пуговичника есть одинъ изъ самыхъ потрясающихъ образовъ міровой литературы. Этика творчества совсѣмъ не есть индивидуализмъ. Уже было выяснено различіе между индивидуализмомъ и персонализмомъ. Быть самимъ собой значитъ осуществлять Божій замыселъ о себѣ, Божью идею. Такова природа личности, какъ высшей цѣнности. Личность осуществляется духовно, а не біологически. Этика основана на личности и безъ личности нѣтъ этики. Человѣческая личность, какъ Божья идея, какъ Божій образъ есть центръ этическаго сознанія, верховная цѣнность. И человѣческая личность есть верховная цѣнность не потому, что она является носителемъ общеобязательнаго нравственнаго закона, какъ у Канта, а именно потому, что она есть Божья идея и Божій образъ, носитель божественнаго начала жизни. Поэтому невозможно добромъ унижать и уничтожать человѣка. Нравственный актъ человѣческой личности имѣетъ не только личное, но и общественное и даже космическое значеніе. Отъ человѣческой личности исходятъ нравственныя излученія, распространяющіяся по міру. Но человѣческая личность всегда остается огненнымъ центромъ міра. Нравственная жизнь, субъектомъ которой является общество, есть уже жизнь охлажденная, жизнь нравовъ, обычаевъ, общественнаго мнѣнія. Только личность есть подлинно творческое и пророческое начало въ нравственной жизни, она выковываетъ новыя цѣнности. И она же за это истязается. Творческая личность ведетъ борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совѣсти и нравственой мысли при постоянномъ сопротивленіи охлажденной коллективной нравственной совѣсти и мысли, духа времени, общественнаго мнѣнія и пр. Что при этомъ творческая личность можетъ чувствовать себя не уединеной, не самоутверждающейся, пребывающей въ духѣ соборности, это уже вопросъ другого порядка. Черезъ свободу своей совѣсти личность связана съ соборнымъ духомъ, а не черезъ общественное принужденіе и общественный авторитетъ. Этика творчества есть

всегда профетическая, обращенная къ будущему этика и потому идущая отъ личности, а не отъ коллектива, но направленная соціально [1]).

Внутри христіанскаго міра противоборствуютъ двѣ моральныя направленности: смиреніе и творчество, мораль личнаго спасенія и страха гибели и творческая мораль цѣнностей, мораль отданія себя преобразованію и преображенію міра. И смиреніе и творчество основаны на жертвѣ, но жертва смиренія и жертва творчества носятъ разный характеръ. Жертва смиренія можетъ быть готовностью отказаться отъ личнаго творчества, но при постоянной думѣ о личности, объ ея совершенствѣ; жертва же творчества можетъ быть готовностью забыть о личности и думать только о цѣнностяхъ и совершенныхъ произведеніяхъ для міра, но при утвержденіи личнаго творческаго вдохновенія. Жертва связана тутъ съ разнаго рода совершенствомъ. Но религіозная мораль смиренія, имѣющая, какъ мы видѣли, глубокій онтологическій смыслъ, легко вырождается. Тогда она требуетъ отреченія и жертвы всякимъ творческимъ вдохновеніемъ, хотя бы то было вдохновеніе любви къ ближнему, во имя отвлеченной идеи личнаго совершенства и богопослушанія. Смиреніе парадоксально, какъ и все на свѣтѣ, и оно можетъ даже превратиться въ отрицаніе самого совершенства. Не смиренно, гордо быть слишкомъ совершеннымъ, добрымъ, любящимъ. Тогда находятся во власти ложнаго представленія о Богѣ, какъ требующемъ отъ человѣка прежде всего жертвы и страданій, покорности и послушанія. Смиреніе можетъ стать не только враждебнымъ творчеству, но и враждебнымъ нравственой жизни человѣка. Оно превращается въ суевѣріе. Наша религіозная жизнь и до сихъ поръ еще полна идолопоклонства, и освобожденіе отъ него есть великая нравственная задача. Творчество по природѣ своей противоположно идолопоклонству, и въ этомъ его великое значеніе. То раскрытіе цѣнностей человѣческой индивидуальности и цѣнности самой этой индивидуальности, которое ставитъ своей задачей этика творчества, есть вмѣстѣ съ тѣмъ освобожденіе отъ нестерпимаго страха личности за себя и за свою судьбу, страха, порождающаго идолопоклонство и суевѣрія. Творящій человѣкъ, духъ котораго направленъ на предметныя цѣнности, перестаетъ быть дрожащей тварью. Творчество, творческое вдохновеніе есть путь побѣды надъ страхомъ, т. е. надъ основнымъ аффектомъ жизни, порожденнымъ первороднымъ грѣхомъ. Въ моментъ творческаго подъема художникъ или ученый освобождается отъ страха. Потомъ, нисходя къ обыденной жизни, онъ снова испытываетъ страхъ. Страхъ этотъ онъ можетъ даже испытать въ связи со своимъ творчествомъ, если имъ овладѣваетъ жажда успѣха и славы, если онъ впалъ въ

---

[1]) О профетизмѣ см. мою книгу «Философія свободнаго духа».

самодовольство и обоготворилъ свое творчество. Но это уже все состоянія, ничего общаго съ чистымъ творчествомъ не имѣющія.

Этика творчества есть вмѣстѣ съ тѣмъ этика, направленная къ побѣдѣ вѣчности надъ временемъ. Творчество происходитъ во времени. Но направленъ творческій актъ къ вѣчному, къ вѣчной цѣнности, къ вѣчной истинѣ, къ вѣчной правдѣ, къ вѣчной красотѣ, къ Богу и къ божественной высотѣ. Всѣ продукты творчества могутъ быть временны и тлѣнны, но самъ творческій огонь есть огонь вѣчности, въ которомъ должно было бы сгорѣть все временное. Въ этомъ трагедія творчества. Оно хочетъ вѣчности и вѣчнаго, а создаетъ временное, создаетъ культуру во времени, въ исторіи. Творческій актъ есть уходъ отъ власти времени, подъемъ къ божественному. Творецъ-Изобретатель въ области матеріальной жизни тоже въ творческомъ озареніи покидаетъ землю и время, но онъ создаетъ машину, которая можетъ оказаться орудіемъ борьбы противъ вѣчности. Это все то же основное противорѣчіе творчества въ грѣховномъ мірѣ. Творчество есть борьба противъ послѣдствій грѣха, обнаруженіе истиннаго назначенія человѣка, и творчество искажается грѣхомъ и притягивается внизъ. Поэтому этика творчества учитъ о мучительныхъ бореніяхъ человѣческаго духа. Творчество нуждается въ очищеніи, въ очистительномъ огнѣ. Творчество въ культурѣ до того вырождается и разлагается, что возникаетъ духовная реакція противъ всякаго творчества, связанная съ потребностью въ аскезѣ и уходѣ изъ міра. Такое вырожденіе творчества мы видимъ во многихъ теченіяхъ современной литературы и искуства, гдѣ духъ вѣчности окончательно предается растлѣнному духу времени. Мы его видимъ въ невыносимомъ самодовольствѣ ученыхъ и въ образованіи религіи науки. Мы его видимъ въ жизни соціальной и политической, гдѣ борьба за власть и за интересы уничтожаетъ творческій порывъ къ соціальной правдѣ. Похоть жизни во всѣхъ сферахъ побѣждаетъ творческое горѣніе духа. Похоть жизни и есть начало прямо противоположное творчеству. Творчество есть побѣда надъ похотью жизни. Похоть жизни побѣждается смиреніемъ и творчествомъ. Душа боится пустоты. И когда въ ней нѣтъ цѣннаго, положительнаго, божественнаго содержанія, она наполняется отрицательнымъ, ложнымъ, діавольскимъ состояніемъ. Когда душа испытываетъ состояніе пустоты, она испытываетъ скуку, по истинѣ діавольское и страшное состояніе. Злая похоть и злыя страсти въ значительной степени порождаются скукой и пустотой. И трудно бороться съ этой скукой и пустотой отвлеченнымъ добромъ, отвлеченной добродѣтелью. Ужасъ въ томъ, что добродѣтель представляется иногда человѣку смертельно скучной. И тогда нѣтъ спасенія въ добродѣтели. Добродѣтель охлажденная, лишенная творческаго горѣнія всегда скучна и не спасаетъ. Нужно зажечь человѣка, чтобы преодолѣть эту скуку. Скучная добродѣ-

тель — плохое лѣкарство отъ скуки пустоты. Скука есть отсутствіе творчества. Все не творческое скучно. Добро смертельно скучно, если оно не есть творчество. Никакое правило и норма не можетъ спасти отъ скуки и порожденой ею дурной похоти. Похоть и есть выходъ изъ скуки черезъ зло, когда добро не оказывается такимъ выходомъ. Вотъ почему злые страсти очень трудно, почти невозможно побѣдить отрицательно, черезъ отрицательную аскезу, черезъ отрицательный запретъ. Злую похоть, злую страсть можно побѣдить лишь положительно, черезъ пробужденіе положительной, противоположной, творческой духовной силы. Творческое горѣніе, эросъ божественнаго побѣждаетъ похоть и злыя страсти. Въ этомъ огнѣ сгораетъ зло, проходитъ скука и порожденное ею ложное влеченіе. Воля къ злу въ сущности безпредметна, и побѣдить ее можно лишь волей предметной, направленной къ цѣнному и божественному содержанію жизни. Чисто отрицательная аскеза, сосредоточенная на грѣховныхъ и злыхъ вожделѣніяхъ и влеченіяхъ, не способствуетъ просвѣтленію души, она концентрируетъ мракъ въ душѣ. И потому нужно утверждать не этику уничтоженія воли, а этику просвѣтленія воли, не этику уничтоженія человѣка и внѣшняго его подчиненія Богу, а этику творческаго осуществленія человѣкомъ божественнаго въ жизни, правды, истины, красоты, цѣнности. Только этика творчества можетъ побѣдить искалѣченіе и изсушеніе человѣческой души отвлеченной добродѣтелю, отвлеченной идеей, превращенной въ норму и правила. Идеи правды, истины, красоты должны перестать быть нормами и правилами жизни и стать энергіями жизни, внутреннимъ, творческимъ огнемъ въ человѣкѣ.

Христіанскіе учителя духовной жизни постоянно говорятъ о грѣховныхъ страстяхъ и борьбѣ съ ними. И они правы, конечно, что грѣховныя страсти терзаютъ человѣка и искажаютъ его жизнь. Но страсти являются вмѣстѣ съ тѣмъ матеріаломъ, который можетъ быть переработанъ въ высшее качественное содержаніе жизни. Безъ матеріала страстей, безъ безсознательной стихіи жизни и творчества человѣческая добродѣтель суха и смертельно скучна. И сами отцы церкви говорятъ иногда, что страсти могутъ превращаться въ добродѣтели. Это и свидѣтельствуетъ о томъ, что въ борьбѣ со страстями нельзя становиться на исключительно отрицательную точку зрѣнія, примѣнять лишь отрицательный аскеизмъ. Необходимо достигнуть положительныхъ качественныхъ состояній, въ которыя войдутъ просвѣтленыя, преображенныя, сублимированыя страсти, а не будутъ истреблены и уничтожены. Такова прежде всего самая роковая страсть падшего человѣка — страсть половая. Ее невозможно просто уничтожить и истребить, и безплодно и даже опасно сосредоточиваться на отрицательной борьбѣ съ ней. Въ терминологіи современной психологіи и психопатологіи вопросъ стоитъ

о сублимаціи половой страсти. И открывается много путей борьбы человѣка съ грѣховной половой страстью. Всякое сильное и творческое, вдохновенное душевное и духовное состояніе преодолѣваетъ и преображаетъ половую страсть. Переживаніе сильной эротической влюбленности можетъ ослабить половую страсть, и заставитъ забыть человѣка о физіологической половой потребности. Это парадоксъ хорошо извѣстный и провѣренный на опытѣ. Переживаніе сильнаго чувства жалости и состраданія тоже можетъ парализовать половую страсть и заставить человѣка забыть о ней. Энергія половой страсти, преображенная и сублимированная, можетъ стать источникомъ творчества, творческаго вдохновенія и подъема. Творчество, несомнѣнно, связано съ энергіей пола, связано съ первоисточникомъ творческой энергіи, можетъ перейти въ другія формы энергіи, подобно тому, какъ движеніе переходитъ въ теплоту. Творчество связано съ первоосновой жизни и означаетъ лишь извѣстную духовную направленность, интенцію этой первичной жизненной энергіи. И весь вопросъ въ томъ, чтобы открылись пути для творческой духовной направленности въ противоположность той недуховной направленности, въ которой растрачиваются духовныя силы въ половыхъ страстяхъ. Чисто отрицательной аскезой, усиліемъ воли, направленнымъ къ борьбѣ съ половой страстью, не замѣняющимъ ее ничѣмъ положительнымъ, нельзя побѣдить половой страсти и никакой грѣховной страсти въ силу закона, который современная психологія называетъ la loi de l'éffort converti [1]). Только измѣненіе направленности духа, сублимированіе страсти и превращеніе ея въ источникъ положительнаго творчества можетъ помочь. Любовь можетъ побѣдить терзающую человѣка половую страсть. Но жертва любовью, подавленіе ея въ себѣ во имя творчества можетъ явиться источникомъ человѣческаго творчества. Я уже указалъ на это явленіе въ жизни Киркегардта, отказавшагося отъ любимой невѣсты, и въ жизни Ибсена, отразившаго это явленіе въ своемъ творчествѣ [2]). Безполость столь-же неблагопріятна для творчества, какъ и растрачиваніе жизненной энергіи въ половыхъ страстяхъ.

Но и большая часть такъ называемыхъ грѣховныхъ страстей подлежитъ сублимаціи, духовному претворенію въ источникъ положительнаго творчества. Этика закона со своими законническими добродѣтелями не хочетъ этого знать. Но это знаетъ этика творчества со своими творческими и динамическими добродѣтелями. Греки сумѣли даже ненависть, одно изъ самыхъ злыхъ и грѣховныхъ человѣческихъ состояній, превратить въ благородное

---

[1]) См. Ch. Boudouin «Suggestion et autosuggestion».

[1]) См. о Киркегардтѣ очень любопытную книгу Przymara «Das Geheimnis Kierkegaards».

соревнованіе. Такимъ же превращеніямъ подлежатъ и гнѣвъ, и честолюбіе, и ревность, и страсть къ игрѣ. Любовь есть какъ бы универсальная энергія жизни, обладающая способностью превращать злыя страсти въ страсти творческія. Вѣдь, и жажда познанія есть любовь извѣстной интенціи, любовь къ истинѣ, что и значитъ философія. То же нужно сказать о любви къ красотѣ, о любви къ справедливости. Злыя страсти переходятъ въ творческія страсти черезъ эросъ. И потому этика творчества есть эротическая этика въ отличіе отъ этики закона. Но любовь лишь тогда оказывается силой, превращающей злыя страсти въ страсти творческія, когда она самоцѣнна и не расматривается, какъ средство для спасенія души. Любовь, какъ добрыя дѣла, полезныя для спасенія души, не можетъ быть источникомъ творчества, творческаго отношенія къ жизни, не можетъ быть излученіемъ энергіи, дающей жизнь и просвѣтляющей жизнь. Любовь есть не только источникъ творчества, но сама любовь къ ближнему, къ человѣку есть уже творчество, есть излученіе творческой энергіи, обладающей радіоактивностью. Любовь есть радій въ духовномъ мірѣ. Этика творчества зоветъ къ реальному, энергетическому осуществленію самой правды, самого добра, духовности, просвѣтленія жизни, а не къ символическому и условному осуществленію добра черезъ аскетическія упражненія, добрыя дѣла и пр. Творческая этика требуетъ любви въ каждомъ человѣкѣ къ его творческому лику, образу и подобію Божьему въ немъ, т. е. къ самому человѣку, какъ къ самоцѣности, а не только къ Богу въ немъ, не только къ добру въ немъ, къ истинѣ въ немъ, къ сверхчеловѣческому въ немъ. И потому неизвѣстно за что любятъ человѣка, ни за что любятъ. Нельзя любить за заслуги, и въ этомъ любовь походитъ на благодать, которая дается даромъ, не по заслугамъ, ни за что. Любовь есть благодатная, излучающая энергія. Пониманіе же любви къ ближнему, какъ средства для спасенія души, есть величайшее извращеніе природы любви, непониманіе любви. Это и есть законническое извращеніе христіанства. Любовь понимается, какъ законъ, за исполненіе котораго человѣкъ получаетъ награду. Также ложенъ всякій идеализмъ, который знаетъ любовь къ идеѣ, но не знаетъ любви къ человѣку и всегда готовъ превратить человѣка въ орудіе этой идеи. На этой почвѣ порождается религіозный формализмъ и религіозное фарисейство, которое всегда есть отрицаніе любви. Лишь религія закона отвергаетъ члеовѣка, непокорнаго волѣ Божьей. И лишь этическій идеализмъ отвергаетъ человѣка, непокорнаго идеѣ. Этого отверженія не знаетъ религія искупленія и не знаетъ этика творчества. Христіанская религія поставила человѣка выше субботы, и этика творчества цѣликомъ принимаетъ эту абсолютную истину. Для этики творчества человѣкъ есть самоцѣнность, независимо отъ идеи, которую онъ носитъ, и задача

жизни въ излученіи творческой энергіи на жизнь, энергіи просвѣтляющей, укрѣпляющей и преображающей. Поэтому она не судитъ, она даетъ жизнь, получаетъ жизнь, повышаетъ качество и цѣнность содержанія жизни. Трагедія же этики творчества связана со столкновеніемъ цѣнностей и благъ, которыя одинаково признаются заслуживающими творческаго усилія. Поэтому этика творчества всегда предполагаетъ жертву.

Есть два различныхъ типа наслажденій — одинъ напоминаетъ о первородномъ грѣхѣ и всегда заключаетъ въ себѣ яды, другой напоминаетъ о раѣ. Когда вы испытываете наслажденіе отъ удовлетворенія половой страсти или отъ ѣды, вы должны чувствовать въ немъ отраву и напоминаніе о первородномъ грѣхѣ. Таково всякое наслажденіе, связанное съ похотью. Оно всегда свидѣтельствуетъ о бѣдности, а не о богатствѣ человѣка. Но когда вы испытываете наслажденіе, вдыхая горный или морской воздухъ или ароматъ лѣсовъ и полей, вы вспоминаете о раѣ, тутъ нѣтъ похоти. Тутъ сравниваются наслажденія, которыя носятъ физіологическій характеръ. Но тоже сопоставленіе возможно и въ области духовной. Когда человѣкъ испытываетъ наслажденія, отъ удовлетворенія честолюбія или корыстолюбія, онъ долженъ чувствовать отраву и вспоминать о первородномъ грѣхѣ. Когда же онъ чувствуетъ наслажденіе отъ творческаго акта, открывающаго истину, создающаго красоту или излучающаго любовь на другого человѣка, онъ вспоминаетъ о раѣ. Всякое наслажденіе, связанное съ похотью, отравлено и напоминаетъ о первородномъ грѣхѣ. Всякое наслажденіе, свободное отъ похоти и связанное съ любовью къ предметной цѣнности, есть воспоминанія рая или предвкушеніе рая и оно вырываетъ изъ оковъ грѣховности. Сублимація или преображеніе страстей означаетъ освобожденіе страсти отъ похоти и утвержденіе въ ней свободной творческой стихіи. Это и есть основное для этики различеніе. Ибо человѣкъ долженъ прежде всего стремиться къ преодолѣніи рабства и къ свободѣ. Всякое состояніе, несогласное со свободой духа и враждебное ей есть злое состояніе. Но всякая похоть (concupiscentia) враждебна свободѣ духа, порабощаетъ человѣка. Похоть ненасытима и ее всегда ждетъ пресыщеніе .Она не можетъ быть удовлетворена, она есть дурная безконечность алканія. Есть иное алканіе, передъ которымъ тоже открывается безконечность, напр., алканіе правды, абсолютной, а не относительной. Но алчущіе и жаждующіе правды блаженны, потому что они обращены не къ дурной безконечности, а къ вѣчности, къ божественой безконечности. Божественное, насыщающее нашу жизнь, и есть противоположеніе той скукѣ и пустотѣ, которая порождаетъ дурную похоть жизни. Похоть по природѣ своей есть состояніе нетворческое и противоположное творчеству. Творчество щедро, жертвено, оно отдаетъ свою силу, похоть же всего требуетъ для себя, она жадна

и ненасытима, вампирична. Подлинная любовь даетъ силы другому, любовь-похоть вампирически поглощаетъ силу другого. Поэтому существуетъ не только противоположность между похотью и свободой, но и похотью и творчествомъ. Похоть есть уже извращенная страсть и внутренне обезсиленная. Есть творческая сила власти и есть похоть власти, есть жертвенная сила любви и похоть любви. Нравственная жизнь грѣховнаго міра слагается парадоксально и противорѣчиво. Человѣка мучитъ самолюбіе и честолюбіе, когда онъ ниже, когда его плѣняетъ недоступная высота и вызываетъ похотѣніе. И мучаетъ чувство пустоты и ничтожества, когда онъ выше, когда онъ достигъ желанной высоты положенія. То же повторяется въ жизни эротической, половой. Человѣкъ мучится отъ того, что не обладаетъ предметомъ своей половой любви. Когда же онъ имъ обладаетъ, онъ пресыщается и испытываетъ скуку и пустоту. Это всегда означаетъ нетворческое направленіе воли, не дающее, а требующее, не творческое, а похотливое, не излучающее энергіи, а поглащающее ее. Величайшая тайна жизни скрыта въ томъ, что удовлетвореніе получаетъ лишь дающій и жертвующій, а не требующій и поглащающій. И только въ немъ энергія жизни не изсякаетъ. Творчество же есть ея неизсякаемость. Поэтому положительная тайна жизни скрыта въ любви, въ любви жертвующей, дающей, творческой. И всякое творчество, какъ мы уже говорили, есть любовь, и всякая любовь есть творчество. Если хочешь получить, отдавай, если хочешь имѣть удовлетвореніе, не ищи его, никогда не думай о немъ и забудь самое это слово, если хочешь пріобрѣсти силу, обнаруживай ее, отдавай другимъ. Обнаруженіе силы и энергіи совсѣмъ не предполагаетъ исповѣданіе ученія о свободѣ воли. Парадоксально то, что направленія, обнаружившія максимальную силу и энергію, напр., кальвинизмъ или марксизмъ, совсѣмъ отрицаютъ свободу воли. Это ученіе раціоналистическое и вѣчно занятое расчетами и судомъ. Оно есть продуктъ рефлексіи и раздвоенія. Подлинная же свобода есть благодатная энергія.

Этика творчества есть высшая и наиболѣе зрѣлая форма нравственнаго сознанія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это есть мораль вѣчной юности. Творчество есть юность души. И высшая сила творчества связана съ дѣвственностью души. Соотношеніе между юностью и старостью духа нельзя понимать хронологически. Мораль закона есть старческая мораль. Между тѣмъ какъ она есть самая древняя мораль человѣчества. Вѣчно-юный характеръ творчества и творческой этики ставитъ вопросъ о соотношеніи между творчествомъ и развитіемъ. Есть ли творчество развернутое или развитое состояніе? Можно было бы выставить парадоксальное на

первый взглядъ положеніе, что развитіе и разворачиваніе есть смертельный врагъ творчества, есть его охлажденіе и изсяканіе истоковъ. Высшая точка подъема всякаго творчества совсѣмъ не есть разворачиваніе его продуктовъ. Высшій подъемъ творческаго горѣнія есть его первый творческій взлетъ, его зарожденіе, а не его завершеніе, его юность и дѣвственность, его первородность. Высшій подъемъ творчества есть его первичное творческое озареніе, интуиція, первый творческій замыселъ. Развитіе, усовершенствованіе, разворачиваніе, завершеніе творчества есть уже его ухудшеніе, охлажденіе, паденіе внизъ, старость. Это видно въ судьбѣ творческихъ геніевъ и творческомъ движеніи духа въ исторіи, въ историческомъ развитіи, въ судьбѣ пророчества и святости въ мірѣ, въ судьбѣ всѣхъ озареній, всѣхъ интуицій, всѣхъ первородныхъ идей. По творческому горѣнію духа нельзя сравнивать христіанства развитого и развернувшагося съ первохристіанствомъ, нельзя сравнивать тѣхъ, которые основали жизнь на пророчествахъ съ самими пророками. Нельзя сравнивать развитой францисканскій орденъ съ огнемъ любви св. Франциска. Нельзя сравнивать развитой протестантизмъ XVII, XVIII и XIX вѣковъ, прошедшій черезъ Меланхтона, съ пламеннымъ горѣніемъ, съ пламеннымъ духомъ Лютера. Нельзя сравнивать охлажденныхъ результатовъ всехъ революцій міра съ пламенемъ и горѣніемъ въ моментъ ихъ зарожденія. Нельзя сравнивать марксистовъ съ Марксомъ, нельзя сравнивать толстовцевъ съ Толстымъ. Нельзя сравнивать какой бы то ни было системы остывшихъ и осѣвшихъ идей съ геніальностью, озаренностью и пламенностью ихъ первыхъ провозвѣстниковъ. Нельзя сравнивать охлажденной любви въ ея зрѣлости и старости, въ ея развитости съ первымъ ея зарожденіемъ и экстазомъ. Сущность развитія, разворачиванія, усовершенствованія заключается въ томъ, что оно закрываетъ первородность человѣческихъ идей и чувствъ, первичность интуиціи, что она окутываетъ ихъ и удушаетъ вторичными эмоціями, соціальными наслоеніями и дѣлаетъ почти невозможнымъ прорваться къ нимъ. Это случилось и съ христіанствомъ, и въ этомъ сущность его исторической трагедіи. Это случается со всякимъ человѣческимъ чувствомъ и мыслью. Развитіе губитъ творческую юность, дѣвственность, первородность и оригинальность. Невозможно узнать въ развитіи того, что зародилось первоначально въ свободномъ творческомъ актѣ. Истинная жизнь есть творчество, а не развитіе, есть свобода творческихъ актовъ, т. е. творческій огонь, а не необходимость и тяжесть охладаждающагося разворачиванія и усовершенствованія. И эта истина особенное значеніе имѣетъ въ жизни нравственной. Нравственная жизнь должна быть вѣчнымъ творчествомъ, свободнымъ и огненнымъ, т. е. вѣчной юностью и дѣвственностью духа. Она должна покоиться на первородныхъ интуиціяхъ, въ которыхъ человѣкъ

свободенъ отъ окруженій и наслоеній жизни, парализующихъ свободу его нравственныхъ сужденій .Но въ дѣйствительности трудно прорваться до этой юности духа. Большая часть нравственныхъ сужденій и актовъ вытекаетъ не изъ этого первоисточника. И этика творчества не есть этика развитія, этика творчества есть этика юности и дѣвственности духа, этика почерпнутая изъ огненнаго первоисточника жизни, изъ стихіи свободы. Поэтому подлинная этика не есть этика обыденности и соціальности.

3. Роль воображенія въ нравственной жизни. Энергическая этика. Творческая этика предполагаетъ безконечность задачи, стоящей передъ человѣкомъ и незавершенность міра. Но трагизмъ творческой этики въ конечности осуществленія всякой безконечной задачи. Для этики творчества основное значеніе имѣетъ творческое воображеніе. Безъ воображенія творческій актъ невозможенъ. Творчество и есть прежде всего воображеніе себѣ иного, лучшаго, высшаго, возникновніе образа этого иного, лучшаго, высшаго. Творческое воображеніе представляетъ себѣ лучшее, чѣмъ окружающая дѣйствительность. Ибо творчество всегда возвышается надъ дѣйствительностью. Воображеніе играетъ такую роль не только въ миѳотворчествѣ и искусствѣ, гдѣ никто этой роли не отрицаетъ, но и въ научныхъ открытіяхъ и въ техническихъ изобрѣтеніяхъ, и въ нравственной жизни, въ созданіи болѣе высокаго типа отношеній между людьми. Существуетъ нравственное воображеніе творящее образъ лучшей жизни и лишена правственнаго воображенія лишь законническая этика [1]). Воображеніе не нужно лишь для автоматическаго исполненія закона или нормы. Сила творческаго воображенія есть принципъ таланта въ нравственной жизни. Человѣкъ наряду съ законническимъ, нормативнымъ моральнымъ міромъ, который законченъ, и къ которому ничего нельзя прибавить, создаетъ себѣ, воображаетъ міръ высшій, свободный, прекрасный, лежащій по ту сторону обыденнаго добра и зла. И этимъ красна жизнь. Жизнь въ сущности никогда не можетъ протекать исключительно по закону, люди всегда воображаютъ себѣ иную, лучшую, болѣе прекрасную и свободную жизнь, воображаютъ ее себѣ и реализуютъ возникшіе образы. Царство Божье есть воображеніе, т.-е. возникновеніе образа совершенной, прекрасной, свободной, полной, божественной жизни. Ничего не воображаетъ только законъ или, вѣрнѣе, онъ воображаетъ себѣ только исполненіе и нарушеніе закона. Но самое совершенное исполненіе закона не есть образъ совершенной жизни. Воображеніе можетъ быть и источникомъ зла, можетъ быть злое воображеніе и фантазмы. Злые

---

1) См. статьи Б. Вышеславцева «Внушеніе и религія» № 21 «Пути» и «Этика сублимаціи, какъ преодолѣніе морализма» № 23 «Пути».

помыслы есть дурное воображеніе. Въ воображеніи зараждаются и преступленія. Но воображеніе есть также источникъ творчества лучшей жизни. Человѣкъ, лишенный воображенія, не способенъ къ творческимъ нравственымъ актамъ, къ созданію лучшей жизни. Самое понятіе лучшей жизни, къ которой нужно стремиться, есть результатъ творческаго воображенія. Не имѣющіе воображенія думаютъ, что никакой лучшей жизни не можетъ быть и не должно быть, а есть лишь неизмѣнный порядокъ жизни, въ которомъ долженъ осуществляться законъ, самъ по себѣ неизмѣнный. Огромную роль воображенію придавалъ Я. Беме [1]). Міръ сотворенъ Богомъ черезъ воображеніе, черезъ въ вѣчности возникавшіе въ Богѣ образы, которые есть вмѣстѣ съ тѣмъ и реализація ихъ. Огромное значеніе воображенію придаютъ и современные психологи и психопатологи, и отрицательное и положительное значеніе. Они раскрыли, что воображеніе играетъ въ жизни людей безмѣрно большую роль, чѣмъ думали. Черезъ воображеніе создаются болѣзни и психозы человѣка, и черезъ воображеніе же они могутъ и излѣчиваться. Этика закона запрещаетъ человѣку воображать себѣ лучшій міръ и лучшую жизнь, она приковываетъ человѣка къ данному міру, къ обыденности, соціально организованной, и повсюду ставитъ свои запреты, свои табу. Но этика творчества порываетъ съ міромъ обыденности и не хочетъ знать законническихъ запретовъ, она противопоставляетъ «образъ» высшей жизни «закону» даной жизни.

Этика творчества есть этика энергетическая. Повышеніе энергіи жизни, качественное и количественное, творческій подъемъ энергіи есть одинъ изъ критеріевъ нравственной оцѣнки. Добро есть радій въ духовной жизни и основное качество его есть радіоактивность, излучаемость и неизсякаемость. И въ этикѣ происходитъ борьба энергетизма съ нормативизмомъ. Мораль закона и мораль творческой энергіи постоянно находятся въ борьбѣ между собой. При онтологическомъ и энергетическомъ пониманіи добра моральное добро совсѣмъ не оказывается цѣлью жизни. Замѣчательно, что абсолютное и совершенное осуществленіе добра сдѣлаетъ его ненужнымъ и приведетъ къ совершенному забвенію нравственныхъ различеній и оцѣнокъ. Природа нравственной жизни и добра таковы, что они предполагаютъ дуализмъ и борьбу, т. е. мучительный и трудный путь. Совершенное преодолѣніе дуализма и связанной съ нимъ борьбы ведетъ къ отмиранію того, что въ пути мы называли добромъ и нравственной жизнью. Осуществленіе добра есть вмѣстѣ съ тѣмъ его упраздненіе. Оно совсѣмъ не есть конечная цѣль жизни и бытія. Оно есть лишь

---

[1]) См. его «Mysterium magnum» и «De signatura Rerum». Койрэ подчеркиваетъ роль воображенія въ міросозерцаніи Беме. См. его «La philosophie de Jacob Boehme».

путь, лишь борьба въ пути. Добро не нужно мыслить телеологически, его нужно мыслить энергетически. Въ добрѣ важнѣе всего реализуемая творческая энергія, а не идеальная нормативная цѣль. Человѣкъ осуществляетъ добро совсѣмъ не потому, что онъ ставитъ себѣ цѣлью осуществить добро, а потому, что онъ добръ или добродѣтеленъ, т. е. заключаетъ въ себѣ творческую энергію добра. Важенъ источникъ, а не цѣль. Человѣкъ борется за добро не потому, что онъ поставилъ себѣ сознательною цѣлью бороться за добро, а потому что въ немъ есть энергія добра и энергія борьбы. Добро и нравственная жизнь есть путь, въ которомъ исходная точка и конечная точка совпадаютъ, это есть излучающая творческая энергія. Конечную же цѣль бытія онтологически и космологически слѣдуетъ мыслить, какъ красоту, а не добро. Совершенное, полное и гармоническое бытіе есть красота. Платонъ опредѣлялъ красоту, какъ великолѣпіе добра. Красота есть осуществленіе добротной природы, и «добротолюбіе» значитъ «красотолюбіе» (φιλοκαλία) Этика телеологическая есть этика законническая и нормативная. Добро есть цѣль жизни, т. е. норма, законъ, который мы должны исполнять. Телеологическая этика всегда обнаруживаетъ отсутствіе нравственнаго воображенія, ибо мыслитъ цѣль, какъ норму должнаго, а не какъ образъ, т. е. порожденіе творческой энергіи жизни. Нравственная жизнь должна слагаться не по цѣли и нормѣ, а по образу и творческому излученію. Красота же есть образъ творческой энергіи, излучающейся на весь міръ и преображающей міръ. Телеологическая этика, основанная на идеѣ добра, какъ абсолютной цѣли, враждебна свободѣ, въ то время, какъ этика творческая и энергетическая есть этика свободы. Красота есть тварь преображенная, добро есть тварь, скованная закономъ, обличающимъ грѣхъ. И парадоксъ въ томъ, что законъ сковываетъ энергію добра, онъ не хочетъ, чтобы добро было понятно, какъ энергія, ибо тогда міръ уходитъ изъ-подъ его власти. Преодолѣніе морали закона есть преодолѣніе абсолютныхъ повелѣній, запретовъ, табу и замѣна ихъ безконечной творческой энергіей. Инстинктъ въ нравственной жизни человѣка играетъ двоякую роль: онъ унаслѣдованъ отъ древней природы, отъ человѣка архаическаго, въ немъ говоритъ древній ужасъ и страхъ, рабство и суевѣріе, жестокость и звѣриность, и въ немъ же есть напоминаніе о раѣ, о древней свободѣ, о древней силѣ человѣка, о древней связи его съ космосомъ, о первобытной стихіи жизни. Поэтому отношеніе этики творчества къ инстинктамъ сложное и двойственное — она и освобождаетъ инстинкты, подавленные законномъ и преодолеваетъ ихъ, борется съ ними во имя высшей жизни. Ибо инстинкты не только подавлены закономъ, но они сами, порожденные соціальной жизнью первобытныхъ клановъ, превращаются въ законъ, сковывающій творческую энергію жизни. Такъ, напр., инстинктъ мести, какъ

говорилось уже, есть наслѣдіе древней соціальной жизни, и онъ связанъ съ закономъ. Этика творчества освобождаетъ не всякіе инстинкты, а истинкты творческіе, т. е. творческую энергію человѣка, которая скована запретами закона. Но она и борется противъ инстинктовъ и хочетъ ихъ сублимировать. Этика телеологическая, которую можно цѣликомъ отнести къ этикѣ закона, вѣдь, метафизически предполагаетъ власть времени въ дурномъ смыслѣ слова. Ибо время или коститурируется идеей цѣли, которая должна быть осуществлена въ будущемъ, или идеей творчества, которое реализуется въ будущемъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ находится во власти этой цѣли и созданнаго ей времени, во второмъ случаѣ онъ владѣетъ временемъ, ибо въ немъ реализуетъ свою творческую энергію.

Съ этикой творчества связана проблема времени. Проблема времени, наряду съ проблемой свободы, есть коренная и самая мучительная метафизическая проблема. По новому выдвигаетъ эту проблему Гейдеггеръ въ «Sein und Zeit», но у него время связано съ заботой, а не съ творчествомъ. Творчество безспорно связано съ временемъ. Обыкновенно думаютъ, что творчество предполагаетъ время, ибо для творчества нужна перспектива будущаго, и оно предполагаетъ измѣненіе во времени. Въ дѣйствительности вѣрнѣе было бы сказать, что движеніе, измѣненіе, творчество порождаетъ время. И вотъ передъ нами раскрывается двойственная природа времени. Время есть и источникъ надежды и источникъ ужаса и муки. Обаяніе будущаго связано съ тѣмъ, что будущее можетъ быть измѣнено, и въ какой-то степени зависитъ отъ насъ. Съ прошлымъ же мы ничего не можемъ сдѣлать, можемъ лишь вспоминать о немъ или съ благодарностью и почитаніемъ или съ раскаяніемъ и негодованіемъ. Будущее можетъ принести съ собою осуществленіе нашихъ желаній, упованій, нашей мечты. Но будущее внушаетъ намъ также ужасъ, насъ терзаетъ забота о невѣдомомъ будущемъ. И вотъ та часть времени, которую мы имѣнуемъ будущимъ и которую ставимъ въ зависимость отъ своей активности, можетъ опредѣляться двояко. Или будущее опредѣляется мучительной заботой и долгомъ и повелѣніемъ осуществить поставленную цѣль, или оно опредѣляется нашей творческой энергіей, созидательнымъ жизненнымъ порывомъ, въ которомъ выковываются цѣнности. Въ первомъ случаѣ время насъ давитъ, мы въ его власти. Самая высокая цѣль, проэцированная во времени, въ будущее порабощаетъ насъ, трансцендентна намъ и вызываетъ озабоченность. Озабоченность вызывается не только низшими матеріальными нуждами, но и высшими, идеальными цѣлями. Во второмъ случаѣ, когда мы опредѣляемся свободной творческой энергіей, своей свободной жизненной силой, мы считаемъ будущее имманентнымъ себѣ и являемся его господами. Во времени все уже представляется детерминирован-

нымъ и необходимымъ, и мы въ своемъ чувствѣ будущаго предвосхищаемъ эту детерминированность, исторія иногда представляется намъ надвигающимся рокомъ, фатумомъ. Но свободный творческій актъ совершается внѣ власти времени, ибо въ немъ нѣтъ никакой детерминированности, онъ исходитъ изъ той глубины бытія, которая не подчинена времени, онъ есть прорывъ изъ другого порядка бытія. Детерминированнымъ во времени все представляется позже. И вотъ задача этики творчества заключается въ томъ, чтобы перспективу жизни сдѣлать независимой отъ рокового хода времени, отъ будущаго, которое вызываетъ въ насъ ужасъ и мучитъ насъ. Творческій актъ есть выходъ изъ времени, онъ совершается въ царствѣ свободы, а не въ царствѣ необходимости. Онъ по существу противоположенъ заботѣ, создающей ужасъ времени. И если бы вся жизнь человѣческая могла превратиться въ сплошной творческій актъ, то времени больше не будетъ, не будетъ и будущаго, какъ части времени, будетъ движеніе внѣ времени, во внѣвременномъ бытіи. Но будетъ детерминированности, не будетъ необходимости, не будетъ давящихъ законовъ .Будетъ жизнь духа. У Гейдеггера бытіе, подчиненное времени, есть, вѣдь, падшее бытіе, хотя и неизвѣстно, откуда падшее. Это есть царство обыденности .Оно связано съ заботой о будущемъ, со страхомъ. Но Христосъ учитъ не заботиться о будущемъ. «Довлѣетъ дневи злоба его». Это есть выходъ изъ власти времени, кошмара будущаго, порожденнаго заботой. Будущее можетъ принести человѣку разочарованіе, страданіе, несчастье, можетъ и не принести. Но ужъ навѣрное, несетъ оно для каждаго человѣка смерть. И страхъ будущаго, свойственный каждому человѣку, есть прежде всего страхъ грядущей смерти. Смерть для каждаго человѣка детерминирована въ этомъ мірѣ, она есть для него фатумъ. И вотъ творческій и свободный духъ человѣка возстаетъ противъ этого рабства смерти, рабства фатальному будущему. И есть у него иная перспектива жизни, опредѣляющаяся изъ свободы и творчества. Во Христѣ и черезъ Христа фатумъ смерти отмѣняется для человѣка, хотя эмпирически каждый человѣкъ и умираетъ. Ложь нашего отношенія къ будущему, которое кончается для насъ смертью, опредѣляется тѣмъ, что мы надъ нимъ рефлектируемъ, какъ раздвоенныя существа и познаемъ его, какъ детерминированное. Но будущее не познаваемо и не можетъ быть предметомъ рефлексіи. О немъ возможно лишь пророчество, тайна котораго въ томъ и заключается, что она не знаетъ детерминированости и не есть познаніе въ категоріяхъ необходимости. Для свободнаго творческаго акта не существуетъ детерминированнаго будущаго и нѣтъ рока. Въ мгновеніе, когда совершается свободный творческій актъ, нѣтъ мысли о будущемъ, нѣтъ мысли о неотвратимой смерти, о грядущей мукѣ, есть выходъ изъ времени и изъ всякой детерминаціи. Бу-

дущее въ творческомъ воображеніи не есть детерминированное будщее. Творческій образъ стоитъ внѣ детерминированнаго процесса во времени, онъ въ вѣчности. Время есть дитя грѣха, грѣховнаго рабства, грѣховной заботы .Оно остановится и исчезнетъ, когда наступитъ преображеніе міра. Но это преображеніе міра наступаетъ уже въ каждомъ подлинномъ творчествѣ. Мы обладаемъ энергіей, черезъ которую мы выходимъ изъ времени. Эта энергія, это творчество благодатно и изымаетъ изъ власти закона. И величайшая нравственная задача заключаются въ томъ, чтобы построить жизнь внѣ перспективы времени, внѣ безпокойства о будущемъ, внѣ детерминаціи. Эта нравственная свобода намъ дана, но мы плохо ею пользуемся.

Свобода нуждается въ сопротивленіи и борьбѣ. И потому мы поставлены передъ обыденнымъ детерминированнымъ міромъ, въ которомъ происходятъ процессы во времени и будущее представляется фатальнымъ. Человѣкъ связанъ и отяжеленъ. Онъ и стремится къ свободѣ и боится свободы. Парадоксъ освобожденія заключается въ томъ, что для того, чтобы сохранить свободу и бороться за свободу, нужно уже въ какомъ-то смыслѣ быть свободнымъ, имѣть свободу въ себѣ. Тотъ, кто рабъ до глубины существа своего, не знаетъ имени свободы и не можетъ за нее бороться. Древніе табу со всѣхъ сторонъ окружаютъ человѣка, связываютъ его нравственную жизнь.И для того, чтобы освободиться отъ ихъ власти, человѣкъ долженъ сначала осознать себя внутренне свободнымъ, а потомъ уже внѣшне бороться за свободу. Внутренняя побѣда надъ рабствомъ есть основная задача нравственной жизни. И рѣчь идетъ о побѣдѣ надъ всякимъ рабствомъ, надъ рабствомъ передъ властью прошлаго и надъ рабствомъ передъ властью будущаго, надъ рабствомъ у внѣшняго міра, и надъ рабствомъ у самого себя, у своего низшаго «я». Пробужденіе творческой энергіи человѣка есть внутреннее освобожденіе и сопровождается чувствомъ свободы [1]). Творчество есть путь освобожденія. Освобожденіе человѣка не можетъ образовать въ немъ пустоты. Освобожденіе человѣка — не только *отъ* чего-то, но и *для* чего-то. И вотъ это *для* и есть творчество человѣка. Творчество не можетъ быть безпредметнымъ и безцѣльнымъ. Творчество есть восхожденіе и потому предполагаетъ гору, высоту. А это значитъ, что творчество идетъ отъ міра къ Богу. Творчество движется не по плоскости въ безконечномъ времени, а по восходящей вверхъ линіи, къ вѣчности. Продукты творческаго акта осѣдаютъ во времени .Но самъ творческій актъ, творческій взлетъ пріобщается къ вѣчности. Всякій творческій актъ нашъ, совершенный въ от-

---

1) Менъ де Биранъ справедливо связываетъ свободу человѣка съ внутреннимъ усиліемъ.

ношеніи къ людямъ, актъ любви, жалости, помощи, миротворенія, не только есть будущее, онъ есть вѣчное.

Преодолѣніе категоріи господина и раба [1]) въ нравственной жизни есть великое нравственное достиженіе. Человѣкъ не долженъ быть рабомъ другихъ людей, но не долженъ быть и господиномъ другихъ людей, ибо тогда будутъ рабы, но другіе. И это есть одна изъ задачъ этики творчества, которая не знаетъ господства и рабства. Творящій не рабъ и не господинъ, онъ дающій, жертвующій. Всякая зависимость человѣка отъ человѣка нравственно унизительна. И откуда почерпнули то рабское ученіе, что свобожденную личность покидаетъ благодать Божья? Гдѣ Духъ Господенъ, тамъ и свобода. Гдѣ свобода, тамъ и Духъ Господенъ, тамъ и благодать. Благодать дѣйствуетъ на свободу, только на нее она и можетъ дѣйствовать. Рабское состояніе не можетъ воспринимать благодати, она не можетъ на него дѣйствовать. Но рабьи теоріи, искажающія христіанство, кладутъ въ основу не благодать и свободу, а господство и рабство, тиранію общества, семьи, государства. Рабьи теоріи любятъ признавать свободу воли и призывать ее для повиновенія. Но къ свободной волѣ нельзя прибѣгать только съ угрозой. Нужно освобождать «свободу воли», которая нерѣдко порабощала человѣка, т. е. сообщать ей благодатную энергію. Творчество есть благодатная энергія, дѣлающая свободную волю свободной, свободной отъ страха, отъ закона, отъ рефлексіи и раздвоенія. Парадоксъ добра и зла, основной парадоксъ этики заключается въ томъ, что добро предполагаетъ существованіе зла и требуетъ допущенія зла. Такъ поступаетъ Творецъ, допускающій существованіе зла. И потому абсолютное совершенство, абсолютный порядокъ, абсолютная разумность могутъ оказаться зломъ, зломъ большимъ, чѣмъ жизнь несовершенная, неупорядоченная, ирраціональная, допускающая нѣкоторую свободу зла. Абсолютное добро не допускающее существованія зла, возможно лишь въ Царствѣ Божьемъ, когда будетъ новое небо и новая земля, когда Богъ будетъ всяческое во всемъ. Внѣ же Царства Божьего, царства благодати, свободы и любви, абсолютное добро, не допускающее существованія зла, есть всегда тиранія, царство великаго инквизитора и антихриста. Это положеніе этика должна признать до конца. Пока существуетъ различеніе добра и зла, а слѣдовательно, наше посюстороннее добро, необходима борьба, неизбѣжно столкновеніе противоположныхъ началъ и сопротивленіе, т. е. упражненіе человѣческой свободы. Абсолютное добро и абсолютное совершенство внѣ Царства Божьяго превращаетъ человѣка въ автоматъ добра, т. е., въ сущности, отрицаетъ нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна безъ свободы духа. Поэтому къ злу опредѣляется

---

1) У Гегеля очень замѣчательна эта категорія.

двоякое отношеніе: къ злу нужно относиться терпимо, какъ терпимо относится Творецъ, и со зломъ нужно безпощадно бороться. Изъ этого парадокса этика выйти не можетъ, онъ порожденъ свободой и самымъ фактомъ различенія между добромъ и зломъ. Этика не можетъ не быть парадоксальна въ силу своего генезиса, т. е. своей связи съ грѣхопаденіемъ. Добро должно быть осуществляемо, но оно плохого происхожденія. И подлинно прекрасно въ немъ лишь воспоминаніе о райской красотѣ. Есть ли вся борьба, которую ведетъ въ мірѣ добро, подлинная жизнь, первожизнь? Не вращается ли она въ окруженіяхъ жизни и не относится ли она къ средствамъ жизни? И въ чемъ достигается жизнь въ себѣ, первожизнь? Мы можемъ смѣло сказать, что *любовь* есть жизнь въ себѣ, первожизнь, что *творчество* есть жизнь въ себѣ, первожизнь, что *созерцаніе* духовнаго міра есть жизнь въ себѣ, первожизнь. Но этой жизни въ себѣ, этой первожизни нѣтъ въ значительной части нашей законнической нравственной жизни, какъ ея нѣтъ въ физіологическихъ процессахъ, въ политикѣ, въ цивилизаціи. Жизнь въ себѣ, первожизнь есть лишь въ первородныхъ, свободныхъ нравственныхъ актахъ и сужденіяхъ. Ея нѣтъ въ тѣхъ нравственныхъ актахъ и сужденіяхъ, которые опредѣляются наслоеніями соціальной среды, наслѣдственности, общественнаго мнѣнія, партіи и пр., т. е. нѣтъ въ значительной части нравственной жизни. Лишь нравственный актъ, какъ творческій актъ, есть настоящая жизнь. Автоматическое истолкованіе нравственнаго закона не есть жизнь. Жизнь есть всегда приростъ, прибыль. Совершенно такъ же жизнь есть только въ первородныхъ эстетическихъ воспріятіяхъ и сужденіяхъ, въ творчески-художественномъ отношеніи къ жизни, и ея нѣтъ въ эстетическомъ снобизмѣ.

Ницше думалъ, что мораль есть опасность, мѣшающая осуществленію высшаго типа человѣка. И это вѣрно о законнической морали. Въ ней не можетъ развернуться человѣческій типъ. Законническіе элементы въ самомъ христіанствѣ также очень неблагопріятны для творческаго обнаруженія человѣческой личности, высшаго типа человѣка. Мораль рыцарства, рыцарской чести и вѣрности была творческой этикой, она не вмѣщалась въ этику закона и этику искупленія. И, несмотря на относительныя, преходящія и даже дурныя свойства историческаго рыцарства, въ рыцарствѣ есть вѣчные элементы творческой морали, творческое обнаруженіе вѣчныхъ началъ человѣческой личности. Безъ христіанства оно было бы невозможно. Ницше противополагаетъ различенію между добромъ и зломъ, которое есть уже декадансъ, различеніе между хорошимъ и плохимъ. Хорошее, добротное есть болѣе высокій типъ жизни, аристократически-благородной, сильной, прекрасной, породистой. Понятіе «хорошести» есть онтологическое понятіе, понятіе же «доброти» есть моралистическое

понятіе. Это приводитъ насъ, въ сущности, не къ аморализму, который всегда есть недоразумѣніе, а къ подчиненію моральнаго онтологическому. Это значитъ, что важно не исполненіе закона добра, а достиженіе совершенства природы или породы, т. е. преображеніе и просвѣтленіе твари. Что святой есть съ этой точки зрѣнія «добрый» или «хорошій»? Конечно «хорошій», а не «добрый», явленіе высокой и прекрасной породы, просіянной твари. Но Ницше въ христіанствѣ зналъ лишь законъ, законъ добра, и противъ него возставалъ. У Ницше были совершенно ложные взгляды на духъ и духовную жизнь. Дурная совѣсть порождена у него столкновеніями инстинктовъ съ велѣніями общества. Совсѣмъ какъ у Фрейда, Адлера, Юнга. Инстинктъ обратился внутрь человѣка и превратился въ духъ, въ духовную жизнь. Это значитъ, что духъ есть подавленный, вошедшій внутрь инстинктъ, т. е. въ сущности эпифеноменъ. Настоящая, неподавленная, развернувшаяся жизнь для Ницше не есть духъ и противоположна духу. Тутъ Ницше явно падаетъ жертвой реакціи противъ выродившагося, законническаго христіанства и противъ той дурной духовности, которая, въ сущности, всегда была угашеніемъ духа. Угашеніе духа Ницше принялъ за духъ. Онъ и Бога отвергъ потому, что считалъ Бога несовмѣстимымъ съ человѣческимъ творчествомъ, съ творческимъ подвигомъ, къ которому онъ звалъ. Богъ для него не былъ символомъ движенія человѣка въ высоту, а символомъ пребыванія человѣка въ низинѣ, на плоскости. И тутъ боролся онъ не съ Богомъ, а съ ложной идеей о Богѣ, съ которой нужно было бороться. Столь распространенное въ теологіи утвержденіе, что идея Бога несовмѣстима съ творчествомъ человѣка, есть источникъ атеизма. И Ницше боролся противъ Бога съ кровавой мукой. Онъ пошелъ дальше, онъ началъ утверждать, что духъ несовмѣстимъ съ творчествомъ, въ то время какъ духъ есть единственный источникъ творчества. И человѣкъ — творецъ потому только, что онъ есть духъ. Тутъ Ницше тоже опредѣляется по преимуществу отрицательными реакціями. Теологія въ систематической формѣ требовала зарытія даровъ человѣка въ землѣ. Она не увидѣла въ Св. Писаніи предписаній о творчествѣ, а понятны для нея были прежде всего предписанія и нормы, она не вникла въ смыслъ притчъ, не поняла призыва къ человѣческой свободѣ, хотѣла знать лишь откровенное, а не сокровенное. Теологія недостаточно поняла, что свободу нужно не пресѣкать и не насиливать, не обременять ее предписаніями и запретами, а просвѣтлять и преображать ее благодатной силой, сообщать ей энергію. Замѣчательный парадоксъ представляетъ собою іезуитизмъ [1]). Іезуитизмъ въ извѣстномъ смыслѣ есть апо-

[1]) См. интересную книгу Fülop-Müller «Macht und Geheimnis der Jesuiten». Авторъ совсѣмъ не католикъ, но книга его есть своеобразная апологія іезуитовъ. Въ ней есть тонкій психологическій анализъ.

ѳеозъ человѣческой воли. Человѣкъ можетъ увеличить силу Божью. Іезуитизмъ утверждаетъ новую форму аскезы, аскезу воли, а не тѣла. Это есть штурмъ неба и власть надъ міромъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ іезуитизмъ есть рабство человѣческой воли и отрицаніе творчества человѣка. Основная проблема о творчествѣ не только не было раскрыта и рѣшена христіанствомъ, но не была даже поставлена въ религіозной глубинѣ, она ставилась лишь какъ справданіе культуры, т. е. во вторичномъ планѣ, а не какъ проблема отношенія между Богомъ и человѣкомъ. И отсюда бунтъ человѣка, возстаніе, реакція противъ господствующихъ теологическихъ ученій.

Человѣческая природа можетъ суживаться и расширяться. Или, вѣрнѣе, человѣческая природа погружена въ безконечность и имѣетъ доступъ къ безконечной энергіи. Но сознаніе человѣка можетъ быть суженнымъ и подавленнымъ. Подобно тому, какъ въ атомѣ скована огромная и страшная энергія, и она можетъ быть обнаружена лишь черезъ разложеніе атома (возможность этого разложенія еще не найдена), такъ и въ человѣческой монадѣ скована огромная и страшная энергія, и она можетъ быть обнаружена черезъ расплавленіе сознанія и снятіе его границъ. При суженіи сознаніемъ человѣческой природы она дѣлается маловмѣстительной и невоспріимчивой и чувствуетъ себя отрѣзанной отъ источниковъ творческой энергіи. Интересность и значительность человѣка опредѣляется тѣмъ, что въ немъ есть дырочка, просверленная въ безконечность. Но эту дырочку сознаніе, средне-нормальное и средне-общее сознаніе пытается закрыть, и тогда трудно человѣку обнаружить всѣ запасы творческой энергіи и всѣ присущіе ему дары. Въ принципѣ laisser faire столь ложномъ въ экономической жизни, есть доля правды для нравственной и духовной жизни человѣка. Нужно дать человѣку возможность обнаружить его творческую энергію и творческіе дары, не задавливать его внѣшними предписаніями и не опутывать его жизни неисчислимымъ количествомъ нормъ и табу. Невѣрно думать, что культъ творчества есть культъ новизны и будущаго. Подлинное творчество обращено не къ старому и не къ новому, а къ вѣчному. Но творческій актъ, обращенный къ вѣчному, можетъ имѣть своимъ результатомъ и продуктомъ — новое, т. е. проэцированное во времени. Новизна во времени есть лишь проэкція того творческаго процесса, который происходитъ въ глубинѣ вѣчности, лишь символизація [1]). Творчество можетъ дать блаженство, счастье. Но это есть лишь послѣдствіе. Никогда блаженство, счастье не является цѣлью творчества, и творчество знаетъ свои муки и страданія. Человѣческій духъ имѣетъ двѣ интенціи, двѣ направленности: къ борьбѣ и къ созерцанію. Твор-

---

1) См. мою книгу «Философія свободнаго духа».

чество протекаетъ и въ борьбѣ и въ созерцаніи. Въ творчествѣ есть безпокойство. Созерцаніе же есть моментъ наступленія покоя. Невозможно отдѣлить другъ отъ друга борьбу и созерцаніе и противополагать ихъ другъ другу. Человѣкъ есть существо, призванное къ борьбѣ и къ обнаруженію своей творческой силы, къ завоеванію царственнаго мѣста въ мірозданіи, въ природѣ. И человѣкъ есть существо, призванное къ мистическому созерцанію Бога и духовныхъ міровъ. Созерцаніе представляется намъ пассивнымъ, бездѣятельнымъ лишь въ сравненіи съ активностью борьбы, направленной на міръ. Но творческая активность, направленная на Бога, есть созерцаніе. Бога нельзя завоевать активной борьбой, подобной той, которую мы ведемъ со стихіями природы. Его можно лишь созерцать творческой направленностью духа вверхъ. Но созерцаніе Бога, который есть любовь, есть творческій отвѣтъ на призывъ Божій. Созерцаніе только и можно понять, какъ любовь, какъ экстазъ любви, любовь же всегда есть творчество. Это созерцаніе, этотъ экстазъ любви возможенъ не только въ отношеніи къ Богу и горнему міру, но и въ отношеніи къ природѣ и людямъ. Я созерцаю въ любви и человѣческое лицо, лицо любимаго и лицо природы, ея красоту. И нравственно отвратителенъ тотъ современный актуализмъ, который отрицаетъ это созерцаніе и знаетъ только борьбу, не признаетъ ни одного мгновенія самоцѣннымъ, видитъ въ немъ лишь средство для послѣдующаго мгновенія. Этика творчества есть этика борьбы и созерцанія, этика любви въ борьбѣ и въ созерцаніи. Преодолѣвая противоположность между любовью и созерцаніемъ, этика творчества преодолѣваетъ противоположность и между этикой аристократической и этикой демократической. Это есть этика восхожденія и нисхожденія человѣка. Человѣческая душа поднимается вверхъ, въ гору, идетъ къ Богу, завоевываетъ себѣ дары Св. Духа, она стремится къ духовному аристократизму. И человѣческая душа нисходитъ въ грѣшный міръ, раздѣляетъ судьбу міра и людей, стремится помочь братьямъ своимъ, отдаетъ имъ духовную энергію, накопленную въ движеніи души вверхъ, въ стяжаніи духовной силы. Одно безъ другого невозможно. Гордый уходъ духа отъ міра и людей въ горнія высоты и скупость, нежеланіе раздѣлить съ другими свои богатства, есть нехристіанская настроенность, недостатокъ любви и, въ концѣ концовъ, недостатокъ творчества, ибо творчество щедро и отдаетъ. Въ этомъ граница дохристіанской духовности. Эросъ Платона есть восхожденіе по ступенямъ безъ нисхожденія, т. е. абстрагированіе. Тоже въ духовности Индіи. Но столь же нехристіанскимъ и нетворческимъ является окончательное раствореніе души въ мірѣ и въ человѣчествѣ и отказъ отъ духовнаго восхожденія и пріобрѣтенія духовной силы. И когда душа поворачивается къ природѣ и людямъ съ тиранническими инстинктами, когда она

хочетъ лишь властвовать, а не жертвенно помогать и творчески преображать, она подчиняется одному изъ самыхъ темныхъ инстинктовъ подсознательнаго и неизбѣжно подрываетъ свои творческія силы, ибо творчество предполагаетъ жертву и отдачу. Побѣда надъ подсознательнымъ инстинктомъ тиранства есть одна изъ самыхъ основныхъ задачъ этики. Нужно съ дѣтства нравственно воспитывать человѣка въ духѣ противоположномъ инстинктамъ тиранства, въ которомъ истощается и истребляется творческая энергія. Это тиранство проявляется и въ личныхъ отношеніяхъ, въ жизни семейной, и въ жизни общественной и государственной и въ жизни духовной и религіозной.

Въ нравственной жизни человѣчества появилось три новыхъ фактора, которые пріобрѣтаютъ небывалую до сихъ поръ силу. И этика должна прежде всего считаться съ этими тремя новыми факторами и направленіями духа. Человѣкъ полюбилъ *свободу* больше, чѣмъ онъ любилъ ее прежде, и требуетъ свободы съ необычайной настойчивостью. Онъ ничего уже не хочетъ и не можетъ принимать иначе, какъ черезъ свободу, какъ свободно. Человѣкъ сталъ болѣе *сострадателенъ,* чѣмъ прежде, онъ не выноситъ уже жестокости былыхъ временъ, онъ по новому жалостливъ ко всякой твари, не только къ людямъ, къ самому послѣднему изъ людей, но и къ животнымъ и ко всему живущему. Стало нестерпимо нравственное сознаніе, отрицающее это новое состраданіе и жалость. И человѣкъ жаждетъ *творить* болѣе, чѣмъ прежде, онъ хочетъ религіозно оправдать и осмыслить свое творчество. Онъ не выноситъ уже внѣшняго и внутренняго насилія надъ своимъ творческимъ инстинктомъ. Наряду съ этимъ дѣйствуютъ въ современномъ человѣкѣ и другіе инстинкты, инстинкты рабства и жестокости, и обнаруживается творческое безсиліе, переходящее въ отрицаніе творчества и насиліе надъ нимъ. Но новымъ и вѣчнымъ является стремленіе къ свободѣ, состраданію и творчеству. Поэтому, новая этика можетъ быть лишь этикой *свободы, состраданія и творчества.*

Глава IV.

КОНКРЕТНЫЕ ВОПРОСЫ ЭТИКИ

1. Трагизмъ и парадоксальность нравственной жизни. Когда ставятся конкретные вопросы этики, то нужно прежде всего понять, что трудность ихъ разрѣшенія связана съ трагическимъ и парадоксальнымъ характеромъ нравственной жизни. И вотъ трагизмъ нравственной жизни, какъ было уже сказано, совсѣмъ не въ столкновеніи добра и зла, божественнаго и дьявольскаго, трагизмъ прежде всего въ столкновеніи одного добра съ другимъ добромъ, одной цѣнности съ другой цѣнностью — любви къ Богу и любви къ человѣку, любви къ отечеству и любви къ близкимъ, любви къ наукѣ или искусству и любви и жалости къ человѣку и т. п. Цѣнность нравственная въ узкомъ смыслѣ слова сталкивается съ цѣнностью познавательной или эстетической, цѣнность жизни личной съ цѣнностью жизни сверхличной, исторической. Но любовь къ познанію или искусству, любовь къ отечеству или культурѣ имѣетъ нравственную цѣнность и должна быть признана добромъ, если добро понимать цѣлостно. Человѣкъ принужденъ быть жестокимъ, потому что онъ поставленъ передъ необходимостью жертвовать одной цѣнностью для другой цѣнности, однимъ добромъ для другого добра, напр. близкими людьми для отечества или для борьбы за соціальную правду, дѣятельностью патріотической или соціальной для творчества научнаго, художественнаго и наоборотъ. Человѣкъ то совершаетъ жертву своимъ призваніемъ въ познаніи или искусствѣ во имя цѣнностей религіозныхъ, во имя аскетическаго подвига и достиженія большаго личнаго совершенства, то жертвуетъ своимъ личнымъ совершенствомъ во имя творчества поэта или философа. Такими трагическими конфликтами полна жизнь эротическая, жизнь любви. И наиболѣе трагично тутъ, когда любовью одного качества приходится жертвовать для любви другого качества. Человѣкъ иногда жертвуетъ любовью, въ которой видитъ ве-

личайшую цѣнность и благо, во имя цѣнности другого порядка, во имя сохраненія особеннымъ образомъ понятой свободы, во имя семейныхъ привязанностей, во имя жалости къ другимъ людямъ, страдающимъ отъ этой любви. Но и наоборотъ, человѣкъ можетъ пожертвовать несомнѣнной цѣнностью своей свободы и своего дѣла въ мірѣ, цѣнностью семьи и цѣнностью состраданія къ людямъ во имя безконечной цѣнности любви. И тутъ важно установить, что никакой законъ, никакая норма не въ силахъ помочь разрѣшить возникшій нравственный конфликтъ. Человѣку предоставлена огромная свобода въ разрѣшеніи нравственныхъ конфликтовъ, которые и порождаютъ трагизмъ жизни. Человѣку предоставлена свобода не только поступать хуже или лучше, но и самому рѣшить, что хуже и что лучше. Законъ не знаетъ трагедіи, онъ знаетъ лишь категоріи добра и зла. Но трагическое есть категорія совсѣмъ отличная отъ категорій добра и зла. И потому законническое разрѣшеніе трагическаго конфликта невозможно. Если бы жизнь исчерпывалась законническими категоріями, то трагизма не было бы, ибо борьба добраго и злого можетъ быть очень мучительна, но сама по себѣ не есть трагедія. Проблема очень запутывается для этики тѣмъ, что происходитъ какъ бы столкновеніе цѣнностей, которыя признаются нравственными, съ цѣнностями, которыхъ не хотятъ именовать нравственными, напр., цѣнностями познавательными, эстетическими или эротическими. Законническая этика рѣшаетъ вопросъ очень просто: если происходитъ столкновеніе нравственнаго долга съ любовью, хотя бы и обладающей высшей цѣнностью, то нужно пожертвовать любовью во имя нравственнаго долга, если происходитъ столкновеніе цѣнности чисто нравственной съ творческимъ призваніемъ въ познаніи или искусствѣ, то нужно пожертвовать творческимъ призваніемъ во имя цѣнности чисто нравственной. Такимъ образомъ область «нравственнаго» необычайно суживается и жизнь оказывается скованной въ тискахъ закона. Этика творчества, прошедшая черезъ этику искупленія, иначе смотритъ на жизнь и ея задачи. Трагическіе конфликты жизни разрѣшаются для нея творческой свободой человѣка, и область «нравственнаго» расширяется, т. е. пріобрѣтаетъ нравственное значеніе и то, что не относится обычно къ цѣнностямъ нравственнаго порядка, что связано съ цѣнностями иного порядка. Такъ вопросъ о творческомъ призваніи человѣка въ познаніи или искусствѣ пріобрѣтаетъ нравственное значеніе. Также цѣнности порядка религіознаго, связанныя со спасеніемъ человѣка для вѣчности и достиженіемъ имъ совершенства, перестаютъ быть выдѣленными въ особую область, какъ бы извнѣ господствующую надъ всей жизнью, и распространяются на всю полноту жизни, какъ глубочайшая основа всей жизни. Когда человѣкъ созналъ себя свободнымъ и творческимъ духомъ, онъ тѣмъ самымъ по-

ставилъ разрѣшеніе трагическихъ конфликтовъ жизни въ зависимость отъ своей свободы и своего творчества, а не отъ отвлеченнаго принятія однообразнаго, общеобязательнаго закона. Такой человѣкъ въ возникшемъ конфликтѣ жертвуетъ одной цѣнностью во имя другой цѣнности. Но это не обязательно для другого человѣка, который можетъ поступить наоборотъ и пожертвовать другой цѣнностью. Въ этомъ случаѣ одинъ человѣкъ не имѣетъ преимущества передъ другимъ. Законъ же и норма знаетъ элементарные и нетрагическіе случаи жизни — не слѣдуетъ убивать, красть, развратничать и т. п. и это одинаково для всѣхъ людей. Законъ можетъ сказать, что ни одинъ человѣкъ не долженъ быть жестокимъ, но онъ не знаетъ того случая, когда человѣкъ принужденъ быть жестокимъ вслѣдствіе неизбѣжности жертвовать одной цѣнностью во имя другой. Не убій — абсолютная норма, одинаковая для всѣхъ людей, но иногда человѣкъ трагически беретъ на себя вину убійства для того, чтобы убійства было меньше въ мірѣ и чтобы величайшія цѣнности были сохранены и утверждены.

Но чистая стихія трагическаго такъ замутнена сложностью жизни, такъ смѣшана съ чуждыми ей элементами, что ее очень трудно бываетъ выдѣлить и узрѣть. Въ трагизмѣ жизни есть много условнаго и преходящаго, невѣчнаго, связаннаго съ формами соціальнаго быта, съ соціальными нормами, со старыми ложными воззрѣніями и суевѣріями. И тогда трагическій характеръ пріобрѣтаетъ столкновеніе личности, борющейся за высшія цѣнности, съ соціальнымъ закономъ, съ нормами общества. Такова напр. трагедія Антигоны. Антигона трагически отстаиваетъ свое право похоронить своего брата, что имѣетъ для нея высокую цѣнность, противъ соціальнаго закона, противъ нормъ окружающаго общества. Но само трагическое возникло тутъ не изъ вѣчнаго источника жизни, а изъ столкновенія съ соціальными формами и нормами. Трагедія Гамлета связана съ древнимъ вѣрованіемъ, считающимъ кровавую месть нравственнымъ долгомъ. И трагизмъ выросталъ тутъ изъ того, что Гамлетъ былъ личностью переросшей это древнее вѣрованіе и инстинктъ мести не былъ у него цѣлостнымъ, онъ былъ человѣкъ раздвоенный, рефлектирующій и этимъ ослабленный, мышленіе уже пріобрѣло слишкомъ большую власть надъ его жизнью. Христіанство страшно усилило трагическія противорѣчія жизни, ибо христіанская вѣра вступаетъ въ конфликтъ съ древними инстинктами человѣка, съ древними вѣрованіями, ставшими суевѣріями. Это есть конфликтъ сознанія, которое принесло съ собой новую вѣру, съ инстинктомъ, который есть старая вѣра, погруженная въ безсознательное. Христіанскую правду такъ трудно исполнить въ жизни, потому что она сталкивается не только съ глубокими нашими инстинктами, сохраненными съ древнихъ временъ, но и съ цѣнностями, отъ ко-

торыхъ намъ трудно отказаться. Но тутъ еще не раскрывается чистая и вѣчная стихія трагическаго. Для того, чтобы она раскрылась, необходима совершенная свобода отъ преходящихъ условій соціальнаго быта, отъ суевѣрныхъ страховъ, отъ предразсудковъ. Чистая трагедія раскрывается, когда свободная личность стоитъ передъ конфликтомъ цѣнностей, выборъ между которыми предоставленъ ей. Нравственная жизнь окутана соціальными условностями. Въ нихъ трагическое запутано и замутнено. Если трагедія любви возникла отъ столкновенія цѣнности любви съ соціальными институтами, связывающими человѣка, съ порабощающей волей родителей, съ невозможностью развода, съ боязнью общественнаго мнѣнія и пр., то это не есть еще чистая и вѣчная стихія трагическаго. Элементъ трагическаго есть тутъ лишь въ вѣчномъ столкновеніи личнаго и общественнаго. Но есть трагическое въ самой любви, а не въ столкновеніи ея съ соціальной средой, гдѣ все временное и преходящее, и это и есть чистая трагедія. Трагедія любви Тристана и Изольды или Ромео и Джульеты заключаетъ въ себѣ элементъ вѣчнаго трагизма любви, который есть связь любви со смертью, но онъ замутненъ и осложненъ столкновеніями съ соціальной средой. Любовь несетъ въ себѣ вѣчное трагическое начало, не имѣющее никакого отношенія къ соціальнымъ формамъ и неразрывно и таинственно связанное со смертью. Оно было бы, если бы въ мірѣ существовало только два любящихъ сердца. Трагична не только нераздѣленная любовь, но быть можетъ, еще трагичнѣе и любовь раздѣленная. Трагичность эта раскрывается въ глубинѣ, когда всѣ соціальныя препятствія устранены. Чистая трагедія возникаетъ, когда люди совершенно свободны, и когда происходитъ столкновеніе цѣнностей — цѣнности любви съ цѣнностью свободы или творческаго призванія или высшей цѣнности любви къ Богу и божественному совершенству, когда приходится бороться за вѣчный богоподобный образъ человѣка, съ которымъ любовь связана, но съ которымъ она можетъ и вступить въ конфликтъ. Въ глубинѣ любви раскрывается вражда. Люди слишкомъ часто боятся раскрывать свое сердце изъ ложныхъ инстинктовъ, ложныхъ вѣрованій и ложныхъ идей, изъ ложныхъ страховъ передъ обществомъ, и это закрываетъ возможность подлиннаго общенія. Жизнь людей искалѣчена атавистическими страхами и ужасами. Освобожденіе отъ нихъ есть великая нравственная задача, но освобожденіе это несетъ не только радость жизни, но и новый трагизмъ жизни.

Чисто духовная и духовно-нравственная проблема жизни возникаетъ лишь тогда, когда человѣкъ внѣшне свободенъ. И тогда трагизмъ изъ конфликта личности съ соціальной средой переносится во внутреннюю духовную жизнь. Человѣкъ свободный, не опредѣляющійся въ своихъ оцѣнкахъ наслоеніями соціальной среды, поставленъ передъ внутреннимъ столкновеніемъ цѣнностей и

передъ неизбѣжностью совершить свободный и творческій выборъ. И иногда у него является желаніе соціальнаго стѣсненія и принужденія, ослабленія внутренняго трагизма жизни. Такъ различается внѣшняя и внутренняя трагедія. Конечно, и внѣшняя трагедія, опредѣляющаяся соціальными формами и отношеніями, связана съ внутреннимъ трагизмомъ жизни, ибо человѣкъ есть существо соціальное и принужденное жить въ обществѣ. Но тутъ еще трагизмъ переживается не на послѣдней глубинѣ. Можетъ быть трагической борьба человѣка за внутреннюю свободу и освобожденіе отъ порабощающихъ его формъ государства, общества и быта. Но настоящій и чистый трагизмъ раскрывается, когда человѣкъ освобожденъ, тогда и обнаруживается внутренній трагизмъ свободы человѣческаго духа, который разрѣшимъ лишь благодатной силой Божьей. Настоящая трагедія не та, въ которой человѣкъ аппелируетъ къ обществу, а лишь та, въ которой онъ аппелируетъ къ Богу, взываетъ къ Богу de profundis. Поэтому освобожденіе человѣка отъ угнетающихъ и порабощающихъ его формъ общества имѣетъ огромное нравственное и религіозное значеніе и ставитъ передъ человѣкомъ нравственную и религіозную проблему въ чистомъ видѣ. Соціальное освобожденіе человѣка и освобожденіе человѣка отъ соціальности обнаруживаетъ, что трагизмъ и мучительность человѣческой жизни происходитъ не отъ соціальныхъ причинъ и соціальными причинами не могутъ быть преодолѣны. Въ этомъ парадоксъ отношеній личности и общества. Внѣшній драматизмъ и трагизмъ жизни ослабляется въ результатѣ освобожденія отъ соціальныхъ узъ и соціальныхъ предразсудковъ, но внутренній и вѣчный трагизмъ можетъ лишь усиливаться и углубляться. Соціальное освобожденіе человѣка обнаруживаетъ ложь, поверхностность и обманность всѣхъ соціальныхъ утопій и мечтаній. Но это значитъ, конечно, что за соціальное освобожденіе не нужно бороться. Бороться нужно, прежде всего, для того, чтобы раскрыть глубину жизни и внутреннiе конфликты жизни, и освобожденіе пріобрѣтаетъ чисто религіозное и нравственное, духовное значеніе. Такъ, если любовь будетъ освобождена отъ соціальныхъ узъ, соціальныхъ предразсудковъ и насилій, то это нужно не для того, чтобы люди могли наслаждаться любовью и удовлетворять свои желанія, а для того, чтобы обнаружился внутренній трагизмъ, серьозность и глубина любви. И такъ во всемъ. Такова правда всякой свободы. Ибо свобода есть не удовлетвореніе, легкость и наслажденіе, а тягота, трудность и страданіе. Должно наступить время въ жизни человѣка, когда онъ возьметъ на себя эту тяготу, трудность, страданіе, такъ какъ вступитъ въ возрастъ духовнаго совершеннолѣтія. Въ свободѣ жизнь будетъ труднѣе, отвѣтственнѣе и трагичнѣе. Этика свободы сурова и требуетъ героизма.

Я говорилъ уже объ основномъ парадоксѣ борьбы добра и зла: борьба со зломъ постоянно порождаетъ новое зло — нетер-

пимость, фанатизмъ, насиліе, жестокость, злобныя чувства. «Добрые» въ своей борьбѣ со «злыми» такъ часто бываютъ злыми. Любовь къ самому добру и неустанное стремленіе къ добру дѣлаетъ злобнымъ, недоброжелательнымъ и безпощаднымъ по отношенію къ человѣку [1]). Фарисейство порождается любовью къ добру, безпощаднымъ отношеніемъ ко злу. И на этой же почвѣ развивается нравственное лицемѣріе. Но когда люди, «къ добру и злу постыдно равнодушны», когда они слишкомъ широки и снисходительны къ злу и отказываются отъ нравственной борьбы, наступаетъ деморализація и разложеніе. Есть что-то по истинѣ трагическое въ томъ, что реакція правды противъ неправды способна породить новое зло. А между тѣмъ какъ это такъ. Только Евангеліе понимаетъ это и указываетъ новые пути, непонятные для закона, — любовь къ врагамъ, неосужденіе ближнихъ и грѣшниковъ, мытари и грѣшники впереди идутъ въ Царство Небесное, человѣкъ выше субботы и пр. Мы уже видѣли, что лишь евангельская мораль прорываетъ порочный кругъ въ борьбѣ добра и зла, добрыхъ и злыхъ. Трагедія морали въ томъ, что моральное сознаніе не можетъ побѣдить жестокости, жадности, зависти, страха, ибо всѣ эти состоянія обладаютъ способностью возрождаться подъ видомъ добра. Добрые въ своемъ добрѣ бываютъ жестокими, жадными, завистливыми, трепещущими отъ страха. Трагизмъ нравственной жизни ставитъ насъ передъ проблематичностью добра. Мы не можемъ прорваться по ту сторону добра и зла, какъ того хотѣлъ Ницше, ибо насъ подстерегаетъ посюстороннее зло, и не можемъ остаться цѣликомъ по сю сторону добра, ибо само это добро легко превращается во зло. Этика до глубины должна сознать, что въ человѣческой жизни разворачивается трагическое столкновеніе добра съ добромъ, свободная борьба за цѣнности и блага, между собою сталкивающіяся. И добро и зло обладаютъ способностью принимать самыя противоположныя формы. Добро можетъ оказаться новой прикровенной формой зла. Зло же можетъ оказаться новой еще неосознанной формой добра. Сколько зла дѣлаетъ добро въ жизни семейной, государственной, хозяйственной, бытовой. И новыя формы добра могутъ раскрыться въ возмутившихся противъ законовъ добра. Проблематичность добра прежде всего ведетъ къ преодолѣнію и отверженію апріорной этики, апріорныхъ принциповъ морали, которые совершенно несовмѣстимы съ этикой творчества. Нравственныя оцѣнки и нравственные акты основаны на нравственномъ и духовномъ опытѣ. Этика основана на опытѣ, на испытаніи, понимая подъ опытомъ не то, конечно, что понимаетъ подъ нимъ раціоналистическій эмпиризмъ, а полноту духовной жизни. И вотъ нравственный опытъ учитъ насъ тому, что отношенія между добромъ и зломъ сложны и парадоксальны, что со

---

1) Объ этомъ хорошо говоритъ Максъ Шелеръ.

зломъ нужно бороться и что къ злу нужно относиться терпимо, что ко злу должно быть безпощадное отношеніе и что должна быть свобода зла, хотя и не безграничная. Мы горькимъ опытомъ научены, что самые безпощадные ко злу и злымъ, самые фанатическіе защитники добра и доброй истины совсѣмъ не являются самыми добрыми и праведными. Во имя высшихъ цѣлей добра, истины, вѣры, во имя Бога люди дѣлаются жестокими, злыми, безсердечными, безпощадными, ничего неспособными понять въ другихъ людяхъ, никому и ничему не сочувствующими. Мы это постоянно встрѣчаемъ въ типѣ людей, безраздѣльно преданныхъ своимъ конфессіямъ.

Только свобода отъ внѣшняго принужденія и насилія ставитъ нравственную проблему въ чистотѣ. Но и тутъ мы встрѣчаемся съ основнымъ парадоксомъ. Если для осуществленія нравственной жизни въ чистомъ видѣ вы будете стремиться къ совершенному строю, въ которомъ по новому должна осуществиться совершенная свобода человѣка, то вы сталкиваетесь съ самой первоосновой человѣческой свободы и можете подорвать и лишить всякаго смысла нравственную жизнь человѣка. Въ утопіяхъ совершеннаго соціальнаго строя нравственный опытъ человѣка и его свободныя нравственныя усилія оказываются ненужными и невозможными. Совершенный человѣкъ автоматически создается совершеннымъ соціальнымъ строемъ, въ которомъ недопустимы и невозможны никакіе безнравственные акты. Это есть въ новой формѣ поставленный все тотъ же парадоксъ зла. Должно быть возможно зло, чтобы было возможно добро. Таковъ міръ посюсторонняго добра и зла, т. е. міръ возникшій послѣ грѣхопаденія. Парадоксъ зла есть парадоксъ свободы. И тутъ опять обнаруживается трагизмъ нравственной жизни. Нравственная жизнь и нравственный актъ человѣка есть стремленіе къ совершенной жизни. Чистота нравственнаго акта предполагаетъ совершенную свободу человѣка отъ внѣшняго принужденія и насилія. Но когда мыслится совершенный строй жизни, изъ котораго будетъ изгнано всякое принужденіе и насиліе, и въ которомъ невозможно уже будетъ зло, то нравственная активность человѣка дѣлается уже ненужной и невозможной. Таковъ парадоксъ свободы. Человѣкъ долженъ быть свободенъ и нужно стремиться къ освобожденію человѣка. Но свобода нуждается въ сопротивленіи и предполагаетъ борьбу. Во внѣшне очень свободномъ политическомъ строѣ человѣкъ можетъ быть совсѣмъ не свободенъ духомъ, можетъ быть нивеллированъ, порабощенъ обществу и общественному мнѣнію, можетъ потерять свою оригинальность и опредѣляться въ своей нравственной жизни не изнутри, а извнѣ. Совершенная соціализація человѣка, связанная съ идеей совершеннаго соціальнаго строя, и совершенная регуляція всей человѣческой культуры, можетъ привести къ новому и окончательному порабощенію человѣческой

личности. И во имя личности и ея первородной свободы нужно будетъ бороться съ этой совершенной соціализаціей. Мы уже видимъ это въ обществахъ демократическихъ и въ еще большей мѣрѣ увидимъ въ обществахъ соціалистическихъ. Отсюда, конечно, не слѣдуетъ, что не нужно бороться за осуществленіе соціальной правды. Но соціальная правда не мыслима безъ правды духовной, безъ духовнаго перерожденія и возрожденія. Для нравственнаго сознанія всегда существуетъ неизбывный трагическій конфликтъ между личностью и обществомъ, между личностью и семьей, между личностью и государствомъ, между личностью и личностью. И всегда происходитъ трагическое столкновеніе морали личной и морали соціальной. Религіозная цѣнность сталкивается съ цѣнностью государственной и національной, любовь къ живому человѣку сталкивается съ любовью къ творчеству и т. д. Тутъ совершенно невозможны никакія гладкія, нормативные, раціоналивированныя разрѣшенія конфликтовъ. Добро осуществляется черезъ противорѣчія, черезъ жертву, черезъ страданіе. Добро — парадоксально. Нравственная жизнь — трагична. Ибо само возникновеніе добра и зла было уже страшной трагедіей. И основнымъ противорѣчіемъ всегда является противорѣчіе этики рода, этики соціальной и этики персоналистической, этики творческой личности. Столь же существеннымъ является противорѣчіе цѣлей и средствъ жизни. Средства оказываются противоположными цѣлямъ и поглащающими всю жизнь. Человѣкъ стремится къ свободѣ, какъ цѣли, и настолько поглощенъ насиліемъ, какъ средствомъ для этого дѣла, что забываетъ о свободѣ. Человѣкъ стремится къ любви и братству, какъ цѣли, и настолько поглощенъ ненавистью и раздорами, какъ средствомъ для этой цѣли, что о любви и братствѣ забываетъ. Для осуществленія правды прибѣгаютъ ко лжи, для дѣла спасенія людей прибѣгаютъ къ застѣнкамъ инквизиціи и кострамъ. Нравственные средства и пути гетерогенны нравственнымъ цѣлямъ. Это трагическое противорѣчіе цѣлей и средствъ жизни очень мучило Л. Толстого и мученіе его было праведно, хотя онъ и не нашелъ выхода изъ затрудненія. Это противорѣчіе разрѣшимо лишь благодатной и творческой любовью къ живымъ существамъ.

2. О лжи и правдѣ. Этика до сихъ поръ не обратила достаточнаго вниманія на чудовищно-коллосальную роль, которую ложь играетъ въ нравственной и духовной жизни. И рѣчь тутъ идетъ не о лжи, которая считается проявленіемъ зла, а о лжи, которая утверждается во имя добра. Люди не вѣрятъ, что добро можно сохранить и утвердить безъ услугъ, которыя ему окажетъ ложь. Добро есть цѣль, ложь же есть средство. Противъ лжи въ нашей нравственной жизни страстно противились въ XIX вѣкѣ Л. Тол-

стой, Ибсенъ, Ницше, Киркегардтъ. Религіозная жизнь человѣчества и, быть можетъ, особенно христіанскаго человѣчества проникнута ложью. Ложь получила почти догматическое значеніе. Я говорю сейчасъ не о той внѣшней лживости, которая бросается въ глаза и которая легко поддается суду. Я говорю о внутренней сокровенной лживости, лживости передъ собой и передъ Богомъ, которая ускользаетъ отъ человѣческаго вниманія и которая пріобрѣтаетъ въ сознаніи людей характеръ добра. Существуетъ ложь, какъ нравственный и религіозный долгъ. И отрицающій эту ложь признается человѣкомъ возмутившимся. Существуетъ соціальное накопленіе лжи, превратившееся въ соціальную норму. Это связано съ самыми первоосновами нравственнаго воспріятія и нравственнаго сужденія, съ отсутствіемъ того, что я назвалъ первородностью нравственныхъ актовъ. Условная, какъ бы соціально организованная ложь накопляется въ семействѣ, въ классѣ, въ сословіи, въ партіи, въ идеологическомъ направленіи, въ вѣроисповѣданіи, въ національности, въ государствѣ, во всѣхъ соціальныхъ группировкахъ. И эта условная ложь есть способъ самосохраненія этихъ группировокъ, правда же можетъ повести къ ихъ разложенію. Условная ложь соціально организованныхъ группировокъ (къ нимъ я причисляю и идеологическія направленія и школы) лишаетъ личность свободы нравственнаго воспріятія и нравственнаго сужденія. Нравственное сужденіе совершаетъ не личность, въ свободѣ стоящая передъ Богомъ, а семья, классъ, партія, національность, вѣроисповѣданіе и т. п. Это не значитъ, что для того, чтобы нравственное сужденіе было правдивымъ, свободнымъ и первороднымъ, личность должна себя изолировать отъ всѣхъ соціальныхъ, сверхличныхъ образованій и цѣлостей, отъ своей семьи, своего народа, своей церкви, и т. д., но это значитъ, что личность должна въ первородномъ актѣ своей совѣсти отдѣлить правду отъ лжи въ оцѣнкахъ давящихъ ее соціальныхъ группировокъ. Совѣсть наша засорена и замутнена не только потому, что существуетъ первородный грѣхъ, но и потому, что мы принадлежимъ къ разнообразнымъ соціальнымъ образованіямъ, которыя для цѣлей своего самосохраненія считаютъ ложь болѣе полезной, чѣмъ правду. Сколько условной лжи накопляется въ жизни семействъ, и ложь эта считается основой ихъ существованія и самосохраненія! Сколько скрывается истинныхъ чувствъ, сколько выражается ложныхъ чувствъ, какъ условно лживы бываютъ отношенія между родителями и дѣтьми, мужьями и женами! Притворство пріобрѣтаетъ характеръ семейной добродѣтели. Сколько накопляется въ подсознательномъ такого, что никогда не выражаетъ себя въ сознаніи или выражаетъ себя совсѣмъ несоотвѣтственнымъ и непонятнымъ образомъ.

Ложь имѣетъ свою символику, и символика лжи почитается

добромъ. Когда ложь пріобрѣтаетъ характеръ нѣкотораго соціальнаго символа, она всегда уже считается добромъ. Ложь считается зломъ лишь до тѣхъ поръ, пока она индивидуальна и соціально не символизирована. Соціальную ложь люди привыкли считать правдой. Сила условной лжи накопилась въ соціально организованныхъ сужденіяхъ всѣхъ вѣроисповѣданій, въ сужденіяхъ католиковъ о православныхъ, православныхъ о католикахъ, христіанъ о вѣрованіяхъ нехристіанскихъ, не христіанъ о христіанахъ. По истинѣ страшно это количество лжи, почти невозможно добраться до правды, до сужденій первородно-оригинальныхъ, свободныхъ, чистыхъ. Католикъ долженъ высказывать свое сужденіе о Лютерѣ, насилуя свою совѣсть и свободу своихъ оцѣнокъ, болѣе того, совѣсть его уже настолько соціально организована и проникнута условно-полезной ложью, что онъ не замѣчаетъ своей несвободы. Совершенно то же нужно сказать о протестантахъ, о православныхъ и о представителяхъ другихъ конфессій. Неисчислимое количество лжи накопилось во всѣхъ конфессіональныхъ исторіяхъ христіанства, систематически искажающихъ историческую правду. Вся конфессіональная исторія папизма основана на условной лжи и фальсификаціи, которая служитъ соціальной обработкѣ миѳа о папизмѣ [1]). Есть условная соціальная ложь въ сужденіяхъ православныхъ о раздѣленіи церквей, протестантовъ о реформаціи и т. д., и т. д. Наука пытается освободиться отъ условной лжи конфессій, идеологическихъ направленій, отъ предвзятыхъ сужденій національныхъ или сословныхъ, она ищетъ чистой истины и правды, ничѣмъ не прикрашенной, хотя бы и печальной. Такова великая задача науки. Но сколько наслоеній лжи накопляется вокругъ науки! Образуется новое вѣроисповѣданіе научности, сіантизма и этому идолу приносятся въ жертву величайшія цѣнности. И наука борется противъ вѣры, противъ христіанства, противъ Бога, воображая, что этимъ она служитъ истинѣ и правдѣ. Свобода научной мысли перерождается въ свободомысліе, т. е. въ новую догматику. И эта новая догматика пользуется для своихъ цѣлей условной ложью. Типъ академиковъ, профессоровъ, научныхъ спеціалистовъ совсѣмъ не является типомъ свободныхъ людей, свободныхъ отъ предвзятыхъ сужденій, отъ условной лжи. Соціально организованная наука пользуется въ широкихъ размѣрахъ условной ложью. Ученые испытываютъ суевѣрный страхъ передъ наукой и являются сплошь и рядомъ ея рабами, а не господами. Свобода ихъ сужденій засорена и замутнена. Есть условное общественное мнѣніе научности, очень тираническое, давящее и лишающее свободы сужденій. Слишкомъ извѣстна условная ложь сужденій представителей од-

---

1) Когда я говорю миѳъ о папизмѣ, я не хочу этимъ умалить огромнаго значенія его въ исторіи западнаго христіанства.

нѣхъ національностей о представителяхъ другихъ національностей, одного сословія о представителяхъ другихъ сословій, тутъ вѣками накопляется ложь, которая въ сознаніи національномъ и классовомъ пріобрѣтаетъ характеръ нормативный, почитается за добро. Не стоитъ и говорить о томъ, что почти вся политика и взаимоотношенія политическихъ партій основаны на лжи. То же придется сказать о сужденіяхъ, опредѣляющихся идеологическими направленіями. Марксисты, идеалисты, позитивисты, томисты, толстовцы, теософы — всѣ имѣютъ свою условную ложь въ сужденіяхъ о другихъ направленіяхъ и идеологіяхъ, они не имѣютъ чистаго свободнаго воспріятія и сужденія. То же нужно сказать о направленіяхъ въ искусствѣ и литературѣ, о классикахъ и романтикахъ, о реалистахъ и символистахъ. Въ оцѣнкахъ эстетическихъ невѣроятную роль играетъ снобизмъ. Эстетъ есть существо, лишенное всякой свободы воспріятія и сужденія. Школа въ искусствѣ создаетъ свою условную ложь. Неисчислимое количество условной лжи накопляется въ семьѣ, націи, государствѣ, исторіи, церкви, морали, наукѣ, искусствѣ. Есть условная риторика семьи, націи, государства, церкви, науки, морали, искусства, и эта условная риторика есть ложь, есть отпаденіе отъ первоисточниковъ бытія. Само христіанское откровеніе сумѣли превратить въ условную риторику, и это породило сомнѣнія въ его истинности. Такъ назыв. «общественное мнѣніе» основано на условной лжи и пользуется ложью, какъ орудіемъ воздѣйствія. Всякая общественная мода есть условная ложь. Ложь признается полезной для поддержанія и организаціи человѣческаго общежитія и несетъ соціальную функцію. Въ этомъ трагизмъ проблемы лжи. Ложь прагматически оправдывается. Истина же, правда часто представляется опасной и вредной. Самыя возвышенныя идеи пріобрѣтаютъ характеръ условной лжи. Есть условно-лживая риторика любви, справедливости, науки, есть условно-риторическое отношеніе къ самой идеѣ Бога. И вотъ изъ духовной глубины человѣческой природы поднимается протестъ противъ условной лжи, риторики, ложной идеализаціи во имя чистой правды, во имя реальности. И пробуждается жажда онтологической правдивости и реальности, прорыва къ чистотѣ и свободѣ сужденій, къ тому, что я назвалъ бы *оригинальной и дѣвственной совѣстью*. Иногда это представляется возвращеніемъ къ природѣ отъ лжи цивилизаціи, но въ дѣйствительности это есть возвращеніе къ Богу. Только чистая, оригинальная, свободная совѣсть стоитъ передъ лицомъ Бога, и сужденія ея подлинны. Воля къ оригинальности совсѣмъ не есть воля къ тому, чтобы не походить ни на кого, быть особеннымъ, а есть воля къ тому, чтобы черпать свое сознаніе изъ первоисточника.

Ложь, нравственно оправданная и превращенная въ добро, порождена утилитаризмомъ. Утилитаризмъ же, прежде чѣмъ стать

земнымъ, былъ небеснымъ. Небесный утилитаризмъ, столь сильный въ теологіи, хронологически предшествуетъ земному, но внутренне и по существу небесный утилитаризмъ есть проэкція земного утилитаризма. Утилитарная мораль построена по образцу того небеснаго утилитаризма, который считаетъ, что добрыя дѣла и любовь къ ближнему полезны для спасенія души и для небеснаго блаженства. Но, вѣдь, самъ этотъ небесный утилитаризмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ въ безконечность продолженнымъ земнымъ утилитаризмомъ. Это есть одна изъ формъ эвдемонистической этики, а не этики цѣнностей. Но введеніе въ этику эвдемонистическихъ и утилитарныхъ мотивовъ всегда ведетъ къ накопленію лжи и къ превращенію лжи въ добро, если ложь полезна для достиженія благополучія и блаженства. Можно установить два основныхъ типа морали — мораль трансцендентно-утилитарную, которая оцѣниваетъ все, какъ средство для цѣли, лежащей внѣ самого достиженія духовнаго блага, качества, цѣнности, совершенства, и мораль имманентно-духовную, которая оцѣниваетъ все съ точки зрѣнія непосредственнаго достиженія духовнаго качества, совершенства, цѣнности, высшаго блага. Въ первомъ типѣ морали неизбѣжно происходитъ разрывъ между средствами и цѣлями, и средства оказываются непохожими на цѣли. Цѣлью является правда, а средствомъ ложь. Но разрывъ между средствомъ и цѣлью неправомѣренъ въ этикѣ ужъ потому, что этическое всегда есть путь жизни, а не конечная ея цѣль. Поэтому утилитарная этика, земная или небесная, ложно учитъ о средствахъ, о пути, и ложно учитъ о цѣли. Благополучіе, счастье, блаженство совсѣмъ не есть цѣль жизни, а полезная ложь или полезное насиліе совсѣмъ не есть средство для осуществленія цѣлей жизни. Ложь есть порожденіе страха и заботы. Одна изъ основныхъ задачъ этики и заключается въ преодолѣніи дуализма средствъ и цѣлей, т. е. во все бо́льшемъ и бо́льшемъ уподобленіи средствъ цѣлямъ. Разрывъ же между средствами и цѣлями происходитъ двояко. Съ одной стороны такъ поглощены цѣлью, реальнымъ достиженіемъ и осуществленіемъ какого-либо блага, блага государства, націи, семьи, земной церкви, государства, цивилизаціи, что готовы допустить какія угодно средства, лишь бы цѣль была осуществлена. Съ другой стороны такъ увлечены самими средствами, примѣняемыми въ пути, такъ сосредоточены на нихъ, что готовы забыть о цѣляхъ. Эти процессы постоянно происходятъ въ политикѣ. Политика есть по преимуществу сфера, въ которой разрывъ между средствами и цѣлями достигаетъ максимальныхъ размѣровъ и потому допускается максимальная ложь и создаются фиктивныя окруженія жизни. Такъ парламентъ является средствомъ для осуществленія цѣлей демократіи, съ которой связываютъ достиженіе народнаго блага. Но парламентаризмъ съ его господствомъ партій, стремящихся къ власти, при-

мѣняетъ лживыя средства для достиженія цѣлей во чтобы то ни стало, и вмѣстѣ съ тѣмъ забываетъ эти цѣли и превращается въ самоцѣль. Парламентская политика проникается ложью, и ложь эта лежитъ въ основѣ образованія парламентскаго представительства, въ борьбѣ за полученіе большаго количества голосовъ. Власть есть средство для осуществленія блага государства, націи, цивилизаціи, человѣчества. Но власть всегда имѣетъ тенденціи превратиться въ цѣль и замѣнить собою всѣ другія цѣли. Сближеніе между средствами и цѣлями происходитъ какъ разъ недолжнымъ путемъ, путемъ принятія дурныхъ средствъ за цѣли. Совершенно одинаково монархія или соціализмъ разрываютъ средства и цѣли, принимаютъ средства за цѣли и допускаютъ ложь въ осуществленіи своихъ цѣлей, сначала первичной цѣлью было благо и цѣнность, а потомъ вторичной цѣлью дѣлается борьба за самое власть, въ которой средство превращено въ цѣль. Такова всякая бюрократія, которая по существу есть средство, но имѣетъ тенденцію превратить себя въ самоцѣль. Но одинаково и фанатическое преслѣдованіе цѣлей какими угодно средствами и оппортунистическая подмѣна цѣлей средствами создаетъ ложь и превращаетъ эту ложь въ добро, придаетъ ей нормативный характеръ. Русскіе коммунисты придаютъ возведенной въ систему лжи характеръ нравственнаго долженствованія и добра во имя осуществленія конечной цѣли мірового коммунизма и во имя борьбы за свою власть, превратившуюся въ самоцѣль. Трагично тутъ то, что неправда, ложь, истязаніе живыхъ людей практикуется и во имя цѣлей, которыя признаются высшими, и во имя средствъ, которыя признаются необходимыми и которыя въ пути начинаютъ заслонять цѣль. Такъ образуется фиктивное окруженіе жизни и накопляется лицемѣріе, которое почитается уже не грѣхомъ, а долгомъ. Весь ужасъ не въ той лжи, которая сознается грѣхомъ, а въ той лжи, которая сознается добромъ. Этой ложью, этимъ лицемѣріемъ наполнена жизнь государства, семьи, цивилизаціи, личная жизнь людей. Лицемѣріемъ и ложью движется монархія, демократія, дворянство, чиновничество, буржуазія, пролетаріатъ. И одна ложь смѣняется другою ложью. Тѣмъ же лицемѣріемъ и ложью проникнуты партіи, школы, направленія. Причина тутъ лежитъ не только въ разрывѣ между средствами и цѣлями. Ложна сама теологическая точка зрѣнія, которая устанавливаетъ цѣль какъ бы внѣшне и трансцендентно для духа человѣка, для его духовной жизни. Въ духовной жизни не существуетъ этого различенія и противопоставленія цѣлей и средствъ. Въ ней важно, какого духа человѣкъ, изъ какого источника черпаетъ онъ творческую энергію жизни. А это значитъ, что важно, каковъ самъ человѣкъ, что онъ есть. Если человѣкъ дуренъ, если онъ не Божьяго духа, то никакія высшія цѣли не сдѣлаютъ его лучшимъ, и онъ всегда будетъ примѣнять дурныя сред-

ства и забывать для нихъ о цѣляхъ. Даже во имя Божье, во имя справедливости, во имя истины истязаютъ и истребляютъ людей, совершаютъ насилія, отрицаютъ свободу духа. И тѣ, которые ставятъ себя цѣлью истребленіе зла въ другихъ, сами бываютъ полны зла. Возвышенный платонизмъ (цѣль) и низменный матеріализмъ (средства) въ политикѣ одинаково были опасны и сѣяли зло, ложь и несчастье.

Только качественныя достиженія духовной жизни ведутъ къ утвержденію правды и къ побѣдѣ надъ ложью. И именно потому, что въ достиженіяхъ духа нѣтъ «цѣлей», во имя которыхъ можно и должно лгать, и нѣтъ «средствъ», для которыхъ можно забыть о «цѣляхъ» и превратить ложь въ добро. Правдолюбіе есть основная онтологическая добродѣтель, первая изъ добродѣтелей. Будь прежде всего правдивъ передъ Богомъ, передъ самимъ собой и передъ людьми. Съ этого начинается реальная нравственная жизнь, т. е. различеніе нравственныхъ реальностей, жизнь въ реальностяхъ, а не въ фикціяхъ. Діаволъ есть ложь и отецъ лжи, онъ есть изолганіе бытія, и царство его есть царство лжи. Поэтому нужно строить этику онтологической правдивости, искать во всемъ онтологической первичности, изначальности, оригинальности, т. е. искать источникъ жизни, источникъ силы. Зло и есть зло только потому, что оно есть неправда, ложь, небытіе. Вопросъ о правдѣ и лжи въ нравственной жизни ставится тутъ совсѣмъ въ иной плоскости, чѣмъ напр., у Канта, который не допускаетъ самой невинной лжи во имя спасенія жизни людей и впадаетъ въ законническій педантизмъ. Но проблема правды и лжи есть не нормативно-законническая проблема, а проблема онтологическая, и она совсѣмъ не разрѣшается моралистическимъ педантизмомъ. Источникъ лжи въ соціальной обыденности (въ das Man Гейдеггера). Принципіальная ложь и лицемѣріе обыденной соціальной морали, распространенныя и на самую интимную жизнь людей, забываютъ и о душѣ людей и о Божьемъ духѣ. Соціальная обыденность, имѣющая дѣло съ массовыми и средними величинами, пресѣкаетъ всякій взлетъ человѣческой души вверхъ и приспособляетъ къ своимъ цѣлямъ все — и любовь, и мистику, и творчество. Она допускаетъ лишь общеобязательное, среднее, ставшее банальнымъ. И она не только терпитъ услуги соціально полезной лжи, но она ея требуетъ и превращаетъ въ норму общежитія, она не допускаетъ человѣка къ первоисточнику жизни. Эта соціальная обыденность извращаетъ и искажаетъ религіозное откровеніе и перерождаетъ христіанство въ религію закона. Такъ мистика не обыденно-соціальна. Церковь же, какъ историческая организація, обыденно-соціальна. Такъ любовь не обыденно-соціальна. Семья же обыденно-соціальна. Творчество не обыденно-соціально. Цивилизація же обыденно-соціальна. И трагизмъ заложенъ тутъ очень глубоко. Невозможно просто отрицать обыден-

ной соціальности, отвергнуть и разрушить ее. Она есть послѣдствіе ниспаденія человѣка въ этотъ грѣшный міръ, міръ лжи. И окончательная побѣда надъ ней есть побѣда надъ грѣхомъ. Какого бы высокаго духа ни былъ человѣкъ, онъ принужденъ нести тяготу міра, раздѣлить ее. Этическая же задача заключается въ томъ, чтобы человѣкъ раздѣлялъ тяготу міра во имя любви, но не раздѣлялъ лжи міра. Ложь, которой требуетъ соціальная обыденность, не можетъ быть принята. Въ соціальной обыденности нужно жить, не принимая лжи. И это создаетъ трагическій конфликтъ, который не можетъ быть разрѣшенъ однѣми человѣческими силами. Лжи, которой полна соціальная обыденность и которой она требуетъ, какъ добра, нужно противопоставлять не высокія цѣли, остающіяся отвлеченными (часто и сама соціальная обыденность любитъ прикрываться высокими цѣлями), а высокій духъ, творческую духовную силу. Высокій же духъ и творческая духовная сила должны черпаться изъ первоисточника жизни, изъ благодатнаго источника. У Л. Толстого было много правды, хотя и отрицательной. Онъ былъ раненъ несоотвѣтствіемъ между высокими цѣлями и низкими средствами. Л. Толстой думалъ, что можно избѣжать пользованія дурными, насильническими средствами, осуществляя законъ Хозяина жизни, т. е. все же законническимъ, нормативнымъ путемъ. Такъ же не нужно противиться злу насиліемъ, какъ не нужно курить и пить вина. И въ этомъ былъ срывъ Толстого. Остается лишь путь пріобрѣтенія благодатной духовной силы, духовное возрожденіе. Толстой правдиво обличаетъ въ христіанскомъ духовномъ мірѣ недостойную любовь къ сильнымъ и властвующимъ, къ богатымъ, къ царскимъ дворцамъ, къ генераламъ и пр., и справедливо видитъ тутъ страшную ложь. Но эту ложь нельзя преодолѣть закономъ, хотя бы новымъ закономъ. Это можно преодолѣть только духомъ, новымъ духомъ, благодатной творческой силой, просвѣтляющей и возрождающей.

3. Совѣсть и свобода. Критика чистой совѣсти. Совѣсть есть та глубина человѣческой природы, на которой она соприкасается съ Богомъ и гдѣ она получаетъ вѣсть отъ Бога и слышитъ голосъ Божій. Слѣдовало бы написать критику чистой совѣсти. Совѣсть можетъ быть задавлена и закрыта, искажена и извращена, но она связана съ самимъ твореніемъ человѣка, съ образомъ и подобіемъ Божьимъ въ немъ. Она въ скрытомъ видѣ, существуетъ даже въ томъ цитированномъ уже готтентотѣ, который на вопросъ, что такое добро, отвѣтилъ: «это, когда я украду чужую жену», а на вопросъ, что такое зло, отвѣтилъ: «это, когда украдутъ мою жену». Совѣсть есть воспоминаніе о Богѣ и о Божьей жизни въ нашей грѣшной жизни. Когда въ самомъ грѣшномъ и преступномъ человѣкѣ пробуждается совѣсть, это значитъ, что онъ вспоминаетъ о Богѣ и о томъ, какъ жить по Боже-

ски, хотя бы онъ и не выражалъ это такими словами. Совѣсть есть органъ воспріятія религіознаго откровенія, правды, добра, цѣлостной истины. Она совсѣмъ не есть отдѣльная сторона человѣческой природы и спеціальная функція, она есть цѣлость духовной природы человѣка, ея сердцевина или сердце въ онтологическомъ, а не психологическомъ смыслѣ слова. Совѣсть и есть источникъ оригинальныхъ, первородныхъ сужденій о жизни и мірѣ. Болѣе того, совѣсть судитъ и Бога или о Богѣ, потому что она есть органъ воспріятія Бога. И совѣсть можетъ судить о Богѣ только потому, что она есть органъ воспріятія Бога. Богъ дѣйствуетъ на совѣсть въ человѣкѣ, пробуждаетъ совѣсть, т. е. воспоминаніе о высшемъ, горнемъ мірѣ. Совѣсть есть воспоминаніе о томъ, что такое человѣкъ, къ какому міру онъ принадлежитъ по своей идеѣ, Кѣмъ онъ сотворенъ, какъ онъ сотворенъ и для чего сотворенъ. Совѣсть есть духовное, сверхприродное начало въ человѣкѣ и она совсѣмъ не соціальнаго происхожденія. Соціальнаго происхожденія скорѣе засореніе и искаженіе совѣсти. Совѣсть и есть та глубина человѣческой природы, на которой она не окончательно отпала отъ Бога, сохранила связь съ Божественнымъ міромъ. Раскаяніе, мука совѣсти возможна только потому, что въ человѣкѣ есть неповрежденная окончательно совѣсть. Въ совѣсти соприкасаются свобода и благодать. И то, что теологія называетъ дѣйствіемъ благодати на человѣческую душу, есть пробужденіе ея глубины, воспоминаніе о Божественномъ источникѣ жизни. Раскаяніе и есть переживаніе мученія и ужаса отъ несоотвѣтствія моей жизни и моихъ дѣйствій съ воспоминаніями о жизни истинной, для которой я сотворенъ, и отъ которой отпалъ человѣкъ въ этотъ міръ грѣха и скорби. Раскаяніе предполагаетъ дуализмъ двухъ міровъ, предполагаетъ, что человѣкъ есть точка встрѣчи и пересѣченія двухъ порядковъ бытія. Раскаяніе было бы невозможно, если бы человѣкъ былъ внѣдренъ лишь въ одинъ этотъ міръ и не имѣлъ воспоминанія объ иномъ мірѣ. Раскаяніе обличаетъ несоотвѣтствіе между идеей человѣка, принадлежащаго къ умному міру, и его эмпирическимъ существованіемъ въ земномъ мірѣ.

Изъ самаго существованія совѣсти вытекаетъ, что совѣсть свободна. Отрицаніе свободы совѣсти, которое свойственно оффиціальной католической теологіи, духовно непонятно и опредѣляется соціально-организаціонными мотивами, волей къ властвованію. Феноменологически свободѣ принадлежитъ приматъ надъ авторитетомъ. Власть авторитета, какъ явленія духа, а не явленія физической силы, предполагаетъ свободу въ его признаніи, свободное надѣленіе его качествами духовной авторитетности. Наивно-реалистическая теорія авторитета не выдерживаетъ критики. Авторитетъ вовсе не переходитъ отъ объекта къ субъекту, какъ предметъ матеріальнаго міра. Моя совѣсть должна принять духовный

авторитетъ и, когда моя совѣсть его не принимаетъ, то онъ теряетъ для меня качество авторитета. Совѣсть же, совершающая оцѣнку и произносящая сужденія, должна быть свободна отъ всего внѣ ея находящагося, внѣшняго для нея, т. е. она подвергается лишь дѣйствію Божьей благодати, послушна лишь воспоминанію о горнемъ божественномъ мірѣ. Вопросъ о соборности и о церкви есть вопросъ другого порядка и вторичный. Въ томъ, что можно назвать явленіемъ *чистой совѣсти,* душа стоитъ передъ Богомъ и свободна отъ вліяній міра. Чистая совѣсть и есть не что иное, какъ свобода отъ міра. Ибо истинная свобода человѣческаго духа, есть свобода отъ міра прежде, чѣмъ свобода въ мірѣ. Совѣсть, порабощенная міромъ и прельщенная міромъ, не есть уже органъ воспріятія правды, и она не судитъ, а судится совѣстью болѣе глубокой и чистой. То, что можно было бы назвать соборной церковной совѣстью, въ которой воспріятіе правды и сужденіе о неправдѣ совершается какой-либо коллективной, а не индивидуальной совѣстью, совсѣмъ не означаетъ, что человѣческая совѣсть, прежде чѣмъ предстоять въ чистотѣ передъ Богомъ, сочетается съ совѣстью другихъ людей и міра, но означаетъ духовно-имманентное несеніе въ своей совѣсти общей судьбы со своими братьями по духу. Соборность есть имманентное качество личной совѣсти, стоящей передъ Богомъ. Душа предстоитъ передъ Богомъ въ свободномъ соединеніи съ другими душами и съ душой міра. Но ея отношеніе къ другимъ душамъ и къ душѣ міра опредѣляется ея свободной совѣстью. Свобода совѣсти совсѣмъ не означаетъ непремѣнно изоляціи души и индивидуализма. Протестантизмъ слишкомъ индивидуалистически понялъ свободу совѣсти. Во всякомъ случаѣ соборность совсѣмъ не означаетъ никакого внѣшняго авторитета для личной совѣсти. Въ религіозной духовной жизни я ничего не могу принять помимо совѣсти и противъ совѣсти. Это было бы не духовнымъ явленіемъ, ибо духъ есть свобода. Свободная совѣсть есть величайшее нравственное благо и самое условіе возможности нравственной жизни. Внутренне свободу совѣсти невозможно уничтожить никакими силами міра, она остается, когда человѣка посадили въ тюрьму и ведутъ на казнь. Но внѣшне можно насиловать свободу совѣсти, отрицать право свободы совѣсти, какъ субъективное право личности, соціально не признавать ея, и потому возможна и неизбѣжна борьба за свободу совѣсти. Внутренне свобода совѣсти нарушается, искажается, затемняется грѣхомъ, и борьба за чистоту свободной совѣсти есть борьба съ грѣхомъ. Внѣшне же свобода совѣсти нарушается и насилуется соціальной обыденностью, всегда властолюбивой и деспотической. И это соціальное насиліе надъ свободой совѣсти совершается не только государствомъ, властью, внѣшней церковью, пользующейся органами государственной власти, но и «общественнымъ мнѣніемъ», «общественнымъ мнѣніемъ» се-

мьи, національности, класса, сословія, партіи и пр. И это, быть можетъ, самый трудный этическій вопросъ: какъ бороться за чистоту и свободу своей совѣсти, свободное стояніе передъ Богомъ въ своихъ воспріятіяхъ и сужденіяхъ, въ оцѣнкахъ и дѣйствіяхъ съ давящимъ общественнымъ мнѣніемъ установленныхъ группировокъ, къ которымъ человѣкъ принадлежитъ? Въ «свободномъ», демократическомъ «общественномъ мнѣніи» постоянно насилуется совѣсть личности. Это есть борьба за оригинальность, первородность нравственныхъ актовъ. Сама церковь тутъ можетъ быть понята двояко, — съ одной стороны, она есть духовная соборность, съ которой я соединяюсь въ свободѣ и съ которой предстою передъ Богомъ, съ другой стороны, она есть соціально организованная историческая группировка, способная внѣшне насиловать мою совѣсть и лишать мои нравственные акты характера чистоты, свободы и первородности, т. е. быть «общественнымъ мнѣніемъ». Вотъ какъ можно формулировать принципъ творческой этики о соотношеніи свободной совѣсти и соціальности: совѣсть твоя никогда не должна опредѣляться соціальностью, соціальными группировками, мнѣніемъ общества, она должна опредѣляться изъ глубины духа, т. е. быть свободной, быть стояніемъ передъ Богомъ, но ты долженъ быть соціальнымъ существомъ, т. е., изъ духовной свободы опредѣлить свое отношеніе къ обществу и къ вопросамъ соціальнымъ. Нужно итти отъ духовности, какъ первичнаго, къ соціальности, а не отъ соціальности, какъ вторичнаго, къ духовности. Совѣсть искажается соціальной средой, а не опредѣляется ею. И быть можетъ наиболѣе искажается совѣсть экономической зависимостью.

Фанатизмъ есть одно изъ самыхъ болѣзненныхъ искаженій и извращеній совѣсти. Въ фанатикѣ почти совершенно исчезаетъ свобода совѣсти, способность къ чистымъ и первороднымъ нравственнымъ оцѣнкамъ, хотя фанатикъ бываетъ человѣкомъ чистымъ, идейнымъ, вѣрующимъ, безкорыстнымъ, часто совершенно аскетическимъ. Фанатизмъ есть любопытное явленіе перерожденія человѣческой психики и злого перерожденія подъ вліяніемъ мотивовъ, которые сами по себѣ не могутъ быть названы злыми и связаны съ безкорыстнымъ увлеченіемъ идеей или какимъ-нибудь вѣрованіемъ. Фанатикъ всегда «идеалистъ» въ томъ смыслѣ, что «идея» для него выше человѣка, живого существа, и онъ готовъ насиловать, истязать, пытать и убивать людей во имя «идеи», все равно, будетъ ли это «идеей» Бога и теократіи или справедливости и коммунистическаго строя. Фанатизмъ есть нѣкоторое умопомѣшательство, порожденное неспособностью вмѣстить полноту истины. Такому помѣшательству было подвержено христіанское человѣчество. Подсознательные насильническіе, жестокіе, тиранническіе инстинкты, въ грубой своей формѣ вытѣсненные изъ христіанскаго сознанія, восторжествовали, прикрыва-

ясь христіанскими добродѣтелями любви и вѣры. Инквизиція утверждалась во имя вѣры въ Бога, во имя любви къ людямъ и заботы о ихъ спасеніи. Полнота христіанскаго откровенія о Богочеловѣчествѣ, о любви и свободѣ съ трудомъ вмѣщалась христіанскимъ человѣчествомъ. Фанатикъ не понимаетъ тайны свободы, христіанской свободы, тутъ для него непереходимая граница. Онъ, столь гордящійся своей вѣрой въ Бога, наименѣе походитъ на Бога, наименѣе приближается къ совершенству Отца Небеснаго, ибо Богъ терпитъ зло и злыхъ, Онъ полагаетъ свободу въ первооснову своего замысла о мірѣ и человѣкѣ, и безъ свободы для Бога неинтересно никакое добро, никакая добродѣтель, никакая вѣра и благочестіе. На безконечную терпимость Бога ко злу и ко злымъ не было обращено достаточнаго вниманія, между тѣмъ какъ это имѣетъ онтологическое значеніе. И если мы хотимъ стремиться къ совершенству, подобному совершенству Отца Небеснаго, то мы должны быть терпимы и оберегать себя отъ фанатизма. Терпимость не есть равнодушіе и безразличіе къ добру и злу, терпимость есть добродѣтель свободолюбія и человѣколюбія, бережное отношеніе къ человѣческимъ душамъ, къ ихъ жизненному пути, всегда сложному и мучительному. Фанатикъ есть человѣкъ, неспособный вмѣстить больше одной мысли, видящій все по прямой линіи и не поворачивающій головы, чтобы увидѣть всю сложность и многообразіе Божьяго міра. Фанатикъ не видитъ человѣка и не интересуется человѣкомъ, онъ видитъ лишь идею и интересуется лишь идеей. Онъ безпредѣльно преданъ своей идеѣ о Богѣ, но онъ уже почти потерялъ способность созерцать живого Бога.

Замѣчательно для діалектики человѣческихъ чувствъ и страстей, что фанатизмъ, который всегда есть нелюбовь къ свободѣ и неспособность ее вмѣстить, можетъ обнаруживаться на почвѣ одержимости идеей свободы. Существуютъ фанатики свободы, которые во имя свободы совершаютъ величайшія насилія. Но для фанатиковъ свободы существуетъ лишь идея свободы, во имя которой допустимы всѣ средства, но не существуетъ самой свободы. И идеей свободы фанатикъ одержимъ въ такой исключительности, что всѣ другія идеи оказываются для него вытѣсненными. Фанатизмъ всегда вытѣсняетъ одной идеей всѣ другія идеи, т. е. грѣшитъ противъ полноты жизни. Фанатикъ любви можетъ совершать величайшія злодѣянія и насилія во имя идеи любви, вытѣснившей свободу, справедливость, познаніе и т. д. То же дѣлаютъ фанатики справедливости. Стремленіе къ полнотѣ жизни есть этическій императивъ, который никогда не исполняется фанатикомъ. Вотъ почему этическій максимализмъ есть ложь, — онъ обычно основанъ не на максимальной полнотѣ жизни, а на одержимости одной какой-либо идеей. Вотъ какъ можно формулировать парадоксальный принципъ этики: въ своемъ

стремленіи къ совершенству никогда не стремись къ тому, чтобы нравственное начало само по себѣ сдѣлалось преобладающимъ въ жизни и вытѣсняющимъ все остальное, стремись къ совершенной полнотѣ жизни. Фанатикъ можетъ проявить величайшую активность въ жизни, но онъ врагъ жизни, онъ не видитъ жизни и калѣчитъ жизнь. Въ аскезѣ есть своя правда, безъ которой невозможна нравственная жизнь, но фанатизмъ аскезы есть ненависть къ жизни и вражда къ живымъ людямъ. То же нужно сказать о фанатизмѣ религіозномъ. Онъ одержимъ идеей, вытѣсняющей все остальное, и во имя ея калѣчитъ жизнь и насилуетъ людей. Всѣ идеи обладаютъ способностью превратиться въ источникъ фанатическаго помѣшательства — идея Бога, идея нравственнаго совершенства, идея справедливости, идея любви, свободы, науки. И вотъ въ этомъ случаѣ живой Богъ, живое совершенство, живая справедливость, любовь, свобода, наука исчезаютъ, ибо все живое существуетъ лишь въ полнотѣ, въ гармоническомъ соотношеніи частей въ цѣломъ. Всякая цѣнность превращенная въ идолъ, дѣлается ложью и неправдой. Очень любопытна въ этомъ отношеніи судьба идеи «ереси», которая стала источникомъ самаго зловѣщаго фанатизма, жестокости, насилій и злобы. Въ строгомъ смыслѣ слова ересью въ исторіи христіанства была неспособность вмѣстить полноту истины, односторонность, нарушеніе духовной и интеллектуальной гармоніи. Во всѣхъ ересяхъ была какая-то доля истины, какая-то вѣрная идея, но утверждаемая съ такой односторонностью и съ такимъ вытѣсненіемъ другихъ сторонъ истины, что получалась ложь. Церковная ортодоксія, боровшаяся съ односторонностью ересей и стремившаяся выразить полноту истины, подвергалась фанатическому перерожденію въ душахъ людей, для которыхъ полнота и гармонія истины откровенія становилась источникомъ фанатической одержимости этой идеей полноты. Фанатикъ ортодоксіи совсѣмъ не живетъ полнотой и гармоніей истины откровенія, онъ одержимъ этой «идеей», вытѣсняющей для него всѣ остальныя, всю сложность и многообразіе жизни. И тутъ мы видимъ зловѣщую діалектику человѣческихъ чувствъ и страстей, ихъ преображеніе изъ добрыхъ въ злыя. Фанатикъ ортодоксіи, обличитель ересей, истребитель еретиковъ самъ лишенъ уже жизненной полноты и гармоніи истины, онъ одержимъ однимъ аффектомъ, онъ видитъ всюду лишь ереси и еретиковъ и больше ничего не видитъ, онъ дѣлается злымъ, онъ забываетъ о свободѣ духа, онъ невнимателенъ къ людямъ и къ сложности ихъ жизненной судьбы. Не дай Богъ быть одержимымъ идеей ереси. Между тѣмъ, какъ эта одержимость играетъ огромную роль въ исторіи христіанства. И освободиться отъ нея очень трудно. Вѣками сложилось убѣжденіе, что фанатикъ вѣры, безпощадный обличитель ересей и еретиковъ наиболѣе вѣрующій человѣкъ, и его уважаютъ тѣ, которые считаютъ свою

собственную вѣру слабой. Но въ дѣйствительности фанатикъ вѣры есть человѣкъ, одержимый своей идеей и въ нее вѣрующій беззавѣтно, а вовсе не человѣкъ, находящійся въ общеніи съ живымъ Богомъ. Наоборотъ, съ живымъ Богомъ онъ разобщенъ. И необходимо побѣждать въ себѣ злую волю къ отрицанію ересей и обличенію еретиковъ, во имя полноты Божественной истины, во имя общенія съ Богомъ, во имя свободы и любви. Ереси противоположна полнота жизни, а не обличеніе и злобствованіе. Фанатики обличенія ересей прикрываются и любовью, они говорятъ, что во имя любви обличаютъ ереси и жалѣютъ еретиковъ. Но это самообманъ и ложь. Они тѣшатъ себя и рисуются своей ортодоксіей.

Съ объективной точки зрѣнія, паѳосъ ортодоксіи есть явленіе соціальнаго порядка, онъ порожденъ соціальной обыденностью, обязанностью въ данной группировкѣ исповѣдывать одно и то же и принуждать другихъ къ этому исповѣданію. Это не имѣетъ ничего общаго съ живымъ созерцаніемъ истины и Бога. Въ мірѣ духовномъ и въ духовной жизни не существуетъ такого соціальнаго паѳоса ортодоксіи съ его неизбѣжнымъ отыскиваніемъ ересей. Духовное единство истины и жизни есть совсѣмъ иного порядка единство. Лишь духовная жизнь, проэцированная въ соціальную обыденность, пораждаетъ фанатизмъ ортодоксіи и обличеніе повсюду ересей. Подозрительность и мнительность, видящая повсюду зло, ересь и гибель, есть начало психическаго разстройства, нарушеніе гармоніи духовной жизни. И этическое требованіе заключается въ томъ, чтобы всегда духовно побѣждать аффекты подозрительности и мнительности, чтобы никогда никого ни въ чемъ не подозрѣвать. Подозрительное видѣніе зла въ другомъ есть всегда недостаточное видѣніе зла въ себѣ. Недопускать себя до мнительности и подозрительности есть основное правило нравственной и душевной гигіены. Съ этимъ связана и психологія отыскиванія и изобличенія ересей. Эта психологія складывается по однимъ и тѣмъ же законамъ въ «ортодоксіи» православной и католической и въ «ортодоксіи» коммунистической и революціонной, въ «ортодоксіи» религіозной и въ «ортодоксіи» свободомыслія. Русскій коммунистъ такъ же отыскиваетъ «еретиковъ» и такъ же поступаетъ съ ними, какъ въ прежнее время вѣрующіе, ортодоксальные христіане. Совершенно такъ же это носитъ соціальный характеръ и соціальная обыденность, консервативная или революціонная, религіозная или антирелигіозная, одинаково перерождаетъ человѣческую психику и пользуется въ своихъ интересахъ подсознательными инстинктами людей. Противоположна же этому подлинная духовная жизнь, жизнь, основанная на благодати, свободѣ и любви. Но ошибочно думать, что фанатизмъ выражается лишь во внѣшнихъ насиліяхъ. Еще болѣе вы-

ражается онъ въ насиліяхъ внутреннихъ. Есть волевые токи и энергіи, которые насилуютъ души людей, и даже убиваютъ души, оставляя тѣло живымъ. И это еще страшнѣе. Въ современныхъ демократическихъ государствахъ, въ которыхъ свобода и жизнь людей гарантированы правомъ, жизнь людей, тѣла людей находятся въ сравнительной безопасности отъ посягательствъ со стороны фанатиковъ. Но души людей могутъ насиловаться и искажаться фанатизмомъ черезъ испускаемые имъ волевые токи. И убивающихъ душу нужно бояться больше, чѣмъ убивающихъ тѣло. Это вѣрно относительно всѣхъ фанатиковъ отъ благоговѣйно-религіознаго типа до безбожно-революціоннаго. Нельзя допускать фанатизма ни въ чемъ. Нужно бороться за духовную свободу и духовное освобожденіе въ мышленіи, въ государствѣ, въ семьѣ, въ бытѣ. Это есть этическое требованіе. Но нельзя допускать, чтобы свобода стала фанатической идеей, чтобы человѣкъ былъ одержимъ ею, ибо тогда она истребляется и перерождается въ насиліе. Стремись къ свободѣ, но никогда не забывай объ истинѣ, о любви, о справедливости, иначе свобода станетъ пустой, безсодержательной и ложной идеей. Стремись къ жизни въ полнотѣ. Стремись къ истинѣ, къ любви, къ справедливости, но не забывай о свободѣ. Стремись къ добру, къ совершенству, но не дай Богъ тебѣ забыть о свободѣ и осуществлять добро и совершенство насиліемъ. Стремись къ реальному духовному единству, къ духовному братству. Но если его реально-духовно, внутренне, онтологически не существуетъ, то дай возможность свободному выявленію многообразія, свободному исканію еще не найденной единой истины. Стремись къ освобожденію человѣческихъ чувствъ, но не допускай одержимости чувствами, не допускай отпаденія ихъ отъ полноты жизни, въ которую входитъ и мышленіе, умная жизнь и воля, жизнь нравственная и отношеніе къ Богу, жизнь религіозная. Только духъ синтезируетъ духовную жизнь, безъ духа душа распадается на элементы мыслей, ощущеній, воленій, эмоцій и пр. Стремись къ духовности, т. е. къ цѣлостности жизни, и къ творчеству во всѣхъ сферахъ жизни. Фанатизмъ же пресѣкаетъ творчество и уничтожаетъ цѣлостность жизни. Поэтому онъ такъ противоположенъ созерцанію красоты.

4. *Страхъ, ужасъ и тоска. Скука и пошлость. Фантазмы.* Страхъ, испытываемый тварью, есть послѣдствіе первороднаго грѣха, отдѣленія отъ Бога. Мотивъ страха нерѣдко игралъ опредѣляющую роль въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, міросозерцаніяхъ, соціальныхъ институтахъ, обычаяхъ и бытовыхъ устроеніяхъ. Страхъ есть основа грѣховной жизни и онъ проникаетъ въ самыя высшія духовныя сферы, онъ заражаетъ собой религіозную и нравственную жизнь. Но необходимо дѣлать различіе между страхомъ и тоской или ужасомъ. Это приблизительно соотвѣтствуетъ

различію, которое Киркегардтъ дѣлаетъ между Furcht и Angst [1]), и отчасти и различію Гейдеггера между Sorge и Angst [2]). Страхъ есть состояніе дрожащей, трепещущей, падшей твари, которая находится въ низинахъ бытія, и которую со всѣхъ сторонъ подстерегаютъ опасности. Страхъ есть ожиданіе страданій, ударовъ, лишеній, наступленія врага, который отниметъ блага жизни, отниметъ и самую жизнь, ожиданіе болѣзни, бѣдности, безпомощности и беззащитности. Въ переживаніе страха не входитъ представленіе о высотѣ бытія, которую человѣкъ хотѣлъ бы достигнуть, и оторванность отъ которой его мучитъ. Въ переживаніи сильнаго страха человѣкъ обыкновенно забываетъ о всякой высотѣ и склоненъ жить въ низинахъ, лишь бы освободили его отъ ожидаемыхъ опасностей, лишеній и страданій. Страхъ — оппортунистиченъ, и въ состояніи сильнаго страха человѣкъ на все бываетъ согласенъ. Страхъ есть состояніе унижающее, а не возвышающее человѣка. Древнее первобытное человѣчество было одержимо страхомъ, terror anticus, страхомъ передъ хаосомъ и невѣдомыми силами природы, передъ которыми человѣкъ былъ безпомощенъ, страхомъ передъ духами, передъ демонами, передъ богами, передъ магами, передъ царями, которые были магами и обладали магической властью. Древній человѣкъ боролся противъ страха при помощи магіи, при помощи тотемистическихъ вѣрованій, искалъ покровителей и заклинательныхъ формулъ, дающихъ силу надъ самими богами. Страхъ есть самый древній аффектъ человѣческой природы, имъ сопровождается самое рожденіе человѣка, и онъ всегда присутствуетъ въ подсознательномъ слоѣ человѣческой природы. Магія не есть только пріобрѣтеніе силы, борьба противъ опасностей и вызываемыхъ ими страховъ, но она также источникъ страховъ и опасностей. Человѣкъ боится магическихъ силъ и отъ нихъ ищетъ защиты сначала въ религіи, потомъ въ наукѣ. Послѣ того, какъ первочеловѣкъ Адамъ палъ, онъ долженъ былъ прежде всего почувствовать страхъ. Отсутствіе страха есть райское состояніе. И наступленіе Царства Божьяго есть окончательная побѣда надъ страхомъ, надъ страхомъ жизни и страхомъ смерти. Религія есть борьба съ этимъ terror anticus и освобожденіе отъ него. Но страхъ проникаетъ въ самыя религіозныя вѣрованія и искажаетъ ихъ. Религія есть отношеніе къ Божеству грѣховнаго человѣчества, а грѣховное человѣчество стоитъ подъ знакомъ страха. И потому страхъ передъ Богомъ или богами проникаетъ религіозныя вѣрованія. Человѣкъ испытываетъ не только страхъ передъ хаосомъ, но и страхъ Божій. Религія создаетъ неисчислимое количество табу, и человѣкъ испытываетъ страхъ и трепетъ передъ возможностью ихъ нарушенія.

---

1) См. *Kierkegaard* «Der Begriff der Angst» и «Furcht und Zittern».

1) См. «Sein und Zeit».

Суевѣрія являются тѣнью вѣрованій и они всегда означаютъ страхи. Человѣкъ суевѣрный есть человѣкъ страшащійся, трепещущій. Религія создаетъ различіе между «сакральнымъ» и «профаннымъ» и вызываетъ страхъ передъ «сакральнымъ». Религія создаетъ различіе между «чистымъ» и «нечистымъ» и вызываетъ одного рода страхъ передъ «чистымъ», другого рода страхъ передъ «нечистымъ». Религія закона вызываетъ страхъ передъ закономъ, трепетъ и дрожь передъ нарушеніемъ закона, окутывающаго жизнь. Религіозныя вѣрованія и освобождаютъ отъ страха и создаютъ неисчислимое количество новыхъ страховъ, ибо онѣ стоятъ подъ знакомъ грѣха. Только Евангеліе освобождаетъ отъ страха, ибо освобожденіе отъ страха есть дѣйствіе благодати Христовой [1]). Огромно значеніе страха въ этикѣ.

Иное значеніе имѣетъ то, что я назвалъ бы тоской и ужасомъ. Тоска въ отличіе отъ страха есть устремленность вверхъ, къ высотамъ бытія и мученіе отъ того, что находишься не на высотахъ. Тоска и мистическій ужасъ есть стояніе не предъ опасностями, подстерегающими насъ въ грѣховномъ мірѣ, а передъ тайной бытія, отъ которой человѣкъ оторванъ. Человѣкъ, испытавшій тоску и мистическій ужасъ, не есть человѣкъ, дрожащій передъ опасностями или ожидающій страданій. Наоборотъ, опасности и страданія обыденной жизни могутъ привести къ прекращенію тоски и мистическаго ужаса. Мистическій ужасъ есть переживаніе тоски, достигшей высочайшаго напряженія, предѣла. Тоска переходитъ въ ужасъ передъ тайной бытія. Но тоска и ужасъ совсѣмъ не пораждается обыденной жизнью съ ея опасностями и лишеніями. Тоска и мистическій ужасъ неизвѣстно отъ чего происходятъ, причина тоски лежитъ въ иномъ мірѣ, не въ нашемъ обыденномъ мірѣ. Тоска всегда безотчетна. Киркегардтъ это понималъ, но вноситъ въ тоску и мистическій ужасъ, какъ высшее ея выраженіе, элементъ страха. Въ его Angst смѣшаны terror anticus и библейскій страхъ Божій. Тоска и ужасъ свидѣтельствуютъ не только о томъ, что человѣкъ есть падшее и низменное существо, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ страхъ, но есть также обличеніе высшей, горней, богоподобной природы человѣка, обличеніе его призванія къ высшей жизни. Тосковать можно только по міру высшему, чѣмъ тотъ, въ которомъ находишься. И подлинный ужасъ можно испытывать только передъ тайной бытія или передъ темнымъ хаосомъ, а не передъ опасностями обыденной жизни. Забота, изъ которой Гейдеггеръ пытается вывести временное существованіе въ падшемъ по своей сущности мірѣ, есть слабая первичная форма страха. Забота, которая дѣлается болѣе напряженной, превращается въ страхъ. Но тоскѣ совсѣмъ не свой-

---

[1]) Лютеръ пережилъ на этой почвѣ потрясающую трагедію. См. очень интересную книгу Lucien Fevre «Undestin. Martin Luther».

ственно состояніе заботы. Человѣкъ, испытывающій подлинный ужасъ, совсѣмъ не есть озабоченный человѣкъ. Можно испытать заботу и страхъ передъ болѣзнью близкаго человѣка и опасностью смерти, но когда наступаетъ минута смерти, заботы уже нѣтъ, и нѣтъ обыденнаго страха, а есть мистическій ужасъ передъ тайной смерти, есть тоска по міру, въ которомъ смерти нѣтъ. Страха предъ Богомъ не можетъ и не должно быть, выраженіе «страхъ Божій» неточное и требуетъ истолкованія, передъ Богомъ можно испытывать лишь мистическій ужасъ, ужасъ передъ безконечной тайной и испытывать тоску по Богѣ. Внесеніе въ нашу религіозную вѣру и въ наше отношеніе къ Богу религіознаго страха есть внесеніе категоріи обыденной природной жизни міра въ высшую сферу, къ которой она не примѣнима. Страхъ можетъ быть передъ злымъ звѣремъ или передъ инфекціонными болѣзнями, но не передъ Богомъ. Бояться можно властей этого обыденнаго міра, царей, народныхъ комиссаровъ или жандармовъ, но не Бога. Бога можно лишь ужасаться или тосковать по Немъ. Это различеніе очень важно по своимъ послѣдствіямъ.

Соціальная обыденность, порожденная грѣхомъ, пытается превратить категорію страха въ одну изъ основныхъ категорій религіозной и нравственной жизни. Различіе между «добрымъ» и «злымъ», подобно тому, какъ различіе между «сакральнымъ» и «профаннымъ», порождаетъ страхи. Человѣкъ долженъ по одному бояться «добра» и трепетать передъ нимъ и по другому бояться «зла» и трепетать передъ нимъ. Человѣкъ запуганъ грѣхомъ и запуганъ моралью, онъ въ состояніи паники, паническаго страха на все согласенъ, лишь бы избавиться отъ этого страха. Такой характеръ носило запугиваніе вѣчными адскими муками. Духовная и нравственная жизнь человѣка опредѣлялась страхомъ передъ Богомъ и передъ добромъ, а не священнымъ ужасомъ передъ Божьей тайной, не тоской по Божьей правдѣ, не любовью къ Богу и Божьему добру. Отъ страха человѣкъ готовъ на все. А его запугиваютъ муками во времени и муками въ вѣчности. Онъ превращается въ дрожащую, трепещущую, страшащуюся тварь, которая вымаливаетъ себѣ возможность передышки и относительнаго покоя. Но и страхъ, принявшій религіозный и нравственный характеръ, никогда не есть движеніе вверхъ, въ высоту, къ Богу, а всегда есть прикованность къ низинамъ, къ обыденности. Нравственное различеніе, нравственная оцѣнка и нравственный актъ, которые совершаются лишь подъ вліяніемъ страха и въ аффектѣ страха, не могутъ имѣть нравственнаго значенія и быть выраженіемъ духовности человѣка. Пытка никогда не ведетъ къ обнаруженію истины. Страхъ искажаетъ всѣ нравственныя оцѣнки и извращаетъ всѣ нравственныя дѣйствія. Страхъ — оппортунистиченъ. Этика страха опредѣляется не изъ духовнаго источника, она имѣетъ своимъ источникомъ соціальную обыденность.

Страхъ парализуетъ свободу совѣсти и засоряетъ ея чистоту. И нужно освободится отъ аффекта страха, чтобы совѣсть совершала нравственныя оцѣнки и акты. Человѣкъ, окончательно запуганный, теряетъ способность къ актамъ, имѣющимъ чисто нравственный смыслъ. Человѣкъ, совершающій нравственные оцѣнки или акты подъ вліяніемъ страха временныхъ или вѣчныхъ мукъ, совсѣмъ не совершаетъ чисто нравственныхъ оцѣнокъ и актовъ. Между тѣмъ, какъ соціальная обыденность, овладѣвающая и религіозной жизнью человѣка, хочетъ нравственно управлять человѣкомъ черезъ аффектъ страха, хотя въ смягченной и умѣренной формѣ. Это создаетъ трагическій конфликтъ. Этика соціально детерминированная всегда есть этика страха, хотя бы она и принимала очень либеральныя формы. Всякая утилитарная этика есть этика страха. Лишь этика духовности не есть этика страха. Не опредѣляйся въ своихъ нравственныхъ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ аффектомъ страха, побѣждай духовно страхъ, опредѣляйся чистымъ стремленіемъ къ высотѣ, къ божественному, къ чистой любви — это есть абсолютный нравственный императивъ. Этика эвдемонистическая, будь этотъ эвдемонизмъ земной или небесный, въ концѣ концовъ есть этика страха, ибо человѣкъ боится за свое счастье и счастье другихъ, ибо счастье со всѣхъ сторонъ подвергается опасностямъ и оно покупается оппортунизмомъ въ оцѣнкахъ и дѣйствіяхъ. Если я счастье поставилъ себѣ целью, то я обреченъ все время бояться. Только притяженіе божественной высоты освобождаетъ отъ страха, но оно порождаетъ тоску и священный ужасъ. Значеніе же тоски и священнаго ужаса совсѣмъ иное для нравственной и духовной жизни. Тоска не есть, конечно, высшее духовное достиженіе человѣка, она подлежитъ преодолѣнію, она является въ пути, она обнаруживаетъ священное недовольство человѣка обыденнымъ міромъ и устремленіе к міру высшему. То же, что я называю «ужасомъ», — безкорыстно, не утилитарно, не эвдемонистично, не означаетъ озабоченности и страха передъ будущими страданіями, а чистое переживаніе бездны, отдѣляющей нашъ грѣховный обыденный міръ, и нашу низшую природу отъ высшаго, горняго, божественнаго міра, отъ безконечной тайны бытія. Поэтому и тоска и ужасъ могутъ имѣть чистое нравственное и духовное значеніе. Въ страхѣ же человѣкъ совсѣмъ не переживаетъ аффекта стоянія передъ бездной, передъ тайной, передъ безконечностью, наоборотъ, онъ погруженъ въ низшій, обыденный, посюсторонній міръ. Страхъ эсхатологическій, связанный съ конечной судьбой человѣка и міра, есть корыстная и обыденная подмѣна священнаго ужаса, безкорыстнаго и трансцендентнаго. Достиженіе божественной высоты и совершенства, божественной любви совсѣмъ не есть средство избѣжать гибели и достигнуть блаженства, но есть самоцѣль, есть само спасеніе и блаженство. Тоска и ужасъ связаны, но ужасъ

ближе къ тайнѣ бытія, чѣмъ тоска, ужасъ духовнѣе, тоска же душевнѣе.

Соціальная обыденность создаетъ этику страха, перерождая ужасъ, вызванный трансцендентной бездной, въ повседневную заботу и терроризуя человѣка будущими карами. Но она же создаетъ и другой образъ, въ которомъ нѣтъ уже страха, и который ниже страха — пошлость. Опасность опошленія неотвратимо подстерегаетъ міръ обыденности. Въ мірѣ пошлости происходитъ освобожденіе отъ страха не черезъ движеніе вверхъ, а черезъ паденіе внизъ. Пошлость есть окончательное водвореніе на низинной плоскости, когда нѣтъ уже не только тоски по горнему міру и священнаго ужаса передъ трансцендентнымъ, но нѣтъ уже и страха. Гора окончательно исчезаетъ съ горизонта, есть лишь безконечная плоскость. Пошлость закрываетъ трагизмъ и ужасъ жизни, и въ ней соціальная обыденность, имѣющая свой глубокій источникъ въ грѣхѣ, теряетъ воспоминаніе объ этомъ источникѣ. Пошлость есть совершенная удовлетворенность, довольство и даже веселіе отъ плоскости небытія, окончательное выбрасываніе на поверхность, окончательный отрывъ отъ всякой глубины, отъ ядра бытія, боязнь всякаго возвращенія къ глубинѣ. Пошлость и есть этотъ міръ, окончательно забывшій объ иномъ мірѣ и почувствовавшій довольство. Пошлость есть потеря всякой оригинальности, опредѣляемость жизни исключительно извнѣ, и она стоитъ безмѣрно ниже соціальной обыденности съ ея трудомъ, заботой и страхомъ. Страхъ, трудность и забота есть излеченіе отъ пошлости. Въ царствѣ пошлости все дѣлается легкимъ, трудность исчезаетъ, но это легкость, порожденная отказомъ отъ борьбы за высшее бытіе. Если скука есть предвосхищеніе небытія и страданіе отъ пустоты и сѣрости, то пошлость есть освобожденіе отъ этого страданія, порожденнаго сознаніемъ контраста между бытіемъ и небытіемъ, полнотой и пустотой. Пошлость не знаетъ уже дуализма, всегда мучительнаго, она есть своеобразный, низменный монизмъ. Цивилизація обладаетъ роковой способностью создавать пошлость, порождать низменное довольство, убивать оригинальность и индивидуальность, отрывать отъ истоковъ жизни. Въ пошлости есть безконечная повторяемость и однообразіе. Пошлыми могутъ дѣлаться сужденія и оцѣнки, въ которыхъ раньше была серьезность и была связь съ глубиной жизни. Пошлыми могутъ дѣлаться сужденія нравственныя и эстетическія, ставшія модными, безконечно повторяемыми, самодовольными въ своемъ пребываніи въ замкнутомъ кругу. Склонность къ парадоксамъ можетъ стать пошлой. Ничто не подвергалось такому опошленію, какъ любовь, какъ эротизмъ. На этой почвѣ создалось настолько прочное и обширное царство пошлости, что скоро невозможно будетъ повторять слова любви. То, что связано съ глубочайшими первоосновами бытія, оказалось оторваннымъ отъ всякой глубины и

создало легкость на поверхности бытія, уже неотличаемой отъ небытія. Пошло самодовольство сословій, классовъ, профессій, національностей, конфессій, идеологическихъ направленій. Коммунизмъ, который есть явленіе серьезное и трагическое, порождаетъ несосвѣтимую пошлость. Нѣтъ ничего пошлѣе попугаячьяго повторенія заученныхъ фразъ марксизма. Такая же пошлость есть въ эстетствѣ, въ распространившейся модѣ на идеи, которыя совсѣмъ не пошлы въ своемъ источникѣ, въ проповѣди нравственныхъ добродѣтелей, изъ которыхъ ушла всякая оригинальная жизнь. Пошлымъ можетъ стать само христіанство, превратившееся въ привычку.

Пошлость пріобрѣтаетъ эсхатологическій характеръ, она есть одинъ изъ концовъ въ человѣческой судьбѣ. И одинъ изъ величайшихъ этическихъ императивовъ заключается въ недопущеніи движенія къ этому концу, въ пресѣченіи пошлости на корню. Пусть лучше какой угодно страхъ и трудность, чѣмъ пошлость. Когда люди жили подъ постояннымъ страхомъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, они были дальше отъ пошлости. Освобожденіе отъ этого страха, умерщвленіе въ человѣческой душѣ всякаго трансцендентнаго ужаса породило царство буржуазной пошлости. Это одинъ изъ парадоксовъ освободительнаго процесса. Онъ есть великое благо и онъ же несетъ опасность опошленія жизни, вывѣтриванія, выбрасыванія на поверхность, отрыва отъ глубины. Освобожденіе, понятое, какъ снятіе съ себя бремени и тяготы жизни, какъ освобожденіе отъ трансцендентнаго ужаса и трагизма жизни, какъ достиженіе довольства, всегда влечетъ за собой торжество пошлости. И это освобожденіе противоположно духовной свободѣ, которая порождаетъ трагизмъ жизни и острое сознаніе бездны, отдѣляющей нашъ обыденный міръ отъ міра божественнаго. Процессъ освобожденія соціальная обыденность понимаетъ, какъ свое торжество, довольство и устроеніе. И тогда происходитъ отходъ отъ глубины и оригинальности къ царству пошлости и мѣщанства. Это есть одно изъ противорѣчій этики свободы, съ которой связана этика творчества. Но творчество по природѣ своей противоположно пошлости, и пошлость есть не что иное, какъ отсутствіе творчества и неспособность къ нему. Поэтому творчество есть путь борьбы съ пошлостью. Само «добро» стало невыносимо пошло, ибо изъ него исчезаетъ творчество. Пошлость и плоскость «добра» вызываетъ противъ себя реакцію, утверждающую большую остроту, большую глубину, большую страстность «зла». Въ «злѣ» думаютъ найти противоядіе противъ пошлости. И мы видимъ часто, что движенія, которыя движутся злобой и ненавистью, въ которыхъ есть темныя страсти и присутствуетъ элементъ «демоническій», бываютъ острѣе, активнѣе, интереснѣе, чѣмъ движенія, которыя движутся мотивами добра, но добра уже не творческаго, охлажденнаго, потерявшаго соль и

ставшаго прѣснымъ. Это можно наблюдать въ жизни политической, въ теченіяхъ идеологическихъ. Новыя идеологическія теченія, острыя, активныя, осоленныя, въ которыхъ есть страстная борьба, часто заключаютъ въ себѣ злость, ненависть, жажду истребленія, демоническую волю къ побѣдѣ. Привычныя же слова добродѣтели кажутся пошлыми и плоскими. Остроту мы чувствуемъ въ возникающихъ революціонныхъ теченіяхъ, въ первыхъ столкновеніяхъ романтизма съ классицизмомъ, въ новыхъ теченіяхъ въ искусствѣ, въ новыхъ освободительныхъ моральныхъ идеяхъ, въ возникающихъ школахъ, въ борьбѣ за духовную реформацію. У Лютера, обладавшаго религіознымъ геніемъ, былъ «демоническій» элементъ въ натурѣ. Величайшая этическая проблема заключается въ томъ, какъ «добро» сдѣлать огненнымъ, творческимъ, способнымъ къ активной духовной борьбѣ, осоленнымъ, какъ не допустить «добро» до прѣсности, скучности и въ концѣ концовъ пошлости. Пошлость «добра» есть послѣднее и самое зловѣщее проявленіе пошлости. Пошлость порока этически менѣе страшна. И лишь этика творчества можетъ отвѣтить на эту проблему. Это есть этика творческой оригинальности, т.е. глубины, изначальности въ нравственныхъ оцѣнкахъ и дѣйствіяхъ.

Существенный вопросъ онтологической этики есть вопросъ о фантазмахъ, которые по истинѣ играютъ колоссальную и подавляющую роль въ человѣческой жизни. Фантазмы нужно отличать отъ фантазіи и воображенія. И разница между ними та, что въ то время, какъ творческая фантазія созидательна и поднимаетъ душу вверхъ, не отрицаетъ и не извращаетъ реальностей, а преображаетъ ихъ и прибавляетъ къ нимъ новыя реальности, т. е. есть путь возрастанія бытія, фантазмы разрушительны по своимъ результатамъ, отрицаютъ и извращаютъ реальности и есть путь отъ бытія къ небытію. Св. Аѳанасій Великій говоритъ, что зло есть фантазмы. Творчески осуществляя Божій замыселъ о мірѣ, продолжая міротвореніе, соучаствуя въ дѣлѣ Божьемъ, человѣкъ устремленъ къ полнотѣ бытія. Фантазмы же замѣняютъ Божій замыселъ о мірѣ другимъ замысломъ, который есть разложеніе бытія и небытіе и есть отказъ отъ соучастія въ дѣлѣ Божьемъ, въ продолженіи міротворенія. Фантазмы порождены эгоцентризмомъ, т. е. являются результатомъ первороднаго грѣха. Человѣкъ, одержимый фантазмами и пораждающій фантазмы, не имѣетъ перспективы міра, въ которой всѣ реальности стоятъ на мѣстѣ и находятся въ соотношеніи, соотвѣтствующемъ бытію, структурѣ бытія. Въ мірѣ фантасмагорическомъ всѣ реальности смѣщены со своихъ мѣстъ и извращены, структура бытія нарушена и все отнесено къ эгоцентрическому существу, одержимому тѣми или иными страстями. Фантазмы порождены страстями. Грѣховность же и ужасъ страстей совсѣмъ не въ ихъ первоначальной стихійной силѣ, не въ ихъ онтологическомъ ядрѣ, наоборотъ,

въ этомъ ихъ правда, а въ ихъ уклонѣ къ эгоцентрической одержимости, къ созданію фантазмъ, въ которыхъ бытіе переходитъ въ небытіе. Страсти грѣховны постольку, поскольку онѣ нарушаютъ внутреннюю цѣлость и гармонію, разрушаютъ въ человѣкѣ образъ и подобіе Божье, лишаютъ человѣка духовной силы, синтезирующей всю душевную и тѣлесную жизнь. И вотъ всѣ грѣховные страсти создаютъ свои міры фантазмъ, нарушаютъ и разрушаютъ первичное чувство реальности, дѣлаютъ человѣка антиреалистомъ, идеалистомъ въ дурномъ смыслѣ слова. И борьба съ разрушительными страстями есть борьба за образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ, за гармоническую цѣлостность, т. е. за духовность. Воображеніе есть творческая сила и источникъ творчества. Но если воображеніе искажаетъ самое первичное воспріятіе реальностей, то бытіе разрушается для человѣка и подмѣняется фантазмами небытія. Всякая страсть, всякій порокъ создаетъ свое дурное воображеніе, препятствующее воспріятію бытія, искажающее перспективу реальностей. Когда человѣкъ сталъ одержимъ и допустилъ власть надъ собой болѣзненнаго самолюбія, честолюбія, зависти, ревности, сладострастія, болѣзненнаго эротизма, корыстолюбія, скупости, ненависти и жестокости, то онъ находится въ мірѣ фантазмъ, и реальности не предстаютъ уже ему въ соотвѣтствіи со структурой бытія. Все оказывается отнесеннымъ къ той страсти, которой одержимъ человѣкъ, и которая лишила его свободы духа.

Самолюбіе — главная рана, нанесенная человѣку первороднымъ грѣхомъ, мѣшаетъ надлежащему воспріятію реальностей, ибо самолюбіе при всякой встрѣчѣ съ реальностью или хочетъ защитить себя отъ боли при помощи фантазма или получить удовлетвореніе, всегда непрочное, отъ другого фантазма. Изъ самолюбія одного человѣка возвышаютъ, другого унижаютъ, и ни одинъ не воспринимается въ его реальности. Самолюбіе всегда ищетъ компенсаціи и для этого насилуетъ реальности [1]). Изъ самолюбія человѣкъ принимаетъ за реальность тотъ міръ идей, который даетъ ему наибольшую компенсацію, въ которомъ самолюбіе испытываетъ наименьшую боль. Человѣкъ можетъ построить себѣ пессимистическую метафизику, потому что такая концепція міра менѣе ранитъ его самолюбіе. Изъ самолюбія человѣкъ можетъ усвоить себѣ революціонное міросозерцаніе, потому что оно даетъ компенсацію самолюбію и при немъ реальности менѣе ранятъ. Изъ самолюбія человѣкъ примыкаетъ къ тѣмъ или инымъ партіямъ, идеологическимъ направленіямъ, общественнымъ группировкамъ, и въ нихъ видитъ наибольшую реальность, потому что эти партіи, направленія, группировки менѣе ранятъ его самолюбіе и даютъ ему большее удовлетвореніе. Изъ

---

1) Адлеръ прекрасно выясняетъ это.

самолюбія человѣкъ дружитъ съ одними людьми и враждуетъ съ другими и опредѣляетъ ихъ реальность и удѣльный вѣсъ въ зависимости отъ того, компенсируютъ ли эти люди его самолюбіе или причиняютъ ему боль. Это заходитъ такъ далеко, что иногда человѣкъ теряетъ вѣру, иногда же дѣлается вѣрующимъ въ соотвѣтствіи съ защитой и компенсаціей самолюбія. Самолюбіе создаетъ свой фантасмагорическій міръ, въ которомъ всѣ реальности смѣщены. А такъ какъ самолюбіе въ большей или меньшей степени свойственно всѣмъ людямъ, — это есть рана первороднаго грѣха, — то всѣ люди въ большей или меньшей степени живутъ въ фантасмагорическомъ мірѣ. Побѣда надъ грѣхомъ эгоцентризма, пріобрѣтеніе духовности, раскрытіе въ себѣ образа и подобія Божьяго есть возвратъ въ реальный міръ, въ бытіе. Всѣ защиты и компенсаціи, которыя при помощи фантазмовъ создаетъ себѣ самолюбіе, не помогаютъ отъ боли, рана продолжаетъ сочиться, стрѣлы со всѣхъ сторонъ пронзаютъ самолюбивое сердце. Радикальнымъ, дѣйствительно исцѣляющимъ можетъ быть лишь путь духовной побѣды надъ самолюбіемъ, т. е. надъ эгоцентризмомъ, и обрѣтеніе теоцентризма, духовно-просвѣтленнаго взгляда на жизнь. Въ религіозной практикѣ этотъ путь экзотерически называется смиреніемъ. Смиреніе въ глубокомъ смыслѣ слова есть не что иное, какъ освобожденіе отъ фантазмовъ, созданныхъ эгоцентризмомъ, раскрытіе души для реальностей. Сколько фантазмовъ и не только въ жизни индивидуальной, но и въ жизни соціальной, исторической создаетъ ressentiment. Ницше очень воспользовался этимъ для объясненія генезиса моральнаго и религіознаго сознанія и даже злоупотребилъ этимъ методомъ. Школа Фрейда, особенно Адлеръ, многое тутъ открыла. Всѣ состоянія, производныя отъ радикальнаго грѣха самолюбія и эгоцентризма, разнообразныя формы ressentiment, честолюбіе, властолюбіе, зависть, ревность, обида — создаютъ свои фантасмагорическіе міры и разрушаютъ реальности. Очень трудно вернуть къ реальностямъ человѣка, допустившаго себя до одержимости завистью, ревностью, жаждой славы и власти. Функція реальности нарушена, что П. Жанэ считаетъ источникомъ сумасшествія. Властолюбецъ на все смотритъ съ точки зрѣнія пріобрѣтенія власти, какъ славолюбецъ съ точки зрѣнія пріобрѣтенія славы. Люди, одержимые завистью и ревностью, — больные люди, для которыхъ реальности Божьяго міра угасаютъ и исчезаютъ, они повсюду видятъ фантазмы, питающіе ихъ чувство зависти и ревности. Они хотѣли бы защититься отъ боли, которую вызываетъ зависть и ревность, но фантазмы лишь усиливаютъ эту боль. Мазохизмъ и садизмъ, терзаніе себя и другихъ, всегда свойственны людямъ, одержимымъ завистью и ревностью, какъ и вообще всѣми формами ressentiments. Потребность тиранить дѣлается самодовлѣющей потребностью. Тиранъ всегда и садистъ

и мазохистъ, онъ и компенсируетъ себя и увеличиваетъ собственную боль. Чувство ressentiment, зависти доходитъ до того, что человѣкъ не только не можетъ вынести большаго богатства, славы, власти, красоты, успѣха другого, но не можетъ вынести, что другой человѣкъ чище, лучше, благороднѣе, жертвеннѣе, не можетъ вынести отблеска святости. И онъ перестаетъ различать реальности и дѣлать оцѣнки, соотвѣтствующія реальностямъ. Благородство душевнаго аристократизма въ томъ, что ему не свойственно ressentiment. Сознаніе міра фантазмовъ всегда есть частичное безуміе. Оно можетъ наступить и вслѣдствіе одержимости какой-нибудь фантасмагорической идеей, на которой человѣкъ помѣшался, и которая нарушила равновѣсіе, гармонію и цѣльность душевнаго міра. Есть раціоналистическое безуміе, folie raisonnante, одержимость раціоналистической идеей, идеей раціоналистической регуляціи міровой жизни. Оно свойственно утопистамъ разныхъ направленій. У Ленина было раціоналистическое безуміе. Міръ фантасмагорическій можетъ быть реализованъ. Утопіи осуществимы. Ошибочно думать, что утопія есть неосуществимое. Безуміе раціонализма въ своемъ осуществленіи опирается на реальныя силы. Но раціоналистическое безуміе и одержимость какой-нибудь утопической идеей производитъ большія разрушенія въ душевной жизни людей. Человѣкъ, стремящійся къ осуществленію какой-нибудь утопической идеи во что бы то ни стало, можетъ быть безкорыстнымъ и руководиться мотивами, которые признаются нравственными,—онъ стремится къ совершенной жизни, но онъ все же эгоцентрикъ и можетъ стать нравственнымъ идіотомъ, потерять различіе между добромъ и зломъ.

Похоть наживы и корысти и похоть сладострастія и половыхъ наслажденій разрушительно дѣйствуютъ на душевную жизнь и создаютъ свои фантазмы, свои міры, въ которыхъ человѣкъ живетъ вмѣсто реальнаго міра Божьяго. Вокругъ похоти наживы, вокругъ самодовлѣющей любви къ деньгамъ создается одинъ изъ самыхъ фантасмагорическихъ міровъ, наиболѣе оторванныхъ отъ міра реальностей, отъ бытія. Такимъ фантасмагорическимъ міромъ является міръ капитализма, міръ банковъ, биржи, бумажныхъ денегъ, чековъ и векселей, рекламъ, конкуренціи и погони за легкой наживой. Міръ финансовый, міръ денежный есть страшная фантасмагорія, наиболѣе отдаленная отъ міра, сотвореннаго Богомъ, и Божій міръ не совершенствующая, не прибавляющая къ нему реальности. Л. Блуа былъ правъ, когда говорилъ, что деньги есть своеобразная мистерія.[1]) И вотъ этотъ фантастическій міръ, живущій по своему закону и не желающій знать закона Божьяго, есть созданіе человѣческой похоти, эгоцентрическихъ страстей, въ которыхъ человѣкъ теряетъ свою

---

[1]) См. замѣчательную книгу Л. Блуа «Le salut par les Juifs».

свободу и образъ Божій. Фантасмагорія всегда есть рабство духа. Совершенно такъ же похоть пола, похоть сладострастія создаетъ свой фантасмагорическій міръ, отрывающій человѣка отъ реальности и порабощающій его. Похоть эта совсѣмъ не есть порожденіе онтологическаго ядра пола, онтологическаго ядра стихійной страсти. Она есть созданіе дурного, злого воображенія, дурной, злой фантазіи, она есть міръ выдуманный, фантасмагорическій, отрицающій реальность Божьяго міра. Похоть сладострастія не есть въ сущности страсть и не знаетъ сладости, это міръ, въ которомъ первичная, онтологическая по своему значенію страсть охлаждена и замѣнена страстями-фантазмами, не знающими утоленія и ввергающими человѣка въ дурную безконечность злого алканія. Похоть вообще по природѣ своей не знаетъ утоленія и удовлетворенія, никакая похоть, ни похоть полового наслажденія, ни похоть наживы и корысти, ни похоть славы и власти, ни болѣе низменная похоть обжорства. Поэтому она вводитъ въ міръ фантасмагорическій, поэтому она есть путь къ небытію. Вся міровая литература свидѣтельствуетъ о фантасмагорическомъ мірѣ, созданномъ похотью пола. Фантазмы пола разрушаютъ любовь, которая принадлежитъ міру реальному, бытію. Власть женщины съ ея любовью къ богатству и роскоши въ современномъ буржуазномъ мірѣ создается этой похотью. Н. Ѳедоровъ вѣрно говоритъ, что капитализмъ съ его фантазмами созданъ въ значительной степени женолюбіемъ, т. е. половой похотью [1]). Мужчина во имя женолюбія вынуждается къ деньголюбію и совершаетъ преступленія, переходитъ въ міръ фантазмовъ. Роскошь очень зависитъ отъ похоти сладострастія, и она есть міръ фантасмагорическій, отличный отъ міра реальной красоты Божьей. Похоть пола есть нарушеніе онтологически здороваго соотношенія между сознаніемъ и безсознательнымъ, въ ней дурное безсознательное отравляетъ сознаніе, а сознаніе, раздвоенное и подверженное фантасмагорической мечтательности, извращаетъ и искажаетъ здоровую стихію безсознательнаго. То, что называется развратомъ, есть продуктъ сознанія, безсознательное само по себѣ не знаетъ разврата. [2]) Фантазмы пораждаются не безсознательнымъ самимъ по себѣ, они всегда уже продуктъ сознанія, сознанія оторвавшагося отъ истоковъ бытія. На днѣ всякаго фантазма, созданнаго похотью, мы находимъ смерть, не вольную смерть, а смерть принужденную. Такова структура бытія. Дурная мечтательность, которая часто представляется невинной, есть зло и создаетъ фантасмагорическій міръ. Это не есть творческая фантазія, это фантазія, истощающая человѣка. Въ то время какъ любовь обращена на личность человѣка, на образъ Божій въ немъ и стремится утвердить ее для вѣчности,

---

1) См. «Философія общаго дѣла».

2) См. цитированныя статьи С. Троицкаго въ «Пути».

похоть знаетъ лишь себя, она эгоцентрична и не видитъ никакой реальности въ мірѣ. Поэтому она есть фантазмъ. Фантазмъ есть все, что не выводитъ человѣка изъ себя къ другому, не преодолѣваетъ эгоцентризма, ищетъ лишь для себя, не хочетъ знать реальностей, не вкоренено въ бытіи. Похоть и фантазмъ не выводятъ человѣка ни къ міру, ни къ другимъ людямъ, ни къ Богу. Въ этомъ проклятіе похоти и фантазма. Поэтому похоть носитъ нетворческій характеръ, и созданіе фантазмовъ не есть творчество, которое всегда есть самопреодолѣніе. Въ нравственной жизни огромную роль играетъ самовнушеніе. И это самовнушеніе можетъ быть добрымъ и злымъ. Есть самовнушеніе, которое есть оплодотвореніе безсознательнаго творческой идеей, а есть самовнушеніе, которое есть отрава безсознательнаго разрушительной похотью и фантазмомъ. Фантазмъ принимаетъ зло за добро.

Совершенно особый міръ фантазмовъ создаютъ страхи. Страхъ мѣшаетъ различенію и воспріятію реальностей. У человѣка, одержимаго какимъ-либо страхомъ, всѣ перспективы жизни мѣняются. У страха глаза велики, говоритъ поговорка. А такъ какъ страхъ въ той или иной степени и въ томъ или иномъ отношеніи свойственъ всѣмъ людямъ, то можно сказать, что человѣкъ въ этомъ грѣшномъ мірѣ вообще невѣрно распознаетъ реальности, и всѣ его перспективы жизни искажены фантазмами. Трусость, которая во всемъ ищетъ поводовъ для страха, всегда создаетъ фантасмагорическій міръ. Парадоксъ тутъ въ томъ, что трусъ, который хочетъ охранить себя отъ опасностей, совсѣмъ какъ будто не заинтересованъ въ томъ, чтобы раскрыть и увидать реальныя опасности въ соотвѣтствующихъ имъ размѣрахъ. Онъ до крайности преувеличиваетъ существующія опасности, выдумываетъ несуществующія, а иногда не замѣчаетъ существующихъ. Трусъ — фантастъ, онъ имѣетъ свой собственный міръ, какъ властолюбецъ и славолюбецъ, какъ корыстолюбецъ и скупецъ, какъ сластолюбецъ и развратникъ. Страхъ и особенно страхъ, переходящій въ трусость, — плохой путь познанія вещей, установки реальностей. Самая высокая форма страха, страхъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, страхъ религіозный очень не благопріятенъ для познанія, для чистаго предметнаго созерцанія, для видѣнія соотношенія реальностей въ мірѣ. И теологія, поскольку она кладетъ въ основу страхъ вѣчныхъ адскихъ мукъ, не можетъ быть очищеннымъ, незаинтересованнымъ познаніемъ и созерцаніемъ. Просвѣтители, борющіеся съ религіей, любятъ объяснять происхожденіе религіи страхами. И въ этомъ, какъ почти во всемъ, есть своя доля истины, но понятая поверхностно, извращенная и соединенная съ ложью. Въ происхожденіи религіозныхъ вѣрованій страхъ имѣлъ свое мѣсто. И потому просвѣтители говорятъ, что религія создаетъ фантасмагорическій міръ, міръ порожденный страхами и вмѣстѣ съ тѣмъ предназначенный избавить отъ страховъ. Въ дѣй-

ствительности дѣло сложнѣе и глубже. Древній страхъ, терзавшій человѣка, безпомощность и покинутость человѣка, исканіе помощи и покровительства, есть смѣшеніе священнаго, трансцендентнаго ужаса передъ тайной бытія, передъ бездной, и страха животнаго, овладѣвшаго грѣшнымъ міромъ, страха въ узкомъ смыслѣ слова. И въ исторіи религіознаго сознанія, вплоть до сознанія христіанскаго, животный и болѣзнено-патологическій страхъ всегда примѣшивается къ страху духовному, который я называю ужасомъ, и искажаетъ чистоту религіозной вѣры. Религіозная вѣра по смыслу своему обращаетъ грѣховнаго человѣка, растерзаннаго міромъ, къ раскрытію реальности и освобождаетъ отъ фантазмовъ, порожденныхъ страхами міра. Но къ ней примѣшиваются свои фантазмы, порожденные страхами. Суевѣріе есть всегда фантазмъ, порожденный страхомъ. И вѣра подъ вліяніемъ страха легко можетъ перейти въ суевѣріе. Мы это видимъ въ народной вѣрѣ, въ народномъ слоѣ христіанства, которому нерѣдко хочетъ подражать слой культурный и стилизовать себя подъ его ладъ. Менѣе всего, конечно, можно признать фантазмами народное миѳотворчество, ибо въ созданіи миѳа всегда есть глубокій реальный элементъ, свидѣтельствующій о творческомъ здоровьи. Фантазмъ же есть порожденіе болѣзни, патологія.

Страхъ болѣзней, мнительность порождаетъ фантасмагорическій міръ. Страхъ болѣзней самъ становится болѣзнью и начинаетъ повсюду видѣть несуществующую опасность заразы, населяетъ міръ бациллами, со всѣхъ сторонъ атакующими человѣка, парализуетъ возможность здраваго воспріятія своего тѣла и нормальнаго къ нему отношенія. Мнительный человѣкъ есть фантастъ и воображаетъ бытіе, какъ источникъ заразы, онъ такой же фантастъ, какъ ревнивецъ, завистникъ или развратникъ. Изъ страха смерти человѣкъ перестаетъ реально воспринимать жизнь и реально къ ней относиться. Онъ всюду видитъ призраки смерти, всюду видитъ то, чего такъ страшится — подстерегающую смерть. Трансцендентный ужасъ передъ тайной смерти не дѣлаетъ человѣка фантастомъ, и не создаетъ фантасмагорическихъ призраковъ. Наоборотъ, онъ свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ воспринимаетъ глубину жизни, не остается на поверхности жизни. Но патологическій, животный страхъ смерти есть грѣховное извращеніе этого ужаса и даже исчезновеніе его. Человѣкъ, одержимый страхомъ смерти, цѣликомъ находится по сю сторону жизни, въ этомъ мірѣ, и не способенъ уже испытывать трансцендентнаго ужаса передъ тайной смерти, онъ слишкомъ поглощенъ своимъ организмомъ, слишкомъ привязанъ къ земной жизни и дрожитъ за нее. И тутъ мы опять встрѣчаемся съ психологическимъ парадоксомъ. Фантазмы, которые создаетъ страхъ, нисколько не освобождаютъ отъ страха. Фантазмы, которые создаетъ ревность, зависть, непомѣрное честолюбіе, половая похоть,

корыстолюбіе и пр., не освобождаютъ человѣка отъ мученія, а увеличиваютъ мученіе. Созданіе фантазмовъ не есть телеологическій процессъ, опредѣляемый цѣлью достиженія какого-либо удовлетворенія, освобожденія отъ страха, счастья и пр. Неудовлетворенность, страданіе, порабощенность всегда только увеличиваются. Это какъ разъ доказываетъ, что невѣрна эвдемонистическая психологія. Созданіе фантазмовъ есть ложный выходъ. Боль, страданіе, смерть, не облегчаются, все дѣлается страшнѣе. Боль, страданіе, смерть болѣе страшны или менѣе страшны человѣку въ зависимости отъ духовнаго состоянія, въ которомъ онъ находится. И вотъ пребываніе въ фантазмахъ дѣлаетъ все максимально страшнымъ. Духовный подъемъ, творчество, служеніе истинѣ или правдѣ дѣлаетъ все менѣе страшнымъ, освобождаетъ. Основное свойство злыхъ фантазмовъ нужно видѣть въ эгоцентрической порабощенности и безвыходности, т. е. состояніяхъ нетворческихъ и недуховныхъ. Созданіе фантасмагорическаго міра есть также ослабленіе и уничтоженіе правдивости, прежде всего правдивости въ отношеніи къ самому себѣ. Это особенно видно въ истерическихъ женщинахъ, которыя всегда живутъ въ фантасмагорическомъ мірѣ и метафизически лживы. Тотъ порокъ, который мы называемъ лицемѣріемъ, а въ слабой степени неискренностью, есть, вѣдь, тоже созданіе фантасмагорическаго міра и пребыванія въ немъ. Лицемѣръ, вполнѣ кристаллизовавшійся, живетъ въ выдуманномъ мірѣ. Онъ уже неправдивъ и неискрененъ не только съ другими людьми, но и съ Богомъ и съ самимъ собой, т. е. утерялъ реальный міръ, утерялъ связь съ бытіемъ. Лицемѣріе не носитъ непремѣнно телеологическаго характера и не опредѣляется исключительно цѣлью достиженія какой-либо выгоды и благополучія. Законченный типъ лицемѣра есть уже безкорыстный фантастъ, который представляетъ другое, не свое лицо, потому что уже утерялъ свое лицо. Фантасмагоричность, порожденная грѣховнымъ страхомъ, есть всегда замыканіе, эгоцентрическое самоутвержденіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ помѣшательство и одержимость, мѣшающія достиженію удовлетворенія, истинной радости, духовному освобожденію личности.

Въ чемъ же источникъ фантазмовъ, какъ понять ихъ происхожденіе? Злые фантазмы, творящіе міръ, непохожій на сотворенный Богомъ, не входятъ въ замыселъ Божьяго міротворенія, не входятъ въ Божью идею о человѣкѣ. Они привходятъ откуда-то со стороны, изъ другого источника. Болѣзнь не отъ Бога, отъ Бога здоровье. Злые фантазмы исходятъ отъ первичнаго ничто и возвращаются въ ничто. Въ человѣкѣ всегда присутствуетъ «ничто». Злые фантазмы идутъ отъ изначальной, добытійственной, меонической свободы, которая въ бытіи стала утверждать духъ небытія. И они означаютъ возвратъ къ небытію, отказъ отъ участія въ Божьемъ міротвореніи. Въ нихъ изначальная сво-

бода теряется и переходитъ въ рабство. Злой, фантасмагорическій міръ есть созданіе небытійственнаго, пустого, адскаго міра безконечнаго алканія. Такъ происходитъ возвратъ въ небытіе, но въ небытіе уже злое. Первичное, домірное ничто не было злымъ. Оно становится злымъ послѣ испытанія свободы въ отношеніи къ Божьему міротворенію, къ Божьему зову участвовать въ этомъ міротвореніи. Но ложно было бы, безбожно и безчеловѣчно до послѣдняго Божьяго суда раздѣлять человѣчество на два лагеря, на людей, живущихъ въ Божьемъ мірѣ, въ бытіи и воспринимающихъ реальности, и на людей, живущихъ въ мірѣ фантасмагорическомъ, въ небытіи и потерявшихъ способность воспринимать реальности. Раздѣленіе это происходитъ въ каждомъ изъ насъ, каждый изъ насъ причастенъ небытію и создаетъ тѣ или иные фантазмы. Христіанское сознаніе не позволяетъ почитать себя пребывающимъ въ правдѣ, а другихъ въ неправдѣ. Никто не воспринимаетъ полноты истины и не живетъ полной правдой, не перешелъ въ чистое бытіе. Злой міръ фантазмовъ происходитъ отъ чувства обиды и претензіи къ Богу и къ Божьему міру. Отъ этого изначальнаго ложнаго чувства обиды рождается зависть, самолюбіе, честолюбіе, властолюбіе, сладострастіе и пр. Чувство же вины освобождаетъ отъ фантазмовъ и возвращаетъ къ реальности, къ бытію.

5. *Любовь и состраданіе.* Теперь мы переходимъ отъ міра фантазмовъ, міра небытія въ міръ любви, т. е. въ міръ бытія. Любовь и есть не что иное, какъ утвержденіе бытія въ его полнотѣ и утвержденіе бытія на вѣчность. Но настоящая любовь есть всегда любовь къ индивидуальному и конкретному. Любить общее и отвлеченное нельзя. Любовь есть всегда любовь къ личности, видѣніе этой личности въ Богѣ и утвержденіе вѣчной жизни этой личности черезъ излучающуюся энергію. Любовь есть творческая жизнь и неизсякающая, свѣтовая и тепловая, радіоактивная энергія. Но подлинный смыслъ и цѣль любви не въ помощи ближнему, не въ добрыхъ дѣлахъ, не въ добродѣтеляхъ, возвышающихъ любящаго, не въ достиженіи путемъ ея совершенства, а въ соединеніи душъ, въ содружествѣ, въ братствѣ. Любовь — двучленна, а не одночленна, она предполагаетъ встрѣчу двухъ, ихъ общеніе и единеніе, образованіе третьяго, дружества и братства. Человѣкъ, дѣлающій доброе дѣло, можетъ себя чувствовать однимъ, совершенствующимся, заслуживающимъ спасенія, и совсѣмъ не чувствовать другого, друга, брата, даже не нуждаться въ немъ. И это значитъ, что любви нѣтъ, нѣтъ смысла любви, нѣтъ того вхожденія въ Царство Божье, которое знаменуетъ собой подлинная любовь соединяющая. Любви безразличной, одинаковой, на всѣхъ направленной безъ всякаго различенія не можетъ существовать. Для этого нужно другое слово — caritas,

charité, милосердіе. Нужно быть ко всѣмъ милосерднымъ, но невозможно всѣхъ любить одинаковой любовью. Такая одинаковая, не знающая личности любовь и есть, то, что Розановъ назвалъ стекляной любовью, и что въ святоотеческой литературѣ иногда называютъ духовной любовью, любовью отвлеченной отъ міра душевнаго, отъ всякой индивидуальности и конкретности. Любовь по существу своему значитъ различеніе и избраніе, она индивидуализируетъ и идетъ отъ личности къ личности. Любовь — персоналистична. Индусское сознаніе не знаетъ любви, потому что не знаетъ личности, потому что исповѣдуетъ метафизику тождества. Для любящаго другой не тождественъ съ нимъ, не есть tat tvam asi. И только потому возможенъ выходъ одного въ другого, возможно общеніе и соединеніе, возможно братство. Въ аскетической христіанской литературѣ значеніе любви принижено и любовь истолковывается антиперсоналистически. Въ концѣ концовъ возможной оказывается только любовь къ Богу, она есть единственная цѣль. Любовь же къ человѣку, къ ближнему и близкому, къ другу и брату по духу отрицается или истолковывается, какъ аскетическія упражненія, способствующія личному спасенію, какъ полезныя для души добрыя дѣла. Личная любовь къ человѣку, къ ближнему, къ твари считается даже опасной для личнаго спасенія и отклоняющей отъ любви къ Богу. Нужно ожесточать сердце свое къ твари и возлюбить одного только Бога [1]). Вотъ почему христіане часто бывали такъ жестокосерды, такъ холодны сердцемъ и черствы во имя добродѣтелей, благопріятныхъ ихъ спасенію. Любовь въ христіанствѣ стала риторической, условной и лицемѣрной. Въ ней не чувствовалось горячаго человѣческаго сердца. И противнѣе всего, что такая стекляная, окаменѣвшая любовь и считалась по преимуществу духовной любовью и противополагалась личной любви, душевной и горячей. Выражается это также въ противоположеніи естественной и сверхъ естественной любви. И оказывалось, что духовная и совершенная любовь, т. е. самая высшая, совсѣмъ на любовь не походитъ, она совершенно безлична, отвлеченна и нечеловѣчна. Обыкновенная душевная симпатія, сочувствіе болѣе походитъ на любовь, чѣмъ эта теологическая добродѣтель, болѣе заключаетъ въ себѣ благостности. Это — самая мучительная проблема христіанской этики. Она свидѣтельствуетъ о томъ, что полнота богочеловѣческой истины не была вмѣщена христіанскимъ человѣчествомъ, что человѣку трудно соединить любовь къ Богу съ любовью къ человѣку, любовь къ Творцу съ любовью къ твари. Лю-

---

1) Объ этомъ можно найти у св. Исаака Сиріанина, св. Іоанна Лѣствичника, св. Максима Исповѣдника, еп. Ѳеофана Затворника. Католическая духовность болѣе допускала лично-человѣческій элементъ въ любви, напр., у св. Франциска Ассизскаго, у св. Франциска Сальскаго и др.

бовь ко всякой твари вообще, любовь къ животнымъ, къ растеніямъ, къ минераламъ, къ землѣ, къ звѣздамъ совсѣмъ не была раскрыта въ христіанской этикѣ. Это есть проблема космической этики, которая должна быть поставлена. Христіанство укрѣпилось и побѣдило черезъ аскетическое отношеніе къ космической жизни, черезъ отталкиваніе отъ природнаго и тварнаго, хотя бы то былъ природный, тварный человѣкъ, и совсѣмъ не выработало этики любви къ космическому, къ тварному, ко всему живому. Даже любовь къ ближнему, къ человѣку, несущему въ себѣ образъ и подобіе Божье, понималась исключительно, какъ путь самоспасенія, какъ аскетическое упражненіе въ добродѣтели. Евангельская заповѣдь не любить «міра», ни того, что «въ мірѣ», понималась, какъ призывъ не любить Божье твореніе, космосъ, человѣчество, но въ дѣйствительности «міръ» обозначалъ лишь грѣховныя страсти. Тутъ болѣе всего необходимо творческое восполненіе христіанской этики. Любовь не можетъ быть лишь путемъ искупленія и спасенія. Любовь есть творчество новой жизни.

Любовь не можетъ быть отвлеченно-духовной, не видящей конкретно-цѣлостную личность, любовь можетъ быть лишь духовно-душевной, основанной на сращеніи духовнаго и душевнаго начала жизни. Духовное начало, отвлеченное и отрѣшенное отъ начала душевнаго и тѣлеснаго, не можетъ породить любви къ живому существу. Любовь есть нисхожденіе, внѣдреніе духовнаго въ душевное и тѣлесное. Духовное начало по существу своему должно быть началомъ просвѣтляющимъ, синтезирующимъ и опредѣляющимъ цѣлостность душевной жизни. Такую же роль оно играетъ и въ любви. Духовное начало всему даетъ смыслъ и связь. Душевная жизнь безъ духовнаго начала распадается на безсвязныя и лишенныя смысла переживанія. Только духовное начало создаетъ личность и даетъ ей устойчивый центръ. Личность создается логосомъ, космосомъ же создается лишь индивидуумъ. Безъ логоса, безъ духовнаго начала личность разлагается. Но синтезирующее духовное начало дѣйствуетъ въ душевной и въ душевно-тѣлесной человѣческой средѣ. Такова же и его роль въ любви. Любовь рождается отъ соединенія духа съ душой. Духъ, отвлеченный отъ души, не пораждаетъ любви. Любовь направлена на конкретную личность, ищетъ соединенія со своимъ близкимъ, роднымъ. Духовная любовь, не знающая души и не соединенная съ душой, отвлеченная, безкровная, безличная любовь не есть любовь и она можетъ быть жестокой, фанатичной, безчеловѣчной. Это есть любовь къ идеѣ, а не къ живому существу. Говорятъ, что это есть любовь къ Богу, которая выше любви къ людямъ. Но Богъ тутъ есть отвлеченная идея, во имя которой приносятъ въ жертву людей. Живой, личный Богъ не требуетъ себѣ человѣческихъ жертвоприношеній, онъ требуетъ, чтобы любовь къ Нему была вмѣстѣ съ тѣмъ и любовью къ людямъ, къ ближнему,

милостью къ твари. Это намъ открывается въ Евангеліи. Но это плохо понимается, плохо примѣняется въ христіанской практикѣ. Христіанство раскрываетъ, конечно, духовную, благодатную любовь въ отличіе отъ любви натуральной. Но это имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ. Это значитъ, что натуральная любовь человѣческая растерзана и нецѣлостна, что къ ней примѣшиваются влеченія и страсти низшаго порядка, которыя искажаютъ любовь и мѣшаютъ видѣть личность и на личность въ ея цѣлости направить чувство. Такъ называемая натуральная любовь бываетъ безсильна, потому что она не цѣлостна, не озарена и не просвѣтлена, извращена эгоцентризмомъ, пронизана влеченіями, противоположными смыслу любви. Она извращена ревностью, приводитъ къ деспотизму и пораждаетъ идолатрію. Такъ называемая духовная любовь означаетъ не истребленіе и не уничтоженіе натуральной любви, а ея преображеніе, просвѣтленіе и укрѣпленіе духовной силой, дающей цѣлостность и смыслъ. Это значитъ, что натуральная любовь должна быть одухотворена, должна имѣть смыслъ, который всегда лежитъ въ духѣ и духовномъ мірѣ, не должна быть безсмысленнымъ влеченіемъ. Натуральное влеченіе обладаетъ способностью растерзывать и даже уничтожать личность и любящаго и любимаго. И только раскрытіе въ любви духовнаго начала можетъ побѣдить это растерзаніе и уничтоженіе натуральной стихіей влеченій. Не одухотворенная, не осмысленная и не просвѣтленная любовь родителей къ дѣтямъ, даже любовь къ друзьямъ, къ близкимъ можетъ нести съ собой разрушеніе личности и жизни, можетъ сѣять сѣмя смерти. Сейчасъ я не говорю о любви мужчины и женщины, легко принимающей демоническія формы. Натуральная любовь, приводящая къ обоготворенію твари, всегда зла по своимъ плодамъ, всегда есть идолопоклонство, которое не даетъ жить тому, кто обоготворяется. Нужно прежде всего любить Бога. Это значитъ, что не должно обожать и обоготворять ничего и никого въ мірѣ, ни людей, близкихъ, родныхъ, царей, ни идей и цѣнностей, ни человѣчества или природы. Смыслъ жизни для человѣка всегда лежитъ въ Богѣ, а не въ мірѣ, въ духовномъ, а не въ природномъ. И отъ Бога человѣкъ получаетъ силу, чтобы любить человѣка и тварь любовью творческой и просвѣтленной, чтобы осуществлять правду въ мірѣ. Первоисточникъ жизни лежитъ не въ человѣкѣ, а въ Богѣ. Любовь опредѣляется не отношеніемъ естественнаго къ сверхъестественному, а отношеніемъ личности къ личности, отношеніемъ личности человѣка въ личности Бога, отношеніемъ одного человѣка къ личности другого человѣка. Но возможна ли любовь къ идеямъ, къ цѣнностямъ, къ истинѣ, къ справедливости, къ красотѣ, къ наукѣ, къ искусству и т. д? Это есть самый трудный вопросъ всего ученія о любви.

Жизнь моя опредѣляется не только любовью къ живымъ су-

ществамъ, она опредѣляется также любовью къ высшимъ цѣнностямъ, къ истинѣ, къ красотѣ, къ правдѣ, и возможенъ конфликтъ одной любви съ другой. И это настолько трагично, что одинаково возмущаетъ и когда жертвуютъ живымъ существомъ во имя любви къ идеѣ, къ истинѣ и правдѣ, и когда жертвуютъ истиной и правдой во имя любви къ живому существу. Все ученіе Платона объ Эросѣ носитъ характеръ отвлеченный — отвлеченія черезъ восхожденіе по ступенямъ отъ міра чувственнаго, гдѣ даны живыя существа, къ міру идейному, гдѣ возможна лишь любовь къ идеѣ, къ истинѣ, къ красотѣ, къ высшему благу. Платонъ предлагаетъ жертвовать любовью къ живому существу, къ личности, во имя любви къ идеямъ, къ добру, къ истинѣ, къ красотѣ. Эросъ платоническій не персоналистиченъ, не знаетъ тайны личности и личной любви, онъ идеалистиченъ. Это была непереходимая граница античнаго, греческаго сознанія. Только христіанство перешло эту границу и открыло тайну личности и личной любви. На почвѣ отвлеченнаго идеализма неразрѣшимъ конфликтъ любви къ живому существу и любви къ идеѣ, любви къ личности и любви къ идеальнымъ цѣнностямъ истины, правды, красоты. Христіанство въ принципѣ разрѣшаетъ его откровеніемъ о Богочеловѣчествѣ и богочеловѣческой любви, о любви къ Богу и любви къ людямъ, хотя трагическій конфликтъ остается и изживается лишь въ опытѣ и творчествѣ. Любовь къ идеямъ, къ цѣнностямъ, къ истинѣ, къ добру, къ красотѣ есть лишь неосознанное и несовершенное выраженіе любви къ Богу, къ божественному. Бога нужно любить больше, чѣмъ ближняго, чѣмъ человѣка, и въ любви къ Богу нужно черпать силы для любви къ человѣку. Во имя любви къ Богу можно пожертвовать любовью къ ближнему, и это можетъ выразиться въ томъ, что въ трагическомъ конфликтѣ человѣкъ поставитъ любовь къ истинѣ и правдѣ выше любви къ ближнему. Но нельзя жертвовать любовью къ ближнему, къ живому существу, къ Божьему творенію во имя совершенно отвлеченныхъ идей справедливости, красоты, истины, человѣчества и пр. Живая Истина, живая Правда, живая Красота можетъ стать выше любви къ ближнему, но не отвлеченная идея истины, правды, красоты. Выше человѣка стоитъ только божественное, но никогда не отвлеченное. Отвлеченная идея Бога тоже ничего не стоитъ. Поэтому невозможно жертвовать любовью къ живымъ существамъ, къ личностямъ во имя любви къ человѣку, къ человѣчеству, какъ отвлеченной идеѣ. Такъ называемая гуманистическая любовь, сложная по своему составу, заключаетъ въ себѣ ложную отвлеченную любовь къ человѣчеству, которая есть идея, а не существо, т. е., любовь къ «дальнему». Гуманистическая любовь, поскольку она знаетъ лишь любовь къ «дальнему» и не знаетъ любви къ «ближнему», есть обманъ и ложь. Не слѣдуетъ жертвовать любовью къ «ближнему» во имя «любви къ «дальнему», т. е., лю-

бовью къ живому человѣку, къ личности во имя любви къ безликому отвлеченному человѣчеству, къ будущему устроенію человѣчества. Единственный «дальній», который становится «ближнимъ», есть живой Богъ, и Онъ требуетъ любви къ «ближнему», соединяя въ богочеловѣческой жизни любовь къ Богу и любовь къ человѣку. И любовь къ цѣнностямъ, къ истинѣ, справедливости, красотѣ должна быть понята, какъ выраженіе въ мірѣ любви къ Богу, къ божественному. Любовь къ такому «дальнему», какъ «сверхчеловѣкъ» Ницше, какъ грядущій коммунистическій строй Маркса, какъ нравственный законъ всѣхъ моралистовъ, какъ отвлеченная справедливость законниковъ, какъ государственность этатистовъ, какъ утопіи совершеннаго соціальнаго строя соціальныхъ революціонеровъ, какъ научная истина «сіентистовъ», какъ красота эстетовъ, какъ отвлеченная ортодоксія религіозныхъ фанатиковъ, есть безбожная и безчеловѣчная любовь. Любовь къ Истинѣ должна быть и любовью къ человѣку и наоборотъ. И отвлеченная любовь къ человѣку не должна быть отрицаніемъ любви къ «ближнему», къ встрѣчающимся въ жизни живымъ существамъ. Эти трагическія противорѣчія изживаются въ опытѣ жизни съ трудомъ и мукой. Невозможно ихъ гладкое и раціональное разрѣшеніе, и тутъ нѣтъ никакихъ общихъ нормъ. Разрѣшеніе предоставлено творческой свободѣ человѣка. Но основной принципъ долженъ быть ясенъ, — это принципъ богочеловѣческой любви, всегда конкретно-личной, а не отвлеченно-безликой. Грѣховная діалектика человѣческихъ чувствъ всегда такъ ужасна, что она способна всѣ чувства, обладающія высшей цѣнностью, превратить въ ложь и зло. Даже самая идея любви можетъ стать ложью и зломъ и порождать великіе несчастья. Во имя любви творятъ много зла — и во имя любви къ Богу и во имя любви къ человѣку, и во имя любви къ добру и къ идеѣ, особенно во имя любви къ добру и къ идеѣ. Когда любовь къ добру и къ идеѣ стала фанатической и отвлеченной, все погибло, кромѣ зла ничего не будетъ. Любовь къ Богу должна быть безконечной, но когда она превращается въ любовь къ отвлеченной идеѣ Бога, то она истребительна въ своихъ послѣдствіяхъ. Любовь къ человѣку не должна имѣть границъ, но когда она превращается въ отвлеченную любовь къ идеѣ человѣка или человѣчества, дѣлается идолопоклонничествомъ, то она истребительна и зла. Алканіе истины и правды заслуживаетъ блаженства, но когда истина и правда превращаются въ отвлеченную идею, враждебную всѣму живому, личному и конкретному, то послѣдствія этого бываютъ истребительны и злы. Нельзя любить въ человѣческой личности только божественное, только истину, добро или красоту въ ней, т.-е., цѣнностное содержаніе, нужно любить и человѣческое, нужно любить ни за что, любить и миловать само это живое существо. И вмѣстѣ съ тѣмъ, человѣческая личность потому только и существуетъ, что въ

ней есть цѣнностное содержаніе, что въ ней есть божественное, что она есть образъ Божій въ человѣкѣ. Любовь есть любовь къ образу Божьему въ человѣкѣ, но во всякомъ человѣкѣ есть образъ Божій, въ самомъ падшемъ и грѣховномъ. И любовь къ образу Божьему въ человѣкѣ есть любовь не только къ божественному, но и къ человѣческому. Нужно любить не только Бога въ человѣкѣ, но и человѣка въ Богѣ.

Состраданіе или жалость тѣмъ отличается отъ любви, что предполагаетъ страданіе. Это не обязательно для любви. Состраданіе есть соединеніе въ страданіи, любовь же можетъ быть соединеніемъ въ радости и блаженствѣ. Я уже опредѣлилъ состраданіе, какъ соединеніе со страдающею тварью въ ея богооставленности, любовь же, какъ соединеніе съ тварью въ Богѣ-Творцѣ. Одно время въ модѣ было отрицать состраданіе и противополагать ему любовь. Это, вѣроятно, пошло отъ Ницше. Состраданіе цѣликомъ было отнесено къ буддизму и вытѣснено изъ христіанства. Но это огромное нравственное заблужденіе. Хотя любовь въ христіанствѣ и не исчерпывается состраданіемъ и имѣетъ болѣе высокія ступени, но состраданіе не можетъ быть исключено изъ христіанской любви. Болѣе того, этика безъ него невозможна. Въ мірѣ падшемъ и грѣховномъ состраданіе болѣе всего свидѣтельствуетъ о существованіи другого міра и памяти о немъ. И именно новая этика должна положить состраданіе однимъ изъ краеугольныхъ своихъ камней, наряду со свободой и творчествомъ. Способность къ состраданію возросла въ мірѣ наряду съ новыми формами жестокости и безжалостности. Строй капиталистическій есть самый безжалостный строй. Въ мірѣ не происходитъ прогрессивнаго наростанія добра, въ немъ наростаетъ и новое добро и новое зло. Такъ и съ состраданіемъ и жестокостью. Появилось новое чувство жалости ко всякой твари. Космическое чувство жалости было болѣе свойственно Востоку, Индіи, чѣмъ христіанской Европѣ. Но тамъ оно не было связано съ личностью, было имперсоналистично. Вообще космическое начало въ этикѣ обычно сочеталось съ имперсонализмомъ, что есть несомнѣнное заблужденіе, ибо личность не есть исключительное достояніе человѣческаго міра, но всякое бытіе есть бытіе личное, хотя бы въ низшей іерархической ступени. Боль связана съ личностью. Въ христіанскомъ сознаніи до сихъ поръ не было выработано этическаго отношенія къ животнымъ, да и вообще къ природѣ. Христіанское сознаніе слишкомъ отталкивалось отъ природы въ своихъ нравственныхъ настроеніяхъ. Между тѣмъ какъ выраженіе глазъ страдающихъ и безпомощныхъ животныхъ даетъ намъ нравственный и метафизическій опытъ необычайной глубины, опытъ о паденіи міра и богооставленности твари, участь которой каждый изъ насъ раздѣляетъ. Выраженіе глазъ самыхъ пошлыхъ и поверхностныхъ людей въ минуту страданія и боли дѣлается глубокимъ и свидѣтель-

ствуетъ о глубинѣ жизни. Страданіе говоритъ не только о богооставленности, но и о глубинѣ бытія. Если бы въ мірѣ падшемъ и грѣховномъ не было страданія, то онъ окончательно былъ бы оторванъ отъ бытія. Глубина бытія въ паденіи и грѣхѣ проявляется, какъ страданіе и боль. Въ страданіи раскрывается тайна бытія. Отсюда двойственное отношеніе христіанства къ страданію, о чемъ было уже говорено. Страданіе есть послѣдствіе грѣха, знакъ грѣха и вмѣстѣ съ тѣмъ искупленіе грѣха и освобожденіе отъ него. Въ этомъ смыслѣ крестныхъ страданій Христа. Такова всякая идея страждущаго бога. Отсюда вытекаетъ и сложное отношеніе къ страданію. Сострадать страждущему, жалѣть, миловать есть абсолютная нравственная правда. Помочь страждущему, бѣдному, больному, заключенному въ тюрьмѣ есть абсолютный нравственный императивъ. Но страданіе есть знакъ грѣха и можетъ принести съ собою избавленіе. Отсюда чудовищно было бы сдѣлать выводъ, что не нужно сочувствовать и помогать страдающему и что лучше было бы увеличить количество страданій. Это есть лицемѣріе тѣхъ, которые не хотятъ помогать и сострадать ближнему, которые никому и ничему на свѣтѣ не сочувствуютъ. Не дай Богъ походить на утѣшителей Іова, которые, вмѣсто того, чтобы сочувствовать, помогать и сострадать Іову, обличали его грѣхи, какъ предполагаемый источникъ его страданій. Они были осуждены Богомъ, а боровшійся съ Богомъ Іовъ оправданъ.

Страданіе бываетъ двоякое — страданіе къ жизни и страданіе къ смерти, возвышающее и очищающее страданія и страданіе унижающее и раздавливающее. И состраданіе должно прежде всего стремиться къ освобожденію твари отъ страданія унижающаго и раздавливающаго и помогать возвышающимъ и очищающимъ послѣдствіямъ страданій. Только лицемѣры и ханжи хотятъ увеличить количество страданій бижняго для его возвышенія и очищенія. Это нечеловѣческое, безчеловѣчное дѣло. Человѣческое дѣло сочувствовать и помогать страдающему, хотя бы это было страданіе преступника и величайшаго грѣшника. Всѣ, вѣдь, мы преступники и грѣшники. Ужасно то, что страдающій нерѣдко самъ пользуется страданіемъ для эксплоатаціи и истязаній другихъ людей. Нужно помочь нести крестъ страданія, нужно помочь раскрытію смысла креста, не взваливать на ближняго тяжкій крестъ яко бы для его духовнаго спасенія. Нравственный паѳосъ наказанія за преступленіе, какъ налаганія креста и страданія, ведущихъ къ исправленію и очищенію, есть ложный паѳосъ, къ которому всегда примѣшивается доля лицемѣрія и ханжества. Принципъ жестокости въ наказаніи, т. е. квалифизированнаго причиненія страданія, принадлежитъ прошлому и сейчасъ является или пережиткомъ или проявляется въ формѣ террора. Грѣхъ имѣетъ неотвратимыя послѣдствія, зло должно быть

подвергнуто огню, преступленіе влечетъ за собой имманентную кару. Такова структура бытія. Но тѣ, которые являются орудіемъ обнаруженія неотвратимыхъ послѣдствій грѣха, кто ввергаетъ въ огонь зло и караетъ преступленіе, совсѣмъ не являются носителями высшаго добра и сплошь и рядомъ сами являются такими же грѣшными, злыми, и преступными. Носителями высшаго добра являются сострадающіе, помогающіе, посѣщающіе заключенныхъ къ тюрьмѣ, освобождающіе отъ казней, совершающіе чудеса. Орудіями насильственнаго истребленія зла обыкновенно являются злые же — зло поѣдаетъ зло. Таковъ фатумъ падшаго міра. Это явленіе можно наблюдать въ смѣнахъ реакцій и революцій, революцій и контръ-революцій. Въ мірѣ нарождается новая мораль состраданія къ человѣку, къ животному, ко всякой твари, ко всему, кто испытываетъ боль. Это есть огромное духовное завоеваніе. Но и тутъ, какъ всегда, обнаруживается двойственность. Современный цивилизованный человѣкъ не выноситъ жестокости, страданій и боли и жалостливѣе людей прошлыхъ эпохъ не только потому, что нравственно и духовно выше людей прошлыхъ эпохъ. Онъ самъ началъ больше бояться боли и страданія, сталъ болѣе изнѣженнымъ, менѣе мужественнымъ и безстрашнымъ, менѣе выносливымъ, т. е., духовно ослабѣлъ. Это есть обратная сторона возростанія состраданія и жалости, ослабленія жестокости. Потрясающая сострадательность и жалость обнаружилась въ русской литературѣ и мысли. И она имѣетъ огромное значеніе въ исторіи нравственнаго сознанія человѣчества. Миссіей русскаго творчества и мысли было обнаруженіе исключительнаго человѣколюбія, состраданія и жалости. Именно русскіе на духовныхъ вершинахъ своихъ не могли вынести счастья при несчастьи другихъ. Изоляція и самодовольство индивидуумовъ, семействъ, профессій, классовъ, націй чуждо русскому нравственному сознанію, и въ этомъ раскрывается русское этическое призваніе. Именно русское этическое сознаніе ставитъ любовь и состраданіе къ человѣку выше любви къ государству, къ націи, къ отвлеченной морали, къ семьѣ, къ наукѣ, къ цивилизаціи и пр. Но жалость и состраданіе имѣютъ свои предѣлы, за которыми они могутъ порождать зло. Человѣкъ принужденъ дѣлать выборъ, въ выборѣ же всегда есть жестокость. Иногда человѣкъ долженъ преодолѣвать состраданіе, дѣйствовать безжалостно, причинять страданіе, чтобы избѣжать большаго страданія въ мірѣ. Сострадательность и жалостливость не должны означать размягченности и потери мужества. Нравственное значеніе имѣетъ мужественное состраданіе. Ненависть есть начало противоположное любви. Гнѣвъ же можетъ быть любовью, проявленной въ темной и страстной стихіи, но обманъ гнѣва въ томъ, что онъ даетъ часто иллюзорное ощущеніе силы, могущества.

6. *О государствѣ, революціи и войнѣ.* Въ задачу моей книги не входитъ разсмотреніе государства по существу. Меня будетъ интересовать только вопросъ объ этическомъ отношеніи къ государству и объ этической природѣ самого государства. Это есть также вопросъ объ отношеніи государства къ свободѣ, государства къ человѣческой личности. Государство по своему происхожденію, сущности и цѣли совсѣмъ не дышитъ и не движется ни паѳосомъ свободы, ни паѳосомъ добра, ни паѳосомъ человѣческой личности, хотя оно имѣетъ отношеніе и къ свободѣ и къ добру и къ личности. Государство есть прежде всего организаторъ природнаго хаоса, оно движется паѳосомъ порядка, силы, мощи, экспансіи, образованія большихъ историческихъ тѣлъ. Принудительно поддерживая минимумъ добра и справедливости, государство никогда не дѣлаетъ этого изъ любви къ добру и изъ доброты, доброта чужда государству, оно дѣлаетъ это потому, что безъ минимума добра и справедливости наступитъ хаосъ и грозитъ распаденіе историческихъ тѣлъ, государство не можетъ быть сильнымъ и устойчивымъ. Но государство есть прежде всего сила и оно любитъ силу болѣе, чѣмъ право, чѣмъ справедливость, чѣмъ добро. Возрастаніе силы есть рокъ государствъ, есть демоническое въ нихъ начало. Оно влечетъ государства къ завоеваніямъ, къ расширенію и къ процвѣтанію, но можетъ привести ихъ къ гибели. Въ конфликтѣ реальной силы и идеальнаго права государство всегда рѣшаетъ: реальная сила. И оно выражаетъ собой соотношеніе реальныхъ силъ [1]). Никакой идеальной формы государства быть не можетъ, всѣ утопіи совершеннаго государства порочны въ корнѣ. Возможны лишь относительныя улучшенія. И они связаны обыкновенно съ тѣмъ, что государству ставятся границы. Государство въ своей демонической волѣ къ могуществу всегда стремится перейти свои границы и стать абсолютной монархіей, абсолютной демократіей, абсолютнымъ коммунизмомъ. Античный, греко-римскій міръ не зналъ абсолютныхъ границъ государства-города, государство было для него абсолютнымъ. Границы эти установлены христіанствомъ, христіанскимъ освобожденіемъ отъ власти міра. Душа человѣческая стоитъ дороже царствъ міра, дороже государства. Христіанство внесло дуализмъ, который въ новое время пытались преодолѣть въ сторону господства государства, но который принципіально непреодолимъ. Государство принадлежитъ грѣховному міру, и оно ни въ чемъ не походитъ на Царство Божье, гдѣ все по иному. Государство двойственно, оно и борется съ послѣдствіями грѣха, ставя внѣшніе предѣлы проявленію злой воли, и само заражено грѣхомъ и отражаетъ собой грѣховность. Величайшимъ со-

---

1) Въ рѣчи Лассаля «О конституціи» есть очень большая доля истины.

блазномъ въ исторіи церкви и христіанства были попытки придать царству кесаря, государству священный, теократическій характеръ. Соблазнъ этотъ идетъ отъ Константина Великаго, и нынѣ связанная съ нимъ эпоха кончилась. Священныя, теократическія, христіанскія монархіи, императорскія и папскія были чудовищнымъ смѣшеніемъ царства кесаря и Царства Божьяго, въ которомъ всегда получало преобладаніе царство кесаря. Священному государству, священной власти монарха приписывалось руководство человѣческими душами и забота о ихъ спасеніи, т. е. на царство кесаря возлагалась задача, принадлежащая исключительно церкви.

Отношенія между церковью и государствомъ складываются парадоксально, ибо одинаково можно сказать, что государство есть часть церкви, и что церковь есть часть государства. Мистическая, духовная церковь есть охристовленный космосъ, охристовленная и облагодатствованная душа міра, и государство есть лишь ея подчиненная часть, какъ и все, часть наименѣе охристовленная и облагодатствованная, наиболѣе находящаяся во власти грѣха, и, слѣдовательно, закона. Но исторически, соціально, въ планѣ эмпирическомъ и бытовомъ церковь оказывается частью государства и подчинена его закону, имъ покровительствуется или утѣсняется. И въ этомъ историческій трагизмъ жизни церкви. Церковь, какъ соціальная обыденность, связана съ государствомъ и зависитъ отъ него. Государство есть сфера соціальной обыденности, въ которую прорывается демоническая воля къ могуществу. Демократическое государство есть въ такой же мѣрѣ царство кесаря, какъ и государство монархическое. И придавать абсолютное и священное значеніе демократіи есть такая же ложь, какъ придавать это значеніе монархіи. Государство имѣетъ положительную миссію въ грѣховномъ, природномъ мірѣ. Начальствующій носитъ мечъ не напрасно, т. е. власть нужна въ грѣховномъ, падшемъ мірѣ. Но государство частью эту миссію исполняетъ, даже самое плохое государство, частью же искажаетъ, извращаетъ эту миссію самодовлѣющей волей къ власти и къ тираніи, склонностью къ нарушенію своихъ границъ. Государство подвержено страстямъ, страсти властолюбія и тиранства, страсти къ могуществу, и при томъ государство во всѣхъ формахъ. Властолюбіе и тиранство, неуваженіе къ человѣческой личности и свободѣ, можетъ проявляться въ государствѣ демократическомъ въ той же степени, какъ и въ государствѣ монархическомъ, а въ государствѣ коммунистическомъ оно достигаетъ высочайшей степени. Государство не можетъ быть священнымъ и абсолютнымъ, не можетъ нимало походить на Царство Божье, потому что оно всегда основано на принудительномъ властвованіи человѣка надъ человѣкомъ. Принципъ же властвованія человѣка надъ человѣкомъ есть порожденіе грѣха и Царству Божьему не принад-

лежитъ. Царство Божье не знаетъ отношеній властвованія, оно знаетъ лишь отношенія любви. Государство стоитъ подъ знакомъ закона, а не благодати. Правда, въ государствѣ обнаруживается не только законъ, но и человѣческое творчество. Но творчество это безблагодатно и не означаетъ вхожденія въ Царство Божье. Идеальнаго, совершеннаго государства не можетъ быть, ибо всякое государство будетъ властью человѣка надъ человѣкомъ. Идеальная же совершенная жизнь есть конецъ власти человѣка надъ человѣкомъ, вообще всякой принуждающей власти, даже власти Божьей, ибо и Богъ лишь для грѣшнаго міра можетъ представляться властью. Въ анархизмѣ есть доля правды. Анархизмъ совершенно не примѣнимъ къ нашему грѣшному міру, который подлежитъ закону, и анархическая утопія есть ложь и прельщеніе. Но совершенную жизнь, Царство Божье можно мыслить лишь анархически, что и есть апофатическое мышленіе о Царствѣ Божьемъ, единственное истинное, въ которомъ устраняется всякое сходство съ царствомъ кесаря, съ царствомъ этого міра и достигается отрѣшенность. Неправда, несвященность государственной власти въ томъ, что власть всегда деморализуетъ, расковываетъ страсти и даетъ волю накопившимся безсознательнымъ инстинктамъ. Этически власть должна быть признана обязанностью и тяготой, а не правомъ и притязаніемъ. Похоть власти такъ же грѣховна, какъ и всякая похоть. Бѣда въ томъ, что всякая власть разжигаетъ похоть и нужна необычайная нравственная и духовная высота, чтобы обладающій властью не имѣлъ похоти власти. Власть принадлежитъ той соціальной обыденности, въ которой рѣдко встрѣчается нравственная и духовная высота. Въ явленіяхъ власти невозможно видѣть теофаніи. И человѣкъ не долженъ выносить тираніи.

Есть два истинныхъ этическихъ начала: или любовь и благодатное преображеніе жизни или свобода и охраняющее свободу и право. Государство не есть благодатное царство любви и лишь отчасти связано со свободой и правомъ, имѣя вѣчную тенденцію къ ихъ нарушенію. Основная этическая проблема государства есть проблема отношенія государства и личности. И тутъ болѣе всего обнаруживается несвященный и неблагодатный характеръ государства, его нехристіанское происхожденіе и нехристіанская сущность. Конкретной, неповторимой индивидуальности и личности государство не знаетъ и не хочетъ знать, для него закрытъ внутренній міръ личности и ея судьба. Это — непереходимая граница государства. Государство не знаетъ тайны индивидуальнаго, оно знаетъ лишь общее и отвлеченное. И личность для него есть общее. Это есть свойство соціальной обыденности. Государство еще можетъ признать отвлеченное субъективное право человѣка и гражданина, да и то неохотно, но никогда не признаетъ индивидуальныхъ, неповтори-

мыхъ, единичныхъ, качественно своеобразныхъ правъ отдѣльной человѣческой личности съ ея индивидуальной судьбой. Этого невозможно и требовать отъ государства. Личная судьба не интересуетъ государство и не можетъ быть имъ замѣчена. Между личностью и государствомъ существуетъ вѣковая борьба, трагическій конфликтъ, и эти отношенія этически представляютъ непреодолимую парадоксію. Личность не можетъ жить безъ государства, она признаетъ его нѣкоторой цѣнностью и готова дѣйствовать въ немъ, неся жертвы. И вмѣстѣ съ тѣмъ личность возстаетъ противъ «холоднаго чудовища», которое давитъ всякое личное существованіе. Кругъ бытія личности и кругъ бытія государства, никогда не совпадаютъ, а лишь соприкасаются въ небольшомъ отрѣзкѣ. Цѣнность личности іерархически есть болѣе высокая цѣнность, чѣмъ цѣнность государства, — личность принадлежитъ вѣчности, государство же времени, личность несетъ въ себѣ образъ и подобіе Божье, государство же этого образа и подобія не имѣетъ, личность идетъ къ Царству Божьему и можетъ войти въ него, государство же никогда въ Царство Божье не войдетъ. Въ соціальной обыденности нашего грѣховнаго міра государство, его сила и слава, можетъ оказываться сверхличной цѣнностью, вдохновляющей личность на подвиги. Но этически христіанскій персонализмъ всегда оказывается верховнымъ принципомъ, который совершаетъ судъ надъ государствомъ. Всѣ формы государства, всѣ формы властвованія относительны и преходящи, ни одной формы нельзя абсолютизировать и придавать ей священное значеніе. Единственный принципъ въ государствѣ, который связанъ съ абсолютной правдой, есть принципъ субъективныхъ правъ человѣческой личности, свободы духа, свободы совѣсти, свободы мысли и слова, которой и монархія. и демократія, и всѣ формы государства имѣютъ тенденцію нарушать. Наиболѣе враждебны и опасны для свободы человѣческой личности, для свободы духа всѣ монистическія формы государствъ, отъ монархическихъ до соціалистическихъ, и наименьшее зло представляютъ формы смѣшанныя и плюралистическія, менѣе склонныя къ тираніи. Личность, свободная общественная кооперація и государство должны свободно взаимодѣйствовать и ограничивать другъ друга. Соціологически личность и общество коррелятивны, нельзя мыслить личность внѣ общества, и общество предполагаетъ существованіе личности. Общество есть нѣкая реальность, оно не есть сумма личностей [1]). Общество имѣетъ онтологическое ядро, котораго не имѣетъ государство, и Царство Божье есть общество, реально-онтологическое общеніе личностей. Въ іерархіи духовныхъ цѣнностей пер-

---

[1]) См. много цѣнныхъ мыслей у Зиммеля «Soziologie». Но соціологія Зиммеля не имѣетъ онтологическихъ основъ.

вое мѣсто принадлежитъ личности, второе мѣсто обществу и лишь третье мѣсто государству. Но въ мірѣ соціальной обыденности, въ мірѣ грѣховномъ цѣнность низшая пріобрѣтаетъ наибольшую силу, цѣнность же высшая наименьшую. Наибольшей силой обладаетъ государство, затѣмъ слѣдуетъ общество и наименьшей силой обладаетъ наибольшая цѣнность личности. Свобода духа есть цѣнность верховная, но она не обладаетъ верховной силой въ мірѣ соціальной обыденности. Этотъ трагическій конфликтъ цѣнностей неразрѣшимъ въ грѣховномъ мірѣ, гдѣ сила и цѣнность не совпадаютъ, гдѣ количество цѣннѣе качества. Этически нужно стремиться къ такому строю жизни, въ которомъ принципъ личный, общественный и государственный взаимодѣйствуютъ и ограничиваютъ другъ друга, давая личности максимальную свободу творческой духовной жизни. Есть несоизмѣримость между безконечной духовной жизнью, раскрывающейся въ глубинѣ личности, и государствомъ, для котораго безконечность духа непроницаема. Но безконечная духовная жизнь личности не можетъ быть понята индивидуалистически, она есть также жизнь въ обществѣ, въ соборности, т. е., метафизически соціальна, т. е., вростаетъ въ Царство Божье. Личность живетъ въ духовномъ обществѣ, т. е., въ церкви. Съ этической точки зрѣнія этатизмъ, т. е., признаніе верховности и абсолютности государства, есть ложный и безнравственный принципъ, такъ же какъ и коммунизмъ, окончательно обобществляющій человѣка и отрицающій личность.

Этическая проблема государства особенно обостряется во время войны. Государство пораждаетъ войны, держится военной силой и не хочетъ знать высшаго нравственнаго трибунала, предупреждающаго войны. Во имя своего охраненія, своего расширенія, своего могущества государство считаетъ все дозволеннымъ. И совершенно оказывается невозможнымъ примѣнять къ государству, какъ къ нравственному субъекту, ту мораль, которая примѣняется къ отдѣльной личности. То, что въ отдѣльной личности почитается злымъ, безнравственнымъ и заслуживающимъ осужденія, въ государствѣ почитается не только дозволеннымъ, но высокимъ и доблестнымъ. Отъ государства, повидимому, невозможно требовать исполненія заповѣдей Моисея, онѣ примѣнимы лишь къ личности. Человѣческой личности запрещено убивать, и убійство почитается великимъ грѣхомъ. Но эта же человѣческая личность, если она дѣйствуетъ, какъ государство, какъ его органъ, не только можетъ убивать, но даже должна убивать, и это не только не считается грѣхомъ, но считается долгомъ. Такимъ образомъ создается очень сложный и мучительный конфликтъ для человѣческой совѣсти. Человѣкъ совершаетъ нравственные акты въ качествѣ двухъ различныхъ субъектовъ — въ качествѣ личности и въ качествѣ государства, т. е.

въ качествѣ судьи, воина и пр. Личность живетъ въ сверхличныхъ соціальныхъ цѣлостяхъ, въ семьѣ, въ корпораціи, въ классѣ, въ націи и прежде всего въ государствѣ. Ея жизнь внѣдрена въ очень сложную іерархію цѣнностей. И личность не можетъ совершать чистыхъ нравственныхъ актовъ такъ, какъ будто бы она стояла одна передъ абсолютнымъ добромъ. Она дѣйствуетъ въ мірѣ, въ темной грѣховной средѣ, и всѣ ея нравственныя оцѣнки и дѣйствія усложнены многообразіемъ и относительностью міровой жизни и представляютъ затрудненія для совѣсти. Прямолинейный абсолютизмъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ и дѣйствіяхъ ложенъ уже потому, что онъ забываетъ о существованіи міровой среды, въ которой находится человѣкъ, онъ хотѣлъ бы дѣйствовать такъ, какъ будто существуетъ только нравственный законъ и норма, но не существуетъ міра. Отрицать войну съ точки зрѣнія нравственнаго абсолютизма очень легко, и мучительная проблема этимъ совсѣмъ не рѣшается, а просто снимается съ совѣсти. Война есть великое зло. Таково безспорное положеніе этики и особенно этики христіанской. Желательно и должно достигнуть такого состоянія міра, при которомъ война будетъ невозможна. Но конкретный и мучительный вопросъ объ отношеніи къ войнѣ этимъ не рѣшается. Съ абсолютной, нормативной точки зрѣнія война есть зло, но съ относительной точки зрѣнія она можетъ быть зломъ наименьшимъ и даже благомъ, вслѣдствіе того, что абсолютныя нравственныя начала дѣйствуютъ въ темной и грѣховной средѣ міра. Основной этическій парадоксъ въ томъ, что различеніе добра и зла, т. е. самое возникновеніе нашего добра связано съ грѣхопаденіемъ, а въ мірѣ грѣховномъ и падшемъ никогда въ чистомъ видѣ не дѣйствуетъ добро. Чистое и абсолютное добро можетъ быть явлено лишь въ томъ мірѣ, который будетъ по ту сторону добра и зла. Но тогда царство добра превращается въ Царство Божье, которое есть сверхдобро. Поэтому прямолинейный нравственный абсолютизмъ неуловимъ, для него нельзя найти мѣста, онъ неумѣстенъ ни въ грѣховномъ мірѣ, ни въ Царствѣ Божьемъ. Это обнаруживается и въ отношеніи къ войнѣ. Война есть порожденіе грѣха и она возможна лишь въ грѣховномъ мірѣ. Но въ тьмѣ грѣховнаго міра въ ней можетъ обнаружиться и свѣтъ, она можетъ быть источникомъ доблести и благородства. Въ прошлой исторіи человѣчества война бывала обнаруженіемъ хаоса, но бывала и борьбой противъ хаоса и преодолѣніемъ хаоса, источникомъ образованія большихъ историческихъ тѣлъ съ великими культурами. Она бывала источникомъ озвѣренія и разнузданія низкихъ инстинктовъ, но бывала и источникомъ высокихъ добродѣтелей мужества, чести, вѣрности, рыцарства, благородства.

Поэтому война очень сложное нравственное явленіе. Личной совѣстью она можетъ быть принята лишь трагически, какъ принятіе на себя грѣха и вины, но грѣха и вины, которые въ извѣстныхъ условіяхъ міровой среды ставятъ человѣка выше, чѣмъ легкое сбрасываніе съ себя этой вины и грѣха. Личная совѣсть всегда стоитъ передъ столкновеніемъ разнаго порядка цѣнностей, и всегда рѣшеніе влечетъ за собой жертву какой-либо цѣнностью. Это происходитъ въ особенно острой формѣ, когда совѣсть стоитъ передъ проблемой войны. Защита родины, защита величайшихъ духовныхъ и культурныхъ цѣнностей своего народа можетъ самую войну сдѣлать цѣнностью, во имя которой жертвуютъ другими цѣнностями. Воля, опредѣляемая нравственной совѣстью, не можетъ совершать чистыхъ и абсолютныхъ нравственныхъ актовъ потому, что она стоитъ передъ противодѣйствующей злой волей въ мірѣ. Нравственный актъ былъ бы чистымъ и абсолютнымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы въ мірѣ не было злой воли, и ему навстрѣчу шли столь же чистые и абсолютные нравственные акты. Но грѣховной міръ есть арена борьбы и столкновенія взаимодѣйствующихъ воль, поэтому въ извѣстномъ смыслѣ міръ есть война [1]).

Въ проблемѣ войны нужно различать двѣ совершенно разныя стороны. Есть два вопроса: вопросъ о предупрежденіи войны, о борьбѣ за духовный и соціальный строй жизни, при которомъ война будетъ невозможной, и вопросъ объ отношеніи личности къ войнѣ, когда она уже началась и стала рокомъ. Проблема еще усложняется тѣмъ, что въ разные историческіе періоды она по разному ставится. Есть эпохи, когда война еще имѣетъ смыслъ и оправданіе. Поэтому отвѣтъ этики на мучительные вопросы совѣсти о войнѣ сложенъ. Война въ прошломъ имѣла смыслъ и оправданіе, хотя бывали нерѣдко войны безсмысленныя и не справедливыя. Но послѣ ужаса міровой войны мы вступаемъ въ эпоху, когда война теряетъ смыслъ и оправданіе, когда борьба противъ возможности новыхъ войнъ дѣлается великой этической задачей. Этика принуждена дать двойной отвѣтъ на вопрошаніе о войнѣ: должно стремиться всѣми силами къ предупрежденію войны, къ укрѣпленію нравственнаго сознанія, неблагопріятнаго для войнъ и осуждающаго ихъ, къ созданію соціальныхъ условій, не вызывающихъ необходимости войнъ, но когда война началась, и ея уже нельзя остановить, личность не можетъ сбрасывать съ себя ея бремя, выйти изъ общей отвѣтственности, изъ круговой поруки, она должна принять на себя вину войны во имя высшихъ цѣлей, но изживать ее трагически, какъ ужасъ и рокъ. Война есть рокъ и потому она отталкиваетъ

---

[1]) Извѣстна апологія войны, написанная Прудономъ.

христіанскую совѣсть, которая сопротивляется року. Война есть кара. И ее нужно принять просвѣтленно, какъ всѣ испытанія жизни. Такъ человѣкъ долженъ христіански-просвѣтленно, съ духовнымъ смиреніемъ пережить смерть близкаго человѣка, но онъ же долженъ былъ все сдѣлать, чтобы смерть эта не наступила. Смыслъ же войны, какъ и всѣхъ большихъ историческихъ событій, обычно бываетъ совсѣмъ не тотъ, какой вкладываютъ въ него активные дѣятели этихъ событій. Послѣдняя міровая война имѣетъ свой смыслъ, но онъ, конечно не въ томъ, въ чемъ его видѣли борющіяся стороны. Она означаетъ конецъ цѣлой исторической эпохи и начало новой.

Войны пораждаются сложнымъ взаимодѣйствіемъ причинъ, и не малую роль въ ихъ возникновеніи играютъ причины экономическія. Но эмоціонально, аффективно онѣ прежде всего связаны съ національными страстями. Войны объявляются и ведутся государствами, властью, и власть государственная не спрашиваетъ разрѣшенія народовъ на веденіе войны. Но за государствомъ скрыта нація, національные интересы, столкновенія, національная любовь и ненависть. Національность есть, безспорно, цѣнность высшая, чѣмъ государство, которое имѣетъ лишь функціональное значеніе. Государство лишь служитъ образованію націи, ея защитѣ и развитію. Но цѣнность національная, какъ и всѣ цѣнности, можетъ извращаться и претендовать на верховное и абсолютное значеніе. Тогда націонализмъ, эгоцентрическій и ненавистническій ко всѣмъ національностямъ кромѣ своей, стремится подчинить себѣ всѣ цѣнности. Болѣзнью націонализма страдаютъ всѣ народы, и она является эмоціональнымъ источникомъ войнъ. Этика должна признать цѣнность національности и вмѣстѣ съ тѣмъ осудить націонализмъ, который есть такая же ложь, какъ этатизмъ, какъ клерикализмъ, какъ сіентизмъ, какъ морализмъ, какъ эстетство. Все это формы идолатріи. Націонализму противостоитъ другая ложь — ложь интернаціонализма. Національность, какъ положительная цѣнность, іерархически входитъ въ конкретное единство человѣчества, обнимающее все многообразіе національностей. Можетъ ли побѣдить ужасъ и зло войны анемичная проповѣдь пасифизма, которая обычно связывается съ отвлеченнымъ космополитизмомъ? Пасифизмъ противостоитъ милитаризму, но высшей, этической правды нѣтъ ни въ томъ, ни въ другомъ. Пасифизмъ — оптимистическое направленіе, отрицающее трагизмъ исторіи. Въ немъ есть доля истины — воля, направленная къ прекращенію войнъ. Но пасифизмъ не хочетъ знать духовныхъ условій прекращенія войнъ, онъ остается на поверхности, въ сферѣ небытійственной политики и правовыхъ формулъ, не замѣчая ирраціональныхъ силъ исторіи. Пасифизмъ есть раціонализмъ. Но духовная проповѣдь міра и братства народовъ есть дѣло христіанское и христіанская этика должна оспа-

ривать его у раціоналистическаго пасифизма. Для христіанскаго сознанія эта проповѣдь усложняется пониманіемъ ирраціональныхъ и злыхъ силъ исторіи. Война имѣетъ свою роковую діалектику, и эта діалектика скорѣе приведетъ къ уничтоженію войнъ, чѣмъ проповѣдь міра. Война связана съ техникой и предполагаетъ усложненіе и успѣхи техники. И вотъ техническія открытія, служащія для войны и истребленія людей, такъ чудовищны, что они должны привести къ самоотрицанію войнъ и къ невозможности войнъ. Война дѣлается не борьбой армій и даже не борьбой народовъ, а борьбой химическихъ лабораторій и она будетъ сопровождаться чудовищнымъ истребленіемъ народовъ, городовъ, цивилизацій, т. е., будетъ грозить гибелью человѣчеству. Рыцарскія стороны войны, связанныя съ мужествомъ, храбростью, честью, вѣрностью совершенно отмираютъ и теряютъ значеніе. Онѣ почти не играли эту роль и въ послѣдней войнѣ. Война дѣлается явленіемъ совершенно другого порядка и требуетъ другого наименованія. Войну убьетъ техника войны. И тогда вопросъ о духовномъ и нравственномъ общеніи народовъ становится вопросомъ о дальнѣйшемъ существованіи человѣчества, ибо человѣчеству грозитъ гибель отъ усовершенствованныхъ орудій истребленія. Государства и цивилизаціи создаютъ силы, которыя влекутъ ихъ къ гибели.

Нравственное значеніе войны въ смыслѣ выработки человѣческой породы было гораздо шире войны въ собственномъ смыслѣ слова. Нравственный типъ воина, рыцаря, человѣка, съ оружіемъ въ рукахъ защищающаго свою честь, честь слабыхъ, честь своей семьи, честь своей родины былъ преобладающимъ и оказалъ подавляющее вліяніе на нравственное сознаніе и на этосъ, онъ ставился выше другихъ типовъ. Аристократъ, дворянинъ, благородный былъ прежде всего воинъ, готовый оружіемъ поддержать честь. Древніе, жестокіе, воинственные инстинкты человѣка перерабатываются въ благородство породы, въ мужественное отношеніе къ жизни и безстрашіе передъ смертью, въ готовность всегда поставить честь и вѣрность выше жизни. Воинская этика вырабатывала всегда силу характера, противилась изнѣженности и размягченію мужского типа, она сумѣла инстинктамъ жестокости придать характеръ благородства. И нельзя отрицать того, что, хотя историческое рыцарство, связанное съ воинствомъ, умерло, нѣкоторыя выработанныя имъ черты остались принадлежностью высшаго, не мѣщанскаго человѣческаго типа. Буржуазіи, которая выдвинула на первый планъ жизни борьбу экономическихъ интересовъ и предпріимчивость, не удалось выработать высокихъ чертъ подобно рыцарству, ибо добродѣтель труда не есть ея специфическая принадлежность. Аристократическое благородство остается все-таки наиболѣе высокимъ типомъ внѣрелигіознаго этоса. Воинъ есть человѣкъ, обладающій напряжен-

нымъ инстинктомъ чести и особеннымъ понятіемъ о чести. И вотъ тутъ происходитъ трагическое столкновеніе высоты человѣческихъ нравственныхъ понятій и высоты нравственныхъ понятій, открытыхъ Богомъ и заключенныхъ въ Евангеліи. Высокая этика чести, ставшая общедворянской, благородной вообще, полагаетъ, что лучше обидѣть, чѣмъ быть обиженнымъ, что лучше нанести оскорбленіе, чѣмъ потерпѣть оскорбленіе, она кладетъ въ свою основу то нравственное правило, что всякое оскорбленіе чести должно смываться кровью, и она всегда думаетъ, что унижаетъ человѣка не то, что исходитъ отъ него, а то, что входитъ въ него. Воинъ, дворянинъ, благородный есть человѣкъ, который всегда боится, что его честь будетъ задѣта, что его благородство будетъ подвергнуто сомнѣнію. И свою честь и благородство онъ полагаетъ не въ личныхъ качествахъ и добродѣтеляхъ, а въ принадлежности къ роду, къ сословію. Это есть прежде всего сознаніе не личной чести, а чести родовой, сословной, чести полка, арміи, дворянства, готовность во имя этой чести забыть себя и отдать свою жизнь. Тутъ личное нравственное сознаніе еще не пробудилось, тутъ всѣ нравственныя оцѣнки и акты носятъ неличный, родовой, полковой, сословный характеръ, и все достоинство этихъ оцѣнокъ и актовъ опредѣляется степенью ихъ безличности. Даже оскорбленіе, которое должно смыться кровью, вовсе не есть оскорбленіе личности въ ея единственности и своеобразіи, а оскорбленіе въ этой личности рода, семьи, сословія, арміи, полка и т. д. Оскорбленіе личности не можетъ смываться кровью, кровью смывается лишь родовое оскорбленіе, кровь всегда связана съ родомъ и она есть возстаніе древнихъ родовыхъ, безсознательныхъ инстинктовъ, которыхъ сознаніе личности еще не побѣдило. Личное сознаніе чести, благородства, достоинства раскрывается лишь въ Евангеліи, которое есть окончательное преодолѣніе всякой родовой, безличной этики. И вотъ между этикой, выработанной войной и воинами, когда борьба съ оружіемъ въ рукахъ была самымъ благороднымъ занятіемъ, этикой, распространенной на всю благородную породу человѣчества, и этикой евангельской, христіанской существуетъ глубочайшее противоположеніе и конфликтъ, который долженъ былъ бы переживаться мучительно и трагически христіанами, если бы личное сознаніе и личная совѣсть были въ нихъ сильнѣе и острѣе и не подавлялись родовыми инстинктами. Евангельская, христіанская этика не знаетъ понятія родовой, семейной, сословной, полковой чести, она знаетъ лишь понятіе личной чести. Личная же честь опредѣляется духовнымъ качествомъ личности, не столько ея неспособностью терпѣть обиды и оскорбленія, сколько ея неспособностью обидѣть и оскорбить. Подставить щеку обидчику есть духовный подвигъ, предполагающій смиреніе въ себѣ и преодолѣніе древнихъ родовыхъ инстинктовъ, но этотъ подвигъ вызываетъ

отвращеніе въ человѣкѣ, находящемся во власти родовыхъ понятій о чести и руководящемся этикой воина. Подставленіе щеки обидчику всегда можетъ быть заподозрѣно въ томъ, что оно есть проявленіе трусости. И въ этомъ вся трудность проблемы. Подставить щеку обидчику можно лишь въ порядкѣ благодатномъ, какъ духовный подвигъ и просвѣтленіе, какъ обнаруженіе силы большей, чѣмъ та, которая обнаруживается въ физическомъ насиліи надъ обидчикомъ, въ дуэли и пр. Простая же пассивность и равнодушіе къ обидѣ и тѣмъ болѣе трусость есть явленія отвратительныя этически и стоящія много ниже воинскихъ понятій о чести.

Поразительно, что именно внутри христіанскаго міра наиболѣе развилась воинская, рыцарская этика, столь сталкивающаяся съ этикой евангельской. Рыцарство было облагораживаніемъ и просвѣтленіемъ темной варварской стихіи и одухотвореніемъ темныхъ варварскихъ инстинктовъ. Въ немъ сильна была идея служенія, вѣрность святынѣ, защита слабыхъ и униженныхъ, уваженіе къ женщинѣ, и всѣ эти свойства имѣютъ непреходящее нравственное значеніе. Но отъ рыцарства же пошелъ нравственный институтъ дуэли, который основанъ на нехристіанскомъ, родовомъ понятіи чести, охраняемой кровью, и онъ представляетъ парадоксъ въ христіанскомъ мірѣ. Военный не можетъ отказаться отъ дуэли, если онъ претерпѣлъ оскорбленіе или вызванъ тѣмъ, кому онъ нанесъ оскорбленіе. Онъ покрываетъ себя позоромъ, считается трусомъ и изгоняется изъ полка, если онъ пассивно снесъ оскорбленіе. Хотя въ то же время дуэль можетъ быть запрещена закономъ и караться, какъ преступленіе. Дуэль была не только выраженіемъ безсознательнаго инстинкта, но она также была сознательнымъ нравственнымъ долгомъ. Дуэль есть, конечно, институтъ, въ корнѣ противорѣчащій христіанству и евангельской морали. Въ ней дѣйствуетъ древній родовой инстинктъ кровавой мести, хотя и въ претворенномъ и цивилизованномъ видѣ. Дуэль связана съ аффектомъ обиды и мести. Человѣкъ, вызывающій на дуэль, почитаетъ себя обиженнымъ и жаждетъ нравственнаго возмездія. Есть особый случай, когда дуэль вызывается тѣмъ, что людямъ тѣсно жить вмѣстѣ на свѣтѣ, — это дуэль любви двухъ къ одной и той же женщинѣ, споръ изъ-за любимой. Тутъ можетъ не быть обыкновенныхъ аффектовъ обиды и мести или, во всякомъ случаѣ, они могутъ быть очень утончены и претворены. Но въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ аффектъ ревности, которая нравственно не стоитъ выше обиды и мести, дѣйствуетъ дурная воля быть собственникомъ другого существа и честь, положенная не въ томъ, что исходитъ отъ человѣка, а въ томъ, что входитъ въ человѣка, т. е., не въ собственныхъ чувствахъ, а въ чувствахъ другого человѣка. Это всегда есть духовное рабство. Человѣкъ вызывающій на дуэль всегда въ состояніи

духовнаго рабства, хотя бы онъ проявлялъ при этомъ храбрость и мужество. Не рѣдко вызываютъ на дуэль изъ нравственной трусости передъ общественнымъ мнѣніемъ, передъ корпораціей. Дуэль не есть убійство, такъ какъ въ серьезной дуэли каждая изъ сторонъ идетъ на смерть. Но дуэль связана съ убійствомъ и пролитіемъ крови сплошь и рядомъ по пустячнымъ поводамъ и во имя ложныхъ понятій о чести. Дуэль есть также нѣкоторая форма самоубійства, и она подлежитъ тому же суду, что и самоубійство. Хотя дуэль представляется очень личнымъ, интимнымъ актомъ, хотя она есть встрѣча личности съ личностью, она въ сущности есть безличный актъ, и въ ней дѣйствуютъ безсознательные и родовые инстинкты. Дворянинъ могъ драться на дуэли только съ дворяниномъ, и это уже указываетъ на безличный, родовой элементъ въ дуэли. Дуэль связана съ этикой войны и съ военной психологіей. Она была нехристіанскимъ и антихристіанскимъ, но относительно благороднымъ порожденіемъ военнаго духа. Но война и военный духъ, отвердѣвшій и оформленный въ государствѣ, порождаютъ другое явленіе, абсолютно неблагородное и низкое, не имѣющее даже относительныхъ оправданій, не предполагающее никакого благородства, мужественнаго характера, никакого обнаруженія чувства чести. Я имѣю ввиду институтъ смертной казни.

Отношеніе къ смертной казни можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ мѣриломъ нравственнаго сознанія. И то, что народы Западной Европы и Америки признаютъ смертную казнь и даже любятъ ее, ходятъ на нее смотрѣть, есть зловѣщій нравственный показатель. Смертная казнь есть древній инстинктъ кровавой мести и человѣческихъ жертвоприношеній, принявшій цивилизованныя государственно-правовыя формы. Если война и дуэль не есть убійство, ибо человѣкъ идетъ на войну не только убивать, но и умирать, и всегда рискуетъ своей жизнью, то смертная казнь есть чистое убійство. Скажутъ, что въ смертной казни нѣтъ нравственнаго субъекта, какъ личности совершающей убійство. Казнитъ не личность, не человѣкъ, а государство, «холодное чудовище». Нѣтъ, значитъ, и личности мстящей и ненавидящей. Смертную казнь защищаютъ тѣмъ, что она отрѣшена отъ влеченій человѣка, отъ человѣческихъ аффектовъ, что она холодна и выражаетъ лишь соціальный инстинктъ самосохраненія общества. Это вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что она абсолютно безчеловѣчна. Въ «холодномъ чудовищѣ» — государствѣ, казнящемъ безстрастно и беззлобно, все же дѣйствуютъ живые люди, ихъ инстинкты, чувства и помыслы. И инстинкты мести и страха цѣлаго народа дѣйствуютъ въ смертной казни и одобряютъ ее. Институтъ смертной казни свидѣтельствуетъ о нравственныхъ чувствахъ и нравственномъ сознаніи народа и его властителей. Напрасно думаютъ, что въ смертной казни можно достигнуть совершенной хо-

лодности и внѣчеловѣчности, что въ ней дѣйствуетъ отрѣшенный законъ. Главное же то, что «холодность» смертной казни и есть самое большое обвиненіе противъ нея, и есть ея ужасъ. Въ смертной казни убившій ничѣмъ не жертвуетъ, не идетъ на смерть. Въ этомъ низость смертной казни. Да и кто убивающій? Не палачъ же, рубящій голову, который самъ есть жертва, ибо отъ него требуютъ отказа отъ образа и подобія Божьяго въ человѣкѣ. Убивающимъ является цѣлый народъ, требующій смертную казнь, одобряющій ее. Въ смертной казни мы имѣемъ самый яркій примѣръ перехода государства за допустимые предѣлы, ибо жизнь человѣческая не принадлежитъ государству, она принадлежитъ Богу. Государству не принадлежитъ окончательное рѣшеніе человѣческихъ судебъ, окончательный судъ надъ личностью. Государство не должно и не можетъ знать часа смерти человѣка, ибо это есть величайшая тайна, которая требуетъ къ себѣ благоговѣйнаго отношенія. Смертная казнь есть насиліе, совершенное государствомъ надъ Богомъ, надъ Божьимъ Промысломъ. Это есть такое же насиліе, какъ и всякое убійство. Въ войнѣ, въ дуэли человѣкъ испытываетъ судьбу и все-таки полагается на высшую силу. Въ смертной казни этого испытанія судьбы нѣтъ, смертная казнь дѣйствуетъ безошибочно и заранѣе знаетъ результаты, она абсолютно раціоналистична. И въ этомъ ея низость. Въ смертной казни наиболѣе остро переживается конфликтъ христіанской этики съ государствомъ. Государство беретъ на себя концентрацію и регуляризацію древнихъ инстинктовъ кровавой мести и хочетъ сдѣлать ихъ вполнѣ раціональными и подчиненными утилитарнымъ цѣлямъ. Но раціонализованные кровавые инстинкты въ тысячу разъ хуже ирраціональныхъ. Смертная казнь есть раціональный и утилитарный инстинктъ, но исходитъ она отъ безсознательныхъ инстинктовъ. Въ мою задачу не входитъ разсматривать, въ какой мѣрѣ смертная казнь есть полезный институтъ съ точки зрѣнія устраненія и предупрежденія преступленій, съ точки зрѣнія охраны порядка и безопасности. Это не есть чисто этическая проблема. Думаю, что смертная казнь есть институтъ общественно вредный и деморализующій. Нравственно выше стояли тѣ, которые думали, что смертная казнь имѣетъ искупляющее значеніе, хотя они и не понимали христіанскаго смысла искупленія, понимали его язычески-суевѣрно [1]). Но они были выше потому, что смертная казнь была для нихъ болѣе ирраціональной, менѣе раціонализованной, что и есть самое низкое. Убійство изъ мести этически лучше смертной казни. Смертная казнь религіозно отмѣнена и преодолѣна тѣмъ, что Сынъ Божій — Ис-

---

[1]) Особенно интересны въ этомъ отношеніи мысли Ж. де Местра. См. его «Sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables».

купитель и Спаситель міра — былъ казненъ позорной казнью, и что казнь эта превратилась въ спасительный для насъ крестъ. Она въ мірѣ дохристіанскомъ, античномъ обличена была тѣмъ, что казненъ былъ Сократъ. Законъ, который приговорилъ къ смерти Сократа, а потомъ и Іисуса Христа, не можетъ уже почитаться компетентнымъ рѣшать жизнь и судьбу людей, онъ долженъ быть скромнѣе. Смертная казнь есть самое зловѣщее порожденіе этики закона и соціальной обыденности.

Государство есть рокъ грѣховныхъ обществъ, живущихъ по сю сторону добра и зла. Человѣческое общество обречено жить не только подъ закономъ нравственнымъ, но и подъ закономъ государственнымъ, не только подъ закономъ, предложеннымъ человѣческой волѣ, какъ долгъ, но и подъ закономъ, принуждающимъ себя выполнить. Но въ государствѣ люди не только пресѣкаютъ проявленія своей злой воли, въ государствѣ люди осуществляютъ свои жизненныя возможности, и государство стремится поставить подъ свой знакъ всю полноту жизни, вплоть до жизни религіозной, до духовной культуры. Люди полюбили государство, которое было ихъ рокомъ, увлечены его мощью, его ростомъ, его охраненіемъ или усовершенствованіемъ. Они вкладываютъ въ государство свои творческіе инстинкты. Они отдаютъ ему и свое доброе и свое злое. И злое, вкладываемое людьми въ государство, которое призвано ограничить проявленіе злой воли, оказывается превышающимъ доброе. Государство есть явленіе двусмысленное — имѣющее положительную миссію, не напрасное, провиденціальное и вмѣстѣ съ тѣмъ эту миссію извращающее грѣховной похотью власти и всяческой неправдой. Въ извѣстныя эпохи представляется священнымъ не только государство вообще и начало власти вообще, но и опредѣленныя формы государства и власти, напр., монархія, какъ потомъ можетъ показаться священной демократія. Но всѣ формы государства и власти священны лишь до тѣхъ поръ, пока вѣрятъ въ ихъ священность. Когда въ нравственномъ сознаніи исчезаетъ вѣра въ священность той или иной формы власти, и она принуждена поддерживать себя лишь силой, она перестаетъ быть священной, и для нея наступаетъ часъ смерти. Форма государства держится не только силой, но и вѣрой. И когда нѣтъ уже вѣры, сила оказывается безсильной. Явленіе государства въ нашемъ грѣховномъ мірѣ имѣетъ свой коррективъ въ явленіи революціи. Революція есть тоже провиденціальное явленіе, и оно имѣетъ свою миссію. Къ революціи необходимо установить этическое отношеніе, и это не такъ легко, ибо революція есть уже совершенно двусмысленное и двойственное явленіе, въ которомъ добро и зло совершенно перемѣшаны. Революція есть фатумъ, неотвратимая судьба народовъ, и къ ней невозможно относиться внѣшне и объяснять ее внѣшними политическими и экономическими причинами, какъ обычно дѣлаютъ

и революціонеры и контръ-революціонеры. Революція есть явленія духовное, хотя она можетъ отрицать духъ и обычно даже имѣетъ тенденцію отрицать его. И только какъ духовное явленіе, она меня сейчасъ интересуетъ. Революція являетъ собой много зла и злобы. Но ошибочно и поверхностно думать, что причиной зла является сама революція, столь же поверхностно, какъ и думать, что революція есть явленіе добра и справедливости и создаетъ совершенный соціальный строй. Причиной зла является неосуществленное добро. Добро виновато въ томъ, что появилось зло. Это одинъ изъ парадоксовъ этики. Добро провозгласило свои высокіе принципы, но не осуществило, не реализовало ихъ въ жизни. Такъ христіанское добро провозгласило самые высокіе принципы жизни — любовь, братство, свободу духа. Но христіанское добро сумѣли превратить въ риторику и словесность, въ условно-возвышенную ложь. Государственная и соціальная жизнь христіанъ основывалась не на любви, братствѣ и свободѣ духа, а на равнодушіи, враждѣ, на отрицаніи достоинства человѣческой личности, на несправедливости, насиліи и принужденіи. Но структура бытія такова, что ложь должна раньше или позже обнаружиться, и строй жизни, основанный на лжи, долженъ рухнуть и кончиться. Добро не осуществляетъ себя, не реализуетъ правды и зло беретъ на себя дѣло добра, зло пытается реализовать правду. Такова діалектика добра и зла. Наступаетъ революція. Революція всегда означаетъ, что не было положительныхъ творческихъ духовныхъ силъ, улучшающихъ и возрождающихъ жизнь, осуществляющихъ больше правды. Революція есть кара, посылаемая людямъ за то, что они не обнаружили творческой духовной силы, не творили лучшей жизни. Этически нельзя желать революціи, какъ нельзя желать смерти, желать можно лишь положительнаго творчества лучшей жизни, лишь положительнаго осуществленія максимальной правды въ жизни, лишь духовно-соціальнаго обновленія и возрожденія. Но когда революція случилась, была рѣшена на небесахъ, то ее нужно принять духовно-просвѣтленно, внутренне, а не внѣшне, не должно допускать себя до злобнаго противленія, и до отчаянія отъ ея ужасовъ. Революція посылается Промысломъ, и лишь внѣшне кажется, что она вызывается политическими и экономическими причинами и создается революціонными вожаками и революціонными массами [1]).

Въ революціи высвобождается и обнаруживается огромное, подавляющее количество зла и злобы. Но ошибочно думать, что сама революція создаетъ это зло и злобу. Это — старое, давно накопившееся зло и злоба, въ революціи лишь сосредоточенныя

---

[1]) Геніальныя мысли о революціи высказаны Ж. де Местромъ въ его «Considérations sur la France» и Карлейлемъ въ его «Французской революціи», лучшей изъ книгъ о французской революціи.

и освобожденныя отъ всѣхъ сдержекъ. Въ революціи догниваетъ то, что было гнило въ старомъ дореволюціонномъ строѣ. Въ революціяхъ обнаруживается деморализація, потому что онѣ означаютъ, что уже раньше, въ старой дореволюціонной жизни пали святыни, разложились вѣрованія, что эти вѣрованія и святыни пріобрѣли лишь риторическій, внѣшнезаконническій характеръ и нужны были для сдерживаній и охраненій. Революціи происходятъ потому, что творчество становится невозможнымъ. Это не значитъ, что сами революціи благопріятны для творчества, наоборотъ онѣ для него неблагопріятны. Но революцію нельзя разсматривать, какъ новую, лучшую жизнь, революція есть болѣзнь, катастрофа, прохожденіе черезъ смерть. Въ революціи всегда является мститель и онъ совершаетъ величайшія жестокости и насилія. Стихія революціи, т. е. раскованное коллективное подсознательное, насыщена местью. Но тѣ, кому революція мститъ, и чья старая неправда и вызвала жестокости и насилія революціи, неспособны быть носителями правды противъ неправды революціи, ибо сама революція есть нѣкая правда по отношенію къ ихъ неправдѣ. Какая-то относительная правда всегда есть въ революціи, хотя бы она была окутана ложью, злобой и насиліемъ. Тѣ, которые передъ революціей творили неправду, а не новую, лучшую жизнь, совсѣмъ не могутъ претендовать быть носителями правды передъ лицомъ неправды, творимой революціей, ибо они виновники неправды революціи. Месть безобразное явленіе и мститель уродливъ, но обличать безобразіе мести не можетъ тотъ, кто своей неправдой вызвалъ месть. Духовно именно онъ долженъ увидѣть частичную правду въ этой мести. Болѣзнь революціи никогда не можетъ быть излѣчена контръ-революціонерами и реставраторами. Во лжи и самообманѣ обычно находятся и революціонеры и контръ-революціонеры. Ибо въ революціяхъ осуществляется совсѣмъ не то, къ чему стремятся революціонеры, и совсѣмъ не то бываетъ послѣ революціи, къ чему стремятся контръ-революціонеры. Революціи имѣютъ очищающее и возрождающее значеніе совсѣмъ помимо дѣлъ мстительныхъ и злобныхъ, творимыхъ самими революціонерами и революціонными массами. Онѣ имѣютъ огромныя духовныя послѣдствія въ жизни народовъ и нерѣдко означаютъ религіозное возрожденіе. Онѣ не создаютъ сами по себѣ справедливаго и свободнаго соціальнаго строя, но онѣ устраняютъ много старой неправды, несправедливости и лжи. Онѣ означаютъ смѣну соціальныхъ слоевъ и призываютъ къ творчеству новыхъ людей, раньше подавленныхъ и въ первые ряды жизни не допущенныхъ. Революція есть не только разрушеніе стараго строя государства, въ революціи также само государство полагаетъ предѣлъ насиліямъ однихъ общественныхъ классовъ надъ другими. Но отношеніе этики къ явленію революціи можетъ быть лишь очень сложнымъ. Христіанская этика отрицаетъ эти-

ку революціи, потому что этика революціи основана на мести, зависти, озлобленности и насиліи. Революція объединяетъ и организуетъ наиболѣе мстительные, завистливые и озлобленные элементы народа. Только этимъ революція побѣждаетъ. Это — законъ всякой революціи. Революція по природѣ своей безблагодатна и означаетъ моментъ богооставленности. Въ ней дѣйствуетъ Промыселъ Божій, но пути Промысла Божьяго такъ таинственны и неисповѣдимы, что они могутъ проходить черезъ богооставленность. Этически революціи осуждены потому, что онѣ создаютъ типъ человѣка одержимаго, одержимаго местью, злобой, жаждой насилій, онѣ осуждены выраженіемъ глазъ ея прославленныхъ дѣятелей, ихъ страшной непросвѣтленностью и недуховностью. Религіозно революціи осуждены тѣмъ, что онѣ не только безблагодатны и какъ бы покинуты Богомъ, но въ большинствѣ случаевъ безбожны и гонятъ религіозную вѣру. Но мы не можемъ ограничиться этими сужденіями. Болѣе того, мы не можемъ съ легкостью произвести этотъ религіозный и нравственный судъ. Религіозно и этически мы должны возложить на себя отвѣтственность за революцію и признать ее частью своей собственной судьбы. Никто не можетъ считать себя невиннымъ, а виновнымъ исключительно другого. Революція, какъ и все большое и значительное въ судьбахъ человѣчества, происходитъ со мной, съ каждымъ изъ насъ. Революція совсѣмъ не есть исключительно внѣшнее для меня явленіе, хотя бы я былъ свободенъ отъ идеологіи революціонеровъ и отъ иллюзій революціонеровъ. Вотъ почему поэты заранѣе предчувствуютъ революцію и переживаютъ ее въ себѣ (напр., у насъ А. Блокъ.) И тутъ, какъ вездѣ, нравственно ложно созданіе двухъ лагерей — лагеря революціонной неправды и лагеря судящаго революціонную неправду и наоборотъ. Правда и неправда распредѣлены по обоимъ лагерямъ, онѣ есть въ каждомъ изъ нихъ. Месть контръ-революціонная еще отвратительнѣе мести революціонной. Этически нужно даже признать право на революцію, когда неправда стараго права стала слишкомъ великой, и духовныя основы стараго строя разложились. Но революція никого не спрашиваетъ о своемъ правѣ, она стихійна и подобна геологической катастрофѣ. Въ ней всегда освобождаются подсознательные инстинкты массъ, которые сдерживались старыми формами сознанія, пока онѣ были священны для этихъ массъ и соотвѣтствовали ихъ вѣрованіямъ [1]). Вопросъ о правѣ на революцію ставится лишь въ рефлексіи нравственнаго сознанія или раньше революціи или послѣ революціи, но никакъ не во время революціи. Революція по природѣ своей есть явленіе не сознательнаго, а подсознательнаго и подсознательнаго коллективна-

---

1) О коллективныхъ подсознательныхъ вѣрованіяхъ много вѣрнаго можно извлечь изъ Ле Бона, Фрейда и Юнга.

го, а не индивидуальнаго, и она подлежитъ законамъ массового, коллективнаго подсознательнаго. Но парадоксъ революцій въ томъ, что онѣ обычно стоятъ подъ знакомъ сознательныхъ, очень раціоналистическихъ идеологій, подчиняются очень сознательнымъ раціоналистическимъ цѣлямъ. Такъ въ русской революціи, въ которой дѣйствуютъ страстныя силы подсознательныхъ массовыхъ инстинктовъ, идейно господствуетъ раціоналистическая марксистская идеологія, требующая абсолютнаго порядка и регуляціи жизни. Гегелевскій панлогизмъ навязанъ русской подсознательной народной стихіи. Аналогичное явленіе было во французской революціи, гдѣ сознаніе было связано съ раціоналистической просвѣтительной философіей XVIII вѣка. Революція всегда сказывается соединеніемъ подсознательнаго, массово-коллективнаго съ утилитарно-раціоналистическимъ сознаніемъ, съ идеологіей, въ которой нѣтъ мѣста для ирраціональнаго. Тутъ само раціональное, идеологически сознательное дѣлается частью ирраціональной, подсознательной стихійности. Русскій марксизмъ, напримѣръ, и есть такое ирраціональное, подсознательно-стихійное явленіе. Революція отрицаетъ міръ злой и несправедливый, старый міръ и въ отрицаніи она ирраціоналистична, стихійна, но она же вѣритъ въ создаваемый ею міръ добрый и справедливый и тутъ она раціоналистична, идеалистична, утопична. Поэтому революція обычно оказывается раціоналистическимъ безуміемъ, раціонализированной ирраціональностью, въ ней ирраціональное, подчиняется тираніи раціональнаго, а само раціональное осуществляющее тиранію, носитъ ирраціональный характеръ. За революціей стоятъ освободительные инстинкты и идеи, борьба противъ тираніи, но сама революція не имѣетъ паѳоса свободы и создаетъ новую, еще горшую тиранію. Революціонная стихія отрицаетъ цѣнность личности, цѣнность свободы, цѣнность творчества, отрицаетъ всѣ духовныя цѣнности. Страшнѣе всего то, что въ революціи подавляется и гибнетъ личность, источникъ нравственныхъ сужденій и актовъ, и потому свободные и оригинальные нравственные сужденія и акты дѣлаются невозможными. Революція необыденна, катастрофична, но въ ней всегда торжествуетъ своя соціальная обыденность, и съ ней неизбѣжно сталкивается персоналистическая этика. Невозможно ждать личныхъ, свободныхъ, оригинальныхъ, опредѣляющихся изъ глубины нравственныхъ сужденій отъ якобинцевъ или коммунистовъ. Личная совѣсть у нихъ парализована и замѣнена коллективной, массовой совѣстью вновь образовавшейся соціальной обыденности. Поэтому торжествующая революція обычно сталкивается съ личнымъ творчествомъ и свободнымъ духомъ. И это столкновеніе иного порядка, чѣмъ столкновеніе съ силами контръ-революціонными, которыя тоже принадлежатъ соціальной обыденности и руководятся не личной и оригинальной, а массовой, безличной совѣстью.

Роковое и грѣховное въ старомъ государствѣ и роковое и грѣховное въ коррелативной ему революціи одинаково враждебны свободѣ духа, одинаково сталкиваются съ безконечной цѣнностью личности и столкновеніе это есть трагизмъ, непреодолимый въ предѣлахъ грѣховнаго міра. Всѣ утопіи совершеннаго соціальнаго и государственнаго строя еще въ большей степени отрицаютъ цѣнность свободы и цѣнность личности, чѣмъ несовершенный государственный и соціальный строй. И въ этомъ уравниваются всѣ утопіи, отъ теократической до коммунистической. Это видно уже у Платона, который создалъ прототипъ утопіи. Его аристократическій, идеалистическій коммунизмъ есть совершенная тиранія, отрицаніе всякой свободы и цѣнности личности. Этому всего болѣе противоположна христіанская этика. Даже анархическая утопія ведетъ къ отрицанію личности и свободы.

7. *Соціальный вопросъ, трудъ, техника.* Соціальный вопросъ, который во всей остротѣ былъ поставленъ лишь въ XIX вѣкѣ, ибо лишь въ этомъ вѣкѣ обнаружились всѣ соціальныя противоположности и противорѣчія, имѣетъ свой источникъ въ Библіи. Въ потѣ лица будешь добывать хлѣбъ свой. Грѣховный человѣкъ не можетъ вести райскаго хозяйства. Хозяйство грѣховнаго человѣка основано на заботѣ, на постоянномъ страхѣ за грядущій день, на ограниченномъ количествѣ хозяйственныхъ благъ, не соотвѣтствующихъ количеству людей и количеству потребностей. Библейское проклятіе преслѣдуетъ человѣка на протяженіи всей исторіи его хозяйствованія, добытія хлѣба насущнаго. «Хлѣбъ» тутъ символъ нужнаго для поддержанія и развитія жизни хозяйственнаго блага. Но похоть, свойственная грѣховной природѣ, стремится совсѣмъ не къ насущному «хлѣбу», передъ ней раскрывается дурная безконечность хозяйственныхъ благъ, къ которымъ она стремится, и которые уже не удовлетворяютъ никакихъ реальныхъ потребностей, а потребности воображаемыя, фантазмы. Изъ наиреальнѣйшей хозяйственной основы жизни рождается міръ фантазмовъ, наиболѣе далекій отъ всякой реальности. «Хлѣбъ» добывается въ потѣ лица, т. е., трудомъ. Отсюда универсальное значеніе для жизни труда и вмѣстѣ съ тѣмъ двойственное его значеніе. Трудъ есть проклятіе, поскольку онъ мучителенъ, сопровождается болью и призванъ создавать не райское, а грѣховное хозяйство. Все дается грѣховному человѣку съ трудомъ и съ усиліемъ, не только необходимое для поддержанія жизни хозяйство, но и Царство Божье, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ трудѣ чувствуется хотя и отяжелѣнное, творческое призваніе человѣка. Человѣкъ по самому замыслу о немъ призванъ къ труду, къ творческой переработкѣ человѣческимъ духомъ природныхъ стихій. Творческій трудъ даетъ человѣку царственное положеніе въ природѣ, но трагизмъ въ томъ, что трудъ не всегда бываетъ творческимъ, и

огромная масса человѣчества обречена на нетворческій трудъ, на трудъ мучительный и иногда страшный, трудъ рабскій, или открыто рабскій или прикрыто рабскій, какъ въ капиталистическомъ строѣ. Трудъ есть не только проклятіе человѣка, но и благословеніе, трудъ, какъ и хлѣбъ, священъ и связанъ съ глубочайшими основами жизни, онъ есть самая несомнѣнная изъ реальностей. Человѣка заставляютъ трудомъ создавать вещи фантасмагорическія и фиктивныя, предметы безсмысленной роскоши, но самый трудъ, самыя трудовыя усилія священны. Трудъ имѣетъ искупляющее значеніе, какъ рожденіе дѣтей для женщинъ. Священенъ и самый нетворческій, тяжелый трудъ, священенъ и трудъ рабскій, но онъ является проклятіемъ для поработителей и рабовладѣльцевъ. Даже самый безсмысленный трудъ имѣетъ аскетическій смыслъ. Но вопросъ о религіозномъ и нравственномъ значеніи и смыслѣ труда совсѣмъ не ставится большею частью экономическихъ и соціальныхъ ученій. Проблема труда въ глубинѣ ея еще не существуетъ ни для идеологіи капитализма, ни для идеологіи соціализма [1]). Идеологи капитализма хотятъ оправдать и охранить ту форму экономическаго порабощенія труда, которая лицемѣрно именуется свободнымъ трудомъ. Идеологи же соціализма стремятся къ освобожденію отъ труда, понимая подъ этимъ освобожденіе отъ тяжести и длительности труда, или къ принудительной организаціи труда для достиженія максимальной силы и мощи соціальнаго коллектива. На почвѣ идеологіи буржуазно-капиталистической и соціалистически-капиталистической не можетъ быть даже поставлена внутренняя проблема труда, ибо для нихъ не существуетъ личности, какъ верховной цѣнности; цѣнность личности, ея внутренней жизни и судьбы, заслонена и задавлена цѣнностями хозяйственно экономическихъ благъ, цѣнностями хозяйственной мощи общества или справедливымъ распредѣленіемъ въ немъ хозяйственныхъ благъ. И капитализму и соціализму одинаково свойственъ экономизмъ, т. е. извращеніе іерархіи цѣнностей, въ силу котораго низшія и подчиненныя цѣнности получаютъ преобладаніе. Такъ назыв. индивидуализмъ, свойственный буржуазно-капиталистическому обществу, связанный съ экономической свободой и неограниченной частной собственностью, ничего общаго съ личностью не имѣетъ и враждебенъ ей. Индивидуализмъ буржуазно-капиталистической цивилизаціи уничтожаетъ личность. Экономизмъ, извращающій іерархію цѣнностей, совсѣмъ не Марксъ выдумалъ, онъ взялъ его изъ жизни общества XIX вѣка. И не Марксу, не марксистскому коммунизму принадлежитъ «заслуга» отрицанія человѣческой личности. Это отрицаніе ранѣе осуществилось въ капитализмѣ и въ буржуазныхъ идеологіяхъ. «Капитализмъ» и «коммунизмъ», взятые, какъ

---

1) Сейчасъ пытается ставить его де Манъ.

символы, ибо въ конкретно-реальной жизни обществъ они въ такомъ отвлеченномъ видѣ не даны, одинаково отрицаютъ самоцѣнность личности. Личность есть лишь орудіе хозяйственно-общественнаго процесса, качества личности есть лишь способъ достиженія максимальныхъ хозяйственныхъ благъ и мощи. Соціальный индивидуализмъ въ такой же мѣрѣ видитъ въ личности, надѣленной экономической свободой и неограниченнымъ правомъ собственности, орудіе общества, общественной силы и общественнаго процвѣтанія, какъ и соціальный коммунизмъ, который имѣетъ преимущество искренняго отрицанія личности во имя соціальнаго коллектива. Въ своей борьбѣ за освобожденіе труда и трудящихся соціализмъ не менѣе капитализма готовъ разсматривать личность, какъ функцію общества. И потому христіанская этика враждебна этикѣ капитализма и этикѣ соціализма, хотя и должна признать частичную правду соціализма, во всякомъ случѣ отрицательную его правду въ борьбѣ съ капитализмомъ. Этически отрицательныя стороны соціализма получены имъ по наслѣдству отъ капитализма [1]). Совершенно ложна идея homo oeconomicus, всегда руководящагося личнымъ интересомъ. Этотъ экономическій человѣкъ созданъ буржуазной политической экономіей и соотвѣтствуетъ капиталистической этикѣ, его не было въ прошломъ. Но его структуру души считаютъ вѣчной и этимъ аргументируютъ противъ новой соціальной организаціи труда.

Внутренно-этическая проблема труда есть прежде всего проблема личности, а не проблема общества. Она становится проблемой общества лишь во вторичномъ планѣ. Трудъ, какъ проклятіе, какъ добываніе хлѣба насущнаго въ потѣ лица, есть основная причина образованія въ мірѣ соціальной обыденности, подавляющей личность и лишающей ее свободы и оригинальности нравственныхъ сужденій. Эта подавляющая соціальная обыденность кристаллизована въ строѣ «капиталистическомъ», основанномъ на трудѣ «свободномъ», и она можетъ кристаллизоваться въ строѣ «соціалистическомъ», основанномъ на трудѣ организованномъ. Но никакая соціальная обыденность не понимаетъ истоковъ жизни и не можетъ понять смысла труда. Трудъ создаетъ соціальную обыденность въ условіяхъ грѣховнаго міра, но онъ связанъ съ истоками жизни, и смыслъ его лежитъ за предѣлами соціальной обыденности. Въ истокахъ своихъ и въ смыслѣ своемъ трудъ священенъ и религіозно обоснованъ. Но все священное связано съ духовной свободой. Трудъ принудителенъ и тяжелъ, онъ стоитъ подъ властью закона, и въ немъ есть правда закона. Но онъ можетъ переживаться личностью, какъ искупленіе, онъ

---

[1]) Для психологіи и этики соціализма см. замѣчательную книгу Henri de Man «Au dela du marxisme», а по психологіи и этикѣ капитализма *W. Sombard* «Der Bourgeois».

можетъ переживаться въ духовной свободѣ, и тогда падаетъ на него иной свѣтъ. Тогда принудительный законъ труда превращается въ духовную свободу. И эта духовная свобода всегда открыта для личности, и ея не можетъ лишить никакая соціальная обыденность. Общество требуетъ отъ личности труда въ разнообразныхъ формахъ отъ принудительнаго рабскаго труда до принудительнаго соціально организованнаго труда. Но личность, какъ свободный духъ, переживаетъ трудъ, какъ свою личную судьбу, какъ свободу, принявшую на себя бремя грѣховнаго міра. Этимъ не исчерпывается духовное, опредѣляющееся изнутри, а не извнѣ отношеніе къ труду. Личность можетъ переживать трудъ, какъ свое призваніе въ мірѣ, можетъ претворять трудъ въ творчество, т. е., выявлять истинное онтологическое ядро труда, лежащее глубже той соціальной обыденности, которая превращаетъ творчество въ принудительный трудъ. Духовное преображеніе и просвѣтленіе труда есть переживаніе его въ духовной свободѣ, или какъ искупленія или какъ творчества. Но возможность переживанія труда, какъ искупленія и переживанія его какъ творчества не одинаковая. Всякій трудъ можетъ быть пережитъ, какъ искупленіе, но не всякій трудъ можетъ быть пережитъ, какъ творчество. Творческій трудъ есть достояніе меньшей части человѣчества и предполагаетъ особые дары. Это ставитъ вопросъ о качественной іерархіи труда которой не признаетъ идеологія соціализма, базирующаяся исключительно на количественномъ трудѣ. Идеологія соціализма въ преобладающихъ своихъ формахъ уравнительная и отрицаетъ качество труда, отрицаетъ особые дары, связанные съ качествомъ. Между тѣмъ, какъ творчество культуры основано на іерархіи качества, на различеніи качества труда и на дарахъ личности. Качество труда духовнаго, умственнаго, творческаго иное, чѣмъ качество труда физическаго, создающаго хозяйственныя блага, и онъ иначе оцѣнивается въ іерархіи цѣнностей. Къ творчеству призванъ всякій человѣкъ, самый малый человѣкъ, жизнь котораго полна элементарными формами труда, но творчество его не проявляется непосредственно въ трудѣ. Если человѣкъ не обладаетъ спеціальными дарами, призывающими его къ творческому труду высшаго качества, то возвышеніе и освобожденіе этого человѣка не можетъ быть основано на зависти его къ другому человѣку, трудъ котораго творческій, — зависть можетъ еще болѣе поработить человѣка и унизить его. И соціальное движеніе, основанное на зависти, этически и духовно осуждено. Зависть къ дарамъ другого, которая терзаетъ человѣка не менѣе зависти къ богатству, непобѣдима никакими соціальными измѣненіями и перестройками. Она есть порожденіе грѣха и предполагаетъ борьбу съ грѣхомъ. Но столь же ложна грѣховная гордость и самопревозношеніе че-

ловѣка, творчески одареннаго и занятаго трудомъ высшаго качества. Ибо всякій даръ, дающій человѣку болѣе высокое іерархическое положеніе, есть служеніе и возлагаетъ бремя отвѣтственности, предполагаетъ духовныя боренія и духовныя мученія, которыхъ не знаетъ человѣкъ, лишенный этого дара. Это знаютъ всѣ подлинные творцы.

Античный греко-римскій міръ презиралъ трудъ, не считалъ его священнымъ, считалъ достойнымъ рабскаго состоянія. Міръ этотъ былъ основанъ на господствѣ аристократіи, — сама демократія была аристократична; и этотъ античный аристократизмъ мѣшалъ величайшимъ философамъ Греціи, Платону и Аристотелю, понять зло и неправду рабства. Когда стоики начали сознавать неправду рабства, и имъ пріоткрылась истина о братствѣ и равенствѣ людей, то это было знакомъ разложенія и паденія античной аристократической культуры. Христіанство принесло съ собой радикальный переворотъ въ отношеніи къ труду. Уваженіе къ труду и трудящимся христіанскаго происхожденія. На почвѣ христіанства было этически преодолѣно презрѣніе къ труду. Іисусъ Христосъ по человѣчеству былъ плотникъ. Это иное отношеніе къ труду имѣетъ еще библейскіе истоки. Но отъ греко-римскаго міра осталась положительная идея цѣнности качественнаго аристократически творческаго труда, которая должна быть согласована съ библейско-христіанской идеей священно-аскетическаго значенія труда и равенства всѣхъ людей передъ Богомъ. Отсюда можно установить слѣдующіе принципы этическаго отношенія къ труду. Личность должна претворять всякій трудъ въ искупленіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ стремиться къ творческому труду, хотя бы низшей іерархической ступени. Общество же должно стремиться къ освобожденію труда и созданію условій труда менѣе тяжелыхъ и мучительныхъ, должно признать право на трудъ, т. е., на хлѣбъ, т. е., на жизнь. Но достиженіе большей свободы и радостности труда означаетъ не *бо*льшую соціализацію личности въ ея трудѣ, а *бо*льшую ея индивидуализацію. Соціализація личности, создаваемая соціальной обыденностью, совершается въ обществѣ буржуазно-капиталистическомъ, какъ по иному совершалась она въ обществѣ основанномъ на рабствѣ; и соціализмъ хочетъ дальше продолжать эту соціализацію. Трудъ, конечно, соціаленъ и совершается въ обществѣ. Но съ этической точки зрѣнія, нужно стремиться къ индивидуализаціи соціальнаго по своему характеру труда. И эта частичная десоціализація совсѣмъ не значитъ, что личность дѣлается антисоціальной, ибо личность призвана къ соціальной жизни и къ соціальному дѣйствію. Но это значитъ, что личность осуществляетъ свободу своего духа, опредѣляется въ своихъ сужденіяхъ и дѣлахъ оригинально, т. е., сообразно своимъ источникамъ, а не гнетомъ соціальной обыденности. Именно въ обществѣ личность должна обна-

ружить свою оригинальную, т. е., первородную совѣсть. И потому борьба противъ капитализма за освобожденіе труда и трудящихся совсѣмъ не должна обозначать борьбу за окончательную соціализацію личности и обобществленіе всей ея жизни, ибо это было бы отрицаніемъ личности и свободы духа. Борьба противъ неправды капитализма есть прежде всего борьба за экономическія права личности, конкретныя права производителя, а не абстрактныя права гражданина. Освобожденіе труда есть освобожденіе личности отъ гнетущихъ фантазмовъ буржуазно-капиталистическаго міра, отъ гнетущей власти соціальной обыденности. Однако эта этическая цѣль достижима лишь частично. Ибо трагическій конфликтъ личности и общества непреодолимъ окончательно въ предѣлахъ грѣховнаго міра. Этотъ трагическій конфликтъ не можетъ быть понятъ, какъ вражда личности противъ общества, какъ антисоціальность личности. Личность онтологически соціальна, и та частичная десоціализація ея, которая есть освобожденіе отъ гнета соціальной обыденности, есть путь осуществленія ея космическаго и соціальнаго призванія изъ свободы духа. Общество должно быть трудовымъ, и лишь трудовое общество, въ которомъ трудъ разныхъ качественныхъ ступеней вплоть до высшаго духовнаго творчества образуетъ іерархическое цѣлое, можетъ быть этически и религіозно оправданнымъ.

Соціальный вопросъ съ этической своей стороны тѣсно связанъ съ вопросомъ о частной собственности. И тутъ, какъ и вездѣ въ этикѣ, мы встрѣчаемся съ парадоксами и антиноміями. Соціализмъ подвергъ сомнѣнію право частной собственности и онъ, конечно, былъ правъ въ своемъ сомнѣніи. Ничѣмъ не ограниченное и абсолютное право частной собственности породило зло и несправедливость общества феодальнаго и общества капиталистическаго, отъ него пошли нестерпимыя соціальныя неравенства, пролетаризація массъ, лишеніе трудящихся орудій производства и революціонныя настроенія, которыя доводятъ угнетенныхъ до такой степени зависти, злобы и мести, что теряется человѣческій образъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ собственности есть онтологическое зерно, она имѣетъ связь съ самимъ принципомъ личности, какъ это на опытѣ выясняется въ попыткахъ осуществленія матеріалистическаго коммунизма. Отнимите отъ человѣка всякую личную власть надъ вещнымъ, матеріальнымъ міромъ, всякую личную свободу въ хозяйственныхъ актахъ, и вы сдѣлаете человѣка рабомъ общества и государства, которыя отнимутъ отъ него и право свободы мысли, совѣсти и слова, право свободы передвиженія, самое право на жизнь. Если общество и государство дѣлается единственнымъ собственникомъ всякихъ матеріальныхъ цѣнностей и благъ, то внѣшне оно можетъ дѣлать, что угодно съ личностью, личность

внѣшне безсильна противиться тираніи общества и государства, личность дѣлается окончательно обобществленной. Экономическая зависимость лишаетъ человѣка свободы, не только зависимость отъ капиталистовъ, но и зависимость отъ государства и общества. Внутренняя свобода совѣсти и духа остается всегда, ея не могутъ уничтожить никакія силы міра, но она можетъ обнаружить себя въ мірѣ лишь въ мученичествѣ. Съ точки зрѣнія христіанской этики, принципъ абсолютной, неограниченной собственности надъ матеріальными вещами и хозяйственными благами есть вообще ложный и недопустимый принципъ. Собственность есть порожденіе грѣха. Никто не можетъ быть абсолютнымъ, неограниченнымъ собственникомъ, ни личность, ни общество, ни государство. Римское понятіе о собственности, допускающее не только употребленіе во благо матеріальныхъ предметовъ и цѣнностей, но и злоупотребленіе ими, есть совсѣмъ не христіанское пониманіе, и оно явилось источникомъ европейскаго индивидуализма [1]). Никто не является субъектомъ абсолютной, неограниченной собственности, какъ никто не является субъектомъ абсолютной, неограниченной власти, ни личность, ни общество, ни государство. Когда личности приписывается абсолютное право собственности, она дѣлается тираномъ и тѣмъ самымъ уже насилуетъ другихъ людей и міръ. Такимъ же тираномъ и насильникомъ является общество и государство, когда имъ приписывается абсолютное право собственности. При такомъ абсолютномъ характерѣ собственность и личность и государство начинаютъ злоупотреблять своимъ правомъ и силой, которую оно даетъ, дѣлаются насильниками и эксплоататорами. И освобожденіе отъ той тираніи, которая исходитъ отъ личностей, злоупотребившихъ правомъ собственности, ставшихъ обладателями огромныхъ богатствъ, отъ феодаловъ и владѣльцевъ латифундій или капиталистическихъ владѣльцевъ фабрикъ и банковъ, совсѣмъ не въ томъ, чтобы отнявъ абсолютное право собственности отъ личности, передать его обществу или государству. Такимъ образомъ мѣняется только субъектъ тираніи, насилія, эксплуатаціи, и свобода можетъ оказаться, умаленной. Освобожденіе въ томъ, чтобы принципіально, духовно и нравственно отрицать абсолютное, неограниченное право собственности за какимъ-бы то ни было субъектомъ, личностью, обществомъ или государствомъ. Это совершенно аналогично съ принципомъ власти. Передача неограниченнаго права власти отъ монарха къ народу есть лишь созданіе новой тираніи. Освобожденіе же въ томъ, чтобы вообще отрицать право неограниченной власти. Это анти-христіанскій и безбожный принципъ допускать, что какому-нибудь человѣку и какому-нибудь организованному

---

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

соединенію людей принадлежитъ абсолютное право собственности надъ матеріальнымъ міромъ.

Абсолютное право собственности принадлежитъ только Богу, Творцу міра и человѣка, но никакъ не твари. Богъ, какъ субъектъ права собственности, даетъ свободу и не эксплоатируетъ. Человѣкъ же, какъ субъектъ права собственности, всегда тиранитъ и насилуетъ. Я не имѣю абсолютнаго права собственности даже на ту ручку пера, которой пишу эту книгу, и не могу дѣлать съ ней, что мнѣ заблагоразсудится, не могу ни съ того, ни съ сего разломать ее на части. Эта ручка дана мнѣ въ употребленіе для писанія и имѣетъ значеніе исключительно извѣстной благой функціи. Такъ и со всякимъ предметомъ, которымъ я владѣю. Собственность дана человѣку въ пользованіе и должна быть употреблена на пользу, иначе человѣкъ морально лишается права на эту собственность. Право частной собственности этически должно быть признано, какъ право ограниченное, какъ право употребленія, а не злоупотребленія. Право собственности оправдано творческимъ ея результатомъ. Такое же ограниченное право собственности должно быть признано за обществомъ или свободной кооперацiей и за государствомъ. Право собственности на вещный міръ, на хозяйственныя блага должно быть раздѣлено и размежевано между личностью, обществомъ и государствомъ и одинаково для всѣхъ этихъ субъектовъ должно быть ограниченнымъ, даннымъ въ пользованіе, функціональнымъ. Собственность есть орудіе свободы для дѣйствія въ мірѣ и орудіе насилія въ мірѣ, тираніи и эксплоатаціи. Максимальная свобода и минимальное насиліе опредѣляется той духовной установкой и направленностью, при которой лишь Богъ почитается абсолютнымъ собственникомъ, а человѣкъ лишь управителемъ и использователемъ. Человѣкъ отвѣтственъ за свою собственность, отвѣтственъ передъ Богомъ и передъ людьми. Онъ отвѣтственъ и за матеріальные предметы и за животныхъ, которыми онъ владѣетъ, отвѣтственъ за землю, которую обрабатываетъ, за машины, которыми пользуется, за свой садъ, за домъ, въ которомъ живетъ, за мебель въ этомъ домѣ, за ручку пера и бумагу, и ужъ, конечно, за собаку, лошадь и корову, которыя ему принадлежатъ, за деньги, которыя выпали на его долю. Онъ не имѣетъ абсолютнаго права дѣлать съ этимъ, что ему заблагоразсудится, не можетъ пользоваться этимъ для насилія и эксплоатаціи своихъ ближнихъ. Собственность не подлежитъ безконечному нарастанію и расширенію. Это есть грѣховная похоть, порожденная фантазмами въ жизни хозяйственной. Влеченіе къ безконечной экспансіи лежитъ въ основѣ капиталистическаго міра со всѣми его обманами, превратностями и противорѣчіями. Собственность требуетъ аскезы и самоограниченія и безъ этого превращается въ зло. И собственности присуща діалектика, которая ее уничтожаетъ. Капитализмъ

разворачиваетъ эту діалектику. Собственность, подчинившаяся грѣховной похоти и ставшая абсолютной, себя уничтожаетъ. Собственность изъ реальной, изъ отношенія къ реальному міру превращается въ фиктивную, въ отношеніе къ фиктивному міру. Это и происходитъ въ капиталистическомъ мірѣ съ его трестами, банками, биржами и пр. Въ этомъ мірѣ невозможно уже различить, кто является собственникомъ и чего онъ является собственникомъ. Все переходитъ въ міръ фантазмовъ, въ отвлеченно бумажное и отвлеченно-цифровое царство. Онтологическое ядро частной собственности уничтожается не соціализмомъ, а капитализмомъ. И задача заключается въ томъ, чтобы въ борьбѣ съ капитализмомъ возстановить это онтологическое ядро, это духовно-личное отношеніе къ міру вещей и матеріальныхъ цѣнностей, эту интимную связь личности съ міромъ, въ которомъ она призвана дѣйствовать. И тутъ этическая задача въ индивидуализаціи собственности съ одной стороны, а съ другой въ ограниченіи собственности личной собственностью общественной и государственной, въ достиженіи максимальной свободы и минимальнаго принужденія. Свободой очень злоупотребляли въ соціальной жизни. И принципъ свободы можетъ оказаться лживымъ. Онъ лживъ въ экономическомъ либерализмѣ. Свобода въ грѣховномъ мірѣ имѣетъ свои границы. Духъ по природѣ своей свободенъ и есть свобода. Но дѣятельность духа въ пространственно-матеріальномъ мірѣ создаетъ градаціи свободы вслѣдствіе ея умаленія въ матеріи. Несвобода и есть ущемленіе духа матеріей. Въ жизни духовной должно утверждать максимумъ свободы. Отсюда вытекаютъ субъективныя права человѣческой личности — свобода совѣсти, свобода мысли, свобода творчества, достоинство всякаго человѣка какъ свободнаго духа, какъ образа и подобія Божьяго. Свобода въ жизни политической есть уже умаленная свобода, уже ущемленная міромъ матеріальнымъ. Но минимальная свобода должна утверждаться въ жизни хозяйственной, экономической. Ибо тутъ она совершаетъ величайшія злоупотребленія и утѣсненія, она лишаетъ людей хлѣба насущнаго и самой возможности свободнаго духа жить въ пространственно-матеріальномъ мірѣ. Соціалисты въ этомъ правы. Государство должно охранять одинъ общественный классъ отъ насилій другого общественнаго класса, сосредоточившаго въ своихъ рукахъ матеріальныя средства и орудія, т.-е. въ концѣ концовъ охранять личность. [1]) Въ предѣлѣ нужно стремиться къ полному уничтоженію классовъ и къ замѣнѣ ихъ профессіями.

Такова этическая установка во внѣ, въ жизни соціальной,

---

[1]) Очень интересенъ въ этомъ отношеніи и до сихъ поръ Лоренцъ Штейнъ. См. его «Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich».

этическая же установка въ глубину, въ отношеніи къ жизни духовной, требуетъ духовной свободы отъ власти собственности надъ человѣческой душей, аскезы въ отношеніи къ матеріальной собственности, преодолѣнія грѣховной похоти къ матеріальнымъ благамъ, недопущенія себя до рабства у міра. Собственность, которая можетъ быть источникомъ иниціативы и свободы дѣйствій, была также источникомъ рабства человѣка. Человѣкъ сталъ рабомъ принадлежащихъ ему матеріальныхъ благъ, и сама идея абсолютной частной собственности исказила его нравственное сознаніе и сдѣлала его несправедливымъ. Идея собственности и богатства исказила самое понятіе человѣческой честности. И это обнаруживается въ Евангеліи. Нравственная оцѣнка человѣка опредѣляется не по тому, что онъ, есть, а по тому, что у него есть. Внутренній человѣкъ исчезаетъ за внѣшнимъ человѣкомъ, обладающимъ матеріальными благами, дающими ему силу. Честность опредѣляется по отношенію къ собственности, а не по отношенію къ бѣдности. Это и есть буржуазное, антихристіанское понятіе о честности. Честный человѣкъ тотъ, кто уважаетъ собственность и богатство другого, а не тотъ, кто уважаетъ бѣдность и не обижаетъ неимущаго. Это одно изъ извращеній, внесенныхъ идеей собственности въ нравственное сознаніе. Наконецъ, идея частной собственности была перенесена на людей. На этомъ основано было рабство. Но рабство, въ грубыхъ формахъ давно осужденное и отмѣненное, продолжаетъ существовать въ формахъ болѣе утонченныхъ и незамѣтныхъ. Прежде всего рабство продолжаетъ существовать въ семейныхъ отношеніяхъ, гдѣ еще не преодолѣнъ принципъ абсолютной собственности. Оно проникаетъ въ самую интимную жизнь любви мужчины и женщины. Здѣсь любящій все еще считаетъ себя абсолютнымъ собственникомъ и владѣльцемъ любимаго. И это право собственности связано съ аффектомъ ревности, которая есть аффектъ собственности, перешедшій въ интимную глубину и не подлежащій уже никакому контролю. Но абсолютное право собственности, обнаруживающееся въ ревности, есть такая же ложь и фантазмъ, какъ и абсолютное право на все [1]). Ложь коммунизма, источникъ рабства и насилія въ немъ коренится въ томъ, что коммунизмъ совсѣмъ не преодолѣваетъ абсолютнаго права собственности, но хочетъ сдѣлать субъектомъ этого права коммуну, коллективъ, коммунистическое общество или государство. Соціальный коллективъ и является неограниченнымъ феодальнымъ владѣльцемъ, капиталистомъ и банкиромъ и притомъ самымъ безпощаднымъ, не знающимъ надъ собой никакого суда, никакой власти, никакого

---

1) То, что о. П. Флоренскій закончилъ свою книгу «Столпъ и утвержденіе истины» апологіей и хвалой ревности, есть нравственное осужденіе его книги.

высшаго начала. Это есть окончательная власть соціальной обыденности надъ личностью, лишающая ее свободы духовной жизни, свободы совѣсти и мысли. Собственность, какъ отношеніе человѣческой личности къ матеріальному, вещному міру, всегда связана съ соціальной обыденностью и можетъ превратиться въ орудіе порабощенія человѣческой личности. Человѣческая личность порабощается и своей собственностью и собственностью другого человѣка. Но она же является источникомъ свободной дѣятельности человѣка въ соціальномъ мірѣ и какъ бы продолженіемъ ея въ космосѣ. Въ этомъ противорѣчіе и парадоксъ собственности. Борьба противъ порабощающаго начала собственности есть прежде всего борьба съ грѣховной похотью, которая и есть источникъ рабства. Соціальное же освобожденіе достижимо, повидимому, сложной плюралистической системой координаціи ограниченной собственности личной и ограниченной собственности общественной и государственной, при которой собственность наименѣе можетъ превращаться въ насиліе и эксплоатацію человѣка человѣкомъ. Власть человѣка надъ міромъ, надъ природой не должна превращаться во власть человѣка надъ человѣкомъ. Тутъ въ соціализмѣ есть безусловная правда, но эта правда должна быть одухотворена и религіозно углублена. Ростъ экономической производительности, увеличеніе власти человѣка надъ стихійными силами природы и умноженіе хозяйственныхъ цѣнностей есть само по себя благо и источникъ жизни. Но эти экономическія цѣнности должны быть соподчинены іерархически болѣе высокимъ цѣнностямъ и прежде всего цѣнности человѣческой личности и ея свободѣ. Хозяйственная жизнь не можетъ быть совершенно автономной, она подчинена нравственнымъ началамъ. Такъ называемая раціонализація промышленности, выбрасывающая на улицу и обрѣкающая на голодъ огромное количество рабочихъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что соціальный вопросъ дѣлается прежде всего вопросомъ распредѣленія и что хозяйственная жизнь должна быть подчинена нравственнымъ началамъ. Бороться противъ эксплоатаціи и насилія за повышеніе качества своей жизни изолированная личность безсильна, она можетъ вести эту борьбу лишь въ соединеніи съ другими личностями, лишь соціально, и въ этомъ оправданіе рабочаго движенія. Тутъ мы переходимъ къ основной для христіанской этики проблемѣ. Должна ли личность лишь вести духовную борьбу съ грѣхомъ, принимая всякій строй, какъ ниспосланный Божьимъ Промысломъ и неизбѣжный въ грѣховномъ мірѣ, — или должна вести борьбу соціальную, бороться за соціальную правду?

Консервативное христіанство готово оправдать и охранять самый несправедливый соціальный строй на томъ основаніи, что существуетъ первородный грѣхъ, что человѣческая природа грѣ-

ховна и потому никакая соціальная правда неосуществима. Консервативный аргументъ, враждебный соціальному реформированію общества, основанный на грѣховности человѣка, этически лицемѣренъ и соціологически несостоятеленъ. Прежде всего христіанство не есть только ученіе о первородномъ грѣхѣ, но также ученіе о томъ, что нужно искать Царства Божьяго и стремиться къ совершенству, подобному совершенству Отца Небеснаго. Изъ того, что человѣческая природа грѣховна, не слѣдуетъ, что нужно все время только объ этомъ и говорить и не стремиться къ осуществленію правды въ жизни. Буржуазно-капиталистическій строй, дѣйствительно, является порожденіемъ первороднаго грѣха и его соціальной проэкціей, но невозможно его оправдать первороднымъ грѣхомъ и на этомъ основаніи утверждать его неизмѣнность. Изъ грѣховности человѣческой природы совсѣмъ не слѣдуетъ, что никакія соціальныя измѣненія и улучшенія невозможны. Грѣховность человѣческой природы не допускаетъ только возможности совершеннаго и абсолютнаго по своему значенію соціальнаго строя, т. е. наступленія Царства Божьяго на этой землѣ и въ этомъ времени, до преображенія міра. Но воля, направленаная къ осуществленію максимальной соціальной правды, совсѣмъ не означаетъ вѣры, что въ этихъ условіяхъ міровой жизни наступитъ Царство Божье. Воля къ осуществленію соціальной правды совсѣмъ не есть исповѣданіе утопіи совершеннаго соціальнаго строя или земного рая, какъ и не означаетъ того, что детерминированный соціальный процессъ приведетъ къ торжеству соціальной справедливости. Это направленіе воли опирается на свободу, безъ которой невозможна нравственная жизнь и потому носитъ преимущественно этическій характеръ. Я долженъ осуществить христіанскую правду, если я христіанинъ, и въ соціальной жизни. А осуществится она или нѣтъ, и какъ велики будутъ силы зла, противодѣйствующія ея осуществленію, это уже вопросъ другой, и онъ никогда не долженъ смущать чистоты моей нравственной воли. Парадоксъ, связанный съ грѣховностью человѣческой природы, съ чрезвычайной остротой былъ выраженъ К. Леонтьевымъ [1]). На томъ основаніи, что христіанскія пророчества пессимистичны и не предрекаютъ торжества правды и любви на землѣ, онъ сдѣлалъ выводъ, что къ осуществленію правды и любви въ соціальной жизни лучше не стремиться, что лучше поддерживать неправду. Въ дѣйствительности за этимъ скрывалось то, что К. Леонтьеву эстетически больше нравился несправедливый соціальный строй, основанный на грѣхѣ, и онъ боялся, что строй, въ которомъ будетъ больше соціальной справедливости, будетъ походить на страшившее его мѣщанство, на невыносимый ли-

---

1) См. мою книгу «Константинъ Леонтьевъ. Очеркъ изъ исторіи русской религіозной мысли».

берально-эгалитарный прогрессъ. Но то, что у К. Леонтьева опредѣлялось безкорыстно эстетическими мотивами, у другихъ опредѣляется мотивами корыстными, жаждой охраненія своего привилегированнаго положенія. Возстающіе противъ реформированія и улучшенія соціальнаго строя во имя ученія о первородномъ грѣхѣ сами пользуются привилегированнымъ положеніемъ, хотя грѣховность ихъ, вѣроятно, не меньшая, чѣмъ тѣхъ, которые даннымъ соціальнымъ строемъ раздавлены и обездолены. Невозможно этически утверждать несправедливость и неправду на томъ основаніи, что первородный грѣхъ дѣлаетъ несправедливость и неправду неизбѣжной. И совершенно ни откуда ни слѣдуетъ, что въ мірѣ, порожденномъ первороднымъ грѣхомъ, возможна только самодержавная монархія, отрицаніе права и свободы человѣка или капиталистическій хозяйственный строй, основанный на эксплоатаціи и угнетеніи трудящихся.

Злоупотребляющіе аргументомъ первороднаго грѣха до сихъ поръ еще имѣютъ передъ собой Ж. Ж. Руссо съ его ученіемъ о естественной благостности и добротѣ человѣческой природы и думаютъ, что всѣ попытки осуществить большую соціальную правду есть руссоизмъ. Но это совершенно устарѣвшая точка зрѣнія. Соціализмъ скорѣе пессимистиченъ, чѣмъ оптимистиченъ въ своихъ взглядахъ на человѣческую природу. Оптимистична какъ разъ была философія, на которую опирался капитализмъ, и которая вѣрила въ естественную гармонію человѣческихъ интересовъ и утверждала, что экономически болѣе сильный есть вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе правый. Соціализмъ же хочетъ организовать и регулировать человѣческое общество, полагая, что нельзя человѣческой природѣ предоставить въ свободной игрѣ интересовъ опредѣлять соціальную жизнь, ибо человѣческая природа злая. Менѣе всего, конечно, Марксъ вѣрилъ въ благостность и доброту человѣческой природы. Если христіанство не будетъ осуществлять соціальной правды на томъ основаніи, что грѣховность человѣческой природы дѣлаетъ ее неосуществимой, то самъ грѣхъ возьметъ на себя осуществленіе этой соціальной правды и будетъ ее искажать и извращать. Мы это видимъ въ революціонныхъ соціалистическихъ движеніяхъ, которымъ совсѣмъ не свойственно розовое представленіе о человѣческой природѣ, и въ крайней и предѣльной формѣ въ коммунизмѣ, который и есть организованный грѣхъ. Добро не хочетъ себя осуществлять, ссылаясь на силу грѣха, и зло попытается своими силами осуществить то, что должно было бы осуществить добро. Соціализмъ и даже коммунизмъ возможны именно потому, что человѣческая природа грѣховна, т. е. совсѣмъ не на основаніи предпосылокъ руссоизма. Такъ же неосновательна аргументація противъ возможности демократіи, основанная на грѣховности человѣческой природы. Тутопять сбиваютъ воспоминанія о Руссо. Какъ бы ни относится

къ демократіи, нужно признать, что она совсѣмъ не есть идеалъ совершеннаго соціальнаго строя и менѣе всего предполагаетъ побѣду надъ первороднымъ грѣхомъ. Демократія и есть, можетъ-быть, форма общественнаго устроенія, наиболѣе соотвѣтствующая грѣховной человѣческой природѣ и наиболѣе дающая возможность ей себя выразить. А вотъ идеалъ самодержавной монархіи есть, безспорно, утопія, предполагающая побѣду надъ грѣховной природой человѣка и достиженіе такого единства въ вѣрѣ, котораго грѣхъ человѣческій не допускаетъ. Совершенно нелѣпо защищать авторитарный строй во всемъ, охранять іерархическое начало власти и не допускать ни въ чемъ свободы на основаніи ученія о первородномъ грѣхѣ. Можно подумать, что носители іерархической власти, представляющіе авторитетъ, изъяты изъ первороднаго грѣха и менѣе грѣховны. Въ дѣйствительности же они особенно подвержены грѣховности и вносятъ грѣховную похоть въ свою власть и въ свой авторитетъ. Грѣха нельзя уничтожить силой, потому что уничтожающая его сила сама грѣховна въ этомъ уничтоженіи грѣха. Это — непреодолимое противорѣчіе. Грѣхъ преодолимъ, хотя и частично, неокончательно, направленностью духа къ правдѣ. И рефлексія, которая стоитъ на пути осуществленія правды и соблазняетъ насъ невозможностью правду осуществить, ибо наша природа грѣховна, есть злая и грѣховная рефлексія. Христіанскій реализмъ въ отношеніи къ человѣческой природѣ не допускаетъ фантазмовъ и утопій, ложной соціальной мечтательности, но онъ требуетъ воли, рѣшившейся реализовать правду въ каждое мгновеніе жизни. Но само христіанское пониманіе правды въ соціальной жизни отличается отъ того пониманія, которое свойственно матеріалистическому соціализму. Христіанская этика вообще и этика творчества въ частности не пріемлетъ матеріалистическаго міросозерцанія, основаннаго на господствѣ количества и отрицаніи качества, требующаго уравненія по низшему, не допускаетъ метафизики равенства, истребляющаго бытіе, т. е., метафизики антиперсоналистической, отрицающей личность и ея духовную жизнь. Идея коммунизма религіознаго происхожденія и связана съ общностью, съ взаимопріобщенностью, но матеріалистическій коммунизмъ чудовищно извращаетъ ее, принудительно и механически организуя общество, въ которомъ никакой духовной общности нѣтъ.

Возможенъ трагическій конфликтъ между соціальной справедливостью и цѣнностями культуры и духовной жизни. Матеріалистическій соціализмъ совсѣмъ не понимаетъ серьезности и трагичности этой проблемы, онъ знаетъ только одну цѣнность — цѣнность соціальной справедливости и соціальнаго благосостоянія и благополучія. Такъ же конфликтъ существуетъ между имперіалистической волей къ расширенію и могуществомъ государ-

ства и высшими цѣнностями культуры и духа. И онъ также создавалъ мучительныя противорѣчія для нравственной совѣсти. Этически нужно признать, что духовная жизнь и ея цѣнности стоятъ іерархически выше соціальной жизни и ея цѣнностей. И сама соціальная проблема разрѣшима только на почвѣ духовнаго возрожденія. Разрѣшеніе соціальной проблемы, которое ведетъ за собой угнетеніе и порабощеніе духа, призрачно и ведетъ къ соціальному разложенію. Соціальный вопросъ есть, неизбѣжно, вопросъ духовнаго просвѣтленія массъ, безъ котораго невозможна никакая правда. Въ отношеніи этики къ соціальному вопросу мы встрѣчаемся съ трагическимъ конфликтомъ цѣнности свободы и цѣнности равенства. Этотъ конфликтъ связанъ съ основнымъ парадоксомъ зла. Зло, выражающееся въ соціальной ненависти и несправедливости, невозможно внѣшне и механически уничтожить. Нѣкоторая степень зла въ соціальной жизни должна быть предоставлена свободѣ, и совершенное преодолѣніе зла мыслимо лишь какъ духовное преображеніе и просвѣтленіе. Окончательная побѣда надъ зломъ есть болѣе дѣло церкви, чѣмъ общества или государства. Но невозможно и не допустимо предоставить общество игрѣ злыхъ силъ и пассивно ждать чудеснаго преображенія міра, новаго неба и новой земли. Это было бы лицемѣріемъ. Зло должно и соціально преодолѣваться, но непремѣнно съ сохраненіемъ цѣнности личности и духовной свободы. Та степень свободы зла, свободы грѣховной похоти, которая опредѣляетъ жизнь буржуазно-капиталистическаго общества, этически не можетъ быть терпима, какъ не можетъ быть терпима на извѣстной ступени нравственнаго сознанія свобода зла и грѣховной похоти, опредѣлявшей строй, основанный на рабствѣ, на превращеніи человѣка, несущаго образъ и подобіе Божье, въ вещь, которую можно продавать и покупать. Пробужденіе дремавшей совѣсти, пробужденіе болѣе высокаго нравственнаго сознанія должно вести къ борьбѣ противъ кристаллизовавшагося соціальнаго зла. Въ отношеніи къ неправдѣ строя буржуазно-капиталистическаго и къ новымъ формамъ рабства, имъ порожденнымъ, этическій вопросъ дѣлается особенно острымъ и запутаннымъ. Этотъ строй жизни и эта новая форма рабства строитъ себя на свободѣ, и его представители и идеологи кричатъ о посягательствѣ на свободу при всякихъ попыткахъ ограничить въ немъ проявленіе зла. Соціалисты справедливо обличаютъ ложь и лицемѣріе этихъ воззваній къ свободѣ, прикрывающихъ рабство. Но бѣда въ томъ, что сами соціалисты въ большинствѣ случаевъ цѣнности свободы, личности и духа не признаютъ. Поэтому въ столкновеніи міра капиталистическаго и міра соціалистическаго этика не можетъ окончательно стать ни на одну изъ сторонъ, хотя и должна признать большую правду соціализма. Рабство, которое создаетъ капитализмъ, основанный на экономической свободѣ, рабство въ

царствѣ мамоны, въ царствѣ денегъ еще болѣе безчеловѣчно, чѣмъ старое рабство, которое смягчалось патріархальными нравами и христіанской вѣрой. Это есть міръ абсолютно холодный, въ которомъ нельзя даже увидѣть лица поработителя и властелина, рабство въ немъ есть рабство у отвлеченныхъ фантазмовъ капиталистическаго міра. Въ немъ порывается всякая духовная связь между людьми, общество окончательно атомизируется и яко бы освобожденная личность остается покинутой, предоставленной самой себѣ и безпомощной въ этомъ страшномъ и чуждомъ мірѣ. Страшно одинокъ человѣкъ въ буржуазно-капиталистическомъ мірѣ. Поэтому оказывается неизбѣжнымъ механически-матеріалистическое сцѣпленіе личностей для борьбы за улучшеніе своей жизни. Но этически и духовно соціализмъ столь же буржуазенъ, какъ и капитализмъ, онъ не возвышается надъ буржуазнымъ міросозерцаніемъ и чувствомъ жизни, ему закрыты высшія цѣнности, и онъ погруженъ въ царство міра сего, вѣритъ лишь въ видимыя вещи. Поэтому соціальный вопросъ дѣлается вопросомъ духовнымъ и нравственнымъ, вопросомъ нарожденія новаго духовнаго человѣка и новыхъ духовныхъ отношеній между людьми. Такова та сторона соціальнаго вопроса, которая связана съ отношеніемъ человѣка къ человѣку. Она неизбѣжно восходитъ къ отношенію человѣка къ Богу. Другая же сторона соціальнаго вопроса связана съ отношеніемъ человѣка къ природѣ и съ ростомъ его власти надъ природой. Это есть прежде всего вопросъ о техникѣ, который пріобрѣтаетъ огромное значеніе въ нашу эпоху. Существуетъ этическая проблема техники.

Этическое отношеніе къ техникѣ не можетъ не быть противорѣчивымъ и двойственнымъ. Техника есть обнаруженіе силы человѣка, его царственнаго положенія въ мірѣ, она свидѣтельствуетъ о человѣческомъ творчествѣ и изобрѣтательности и должна быть признана цѣнностью и благомъ. Человѣкъ есть изобрѣтатель орудій, которыя онъ ставитъ между собой и природной стихіей, и съ изобрѣтенія орудій, т. е. съ элементарной техники начинается человѣческая культура. Оправданіе техники въ широкомъ смыслѣ слова есть оправданіе культуры, и отрицаніе ея есть желаніе возврата отъ состоянія культурнаго къ состоянію природному. Романтическое отрицаніе техники не выдерживаетъ критики. Рескинъ, какъ извѣстно, не хотѣлъ примириться съ желѣзными дорогами и ѣздилъ въ коляскѣ параллельно желѣзнодорожному пути. Онъ могъ себѣ это позволить, потому что онъ былъ милліонеръ. Романтизмъ, отрицающій технику, на каждому шагу ею пользуется и не можетъ безъ нея повернуться. Но романтическая реакція противъ техники все-таки указываетъ на какую-то болѣзнь и какое-то зло, связанное съ техникой. Техника не только свидѣтельствуетъ о силѣ и побѣдѣ человѣка, не только освобождаетъ его, но она также ослабляетъ и порабощаетъ человѣка, она

механизируетъ человѣческую жизнь и накладываетъ на человѣка образъ и подобіе машины. Головокружительные успѣхи техники въ XIX и XX в. в., обозначаютъ самую большую революцію въ исторіи человѣчества, болѣе глубокую, чѣмъ всѣ революціи политическія, радикальное измѣненіе всего ритма человѣческой жизни, отрывъ отъ природнаго, космическаго ритма и возникновеніе новаго, опредѣляемаго машинами ритма. Машина разрушаетъ старую цѣльность и сращенность человѣческой жизни, какъ бы вырываетъ человѣческій духъ изъ органической плоти и механизируетъ матеріальную жизнь человѣка. Машина измѣняетъ отношеніе человѣка къ времени. Время ускоряется. Жизнь человѣческая дѣлается менѣе устойчивой. Устоявшійся строй жизни менѣе можетъ расчитывать на длительное существованіе. Машина вноситъ динамизмъ въ человѣческое существованіе. Но техника въ своихъ послѣднихъ достиженіяхъ имѣетъ еще гораздо болѣе глубокое значеніе, значеніе не только соціальное, но и космическое. Поразительные успѣхи физики и основанной на ней техники приводятъ къ обнаруженію въ мірѣ новой, невѣдомой до того дѣйствительности. Обнаруживается въ мірѣ дѣйствіе силъ, которыхъ не только раньше не зналъ человѣкъ, но которыхъ и не было въ мірѣ, которыя скрыты были въ глубинѣ природы. Черезъ человѣка, черезъ человѣческое знаніе и изобрѣтеніе мѣняется космосъ. Дѣйствительность, которая создается черезъ технику, есть уже совсѣмъ не та дѣйствительность, которой раньше былъ окруженъ человѣкъ, и которую онъ старался познать. Открытіе радія имѣетъ космическое значеніе. Если человѣку удастся разложить атомъ и добыть чудовищную энергію, въ немъ заключенную, то это будетъ не только соціальный, но и космическій переворотъ. Человѣку дается страшная разрушительная и созидательная власть. И отъ его духовнаго состоянія будетъ зависѣть, направитъ ли онъ эту власть на созиданіе или на разрушеніе. Успѣхи техники, преодолѣвая границы времени и пространства, даютъ человѣку совсѣмъ новое и жуткое чувство планетарности земли. Но это значитъ, что техника на извѣстной стадіи своего развитія отрываетъ человѣка отъ земли, отъ материнскаго лона и перенесетъ въ пространства. Міровоззрѣніе человѣка и его чувство жизни было очень тѣсно связано съ землей. Человѣку была свойственна особенная теллурическая мистика. Человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю долженъ вернуться. Это древнее, очень глубокое вѣрованіе человѣка. Но вотъ техника на вершинѣ своей ставитъ человѣка передъ совсѣмъ иной космической дѣйствительностью, совсѣмъ уже не связанной съ землей, она переноситъ его въ междупланетныя пространства, она окружаетъ человѣка новыми, ранѣе невѣдомыми энергіями, дѣйствіе которыхъ еще не изучено. Это и значитъ, что техника, машина имѣетъ космическое значеніе. Духъ человѣческій вѣченъ и не зависитъ не отъ какихъ открытій, но плоть

зависитъ, и сращенность духа и плоти, казавшаяся вѣчной, можетъ разрушаться и мѣняться.

Послѣдствія техники для жизни соціальной и нравственной двойственны. Съ одной стороны, техника обозначала матеріализацію и механизацію человѣческой жизни, ослабленіе духовности. Но съ другой стороны, техника имѣетъ и совершенно другое значеніе, она есть дематеріализація и развоплощеніе, и она раскрываетъ возможности большаго освобожденія духа. Въ этомъ вся сложность этической проблемы техники. Воплощенная красота, которая свойственна была предыдущимъ эпохамъ, не знавшимъ еще такихъ успѣховъ техники, и такой власти машины надъ жизнью, разрушается. Техника несетъ съ собою смерть красотѣ, которая представлялась вѣчной. Въ вѣкъ техники невозможна уже великая архитектура. Машина пріобрѣтаетъ всеобщее значеніе и на все кладетъ свою печать, все себѣ уподобляетъ. Будучи выраженіемъ силы человѣка, она антропологически ослабляетъ человѣка, понижаетъ его породу, уменьшаетъ его органическую изощренность. Способы борьбы человѣка переносятся изъ его организма на машину, и организмъ человѣка слабѣетъ. Жизнь перестаетъ быть связанной съ землей, съ растеніями, съ животными и дѣлается связанной съ машиной, съ новой дѣйствительностью, которая представляется намъ не Богомъ сотворенной. И духъ человѣческій долженъ найти въ себѣ силу вынести этотъ переворотъ и не допустить себя до рабства у этой новой дѣйствительности, долженъ направить пріобрѣтенное техническое могущество на созиданіе, а не на разрушеніе. Однимъ изъ послѣдствій техники является, то, что все, представлявшееся раньше нейтральнымъ, пріобрѣтаетъ духовное и религіозное значеніе. Техника нейтральна лишь на извѣстной ступени своего развитія. На болѣе высокой ступени она теряетъ это нейтральное значеніе и можетъ превратиться въ магію, магію черную, если духъ не подчинитъ ея высшей цѣли. Техника на вершинѣ своей можетъ привести къ уничтоженію большей части человѣчества и даже къ космической катастрофѣ. Духовное и нравственное состояніе человѣка, владѣющаго неслыханной силой техники, пріобрѣтаетъ рѣшающее значеніе. Природа была сначала населена богами, потомъ въ ней начали видѣть темную силу и, наконецъ, совершенно ее нейтрализовали, какъ то было въ новой исторіи. Но техника ставитъ человѣка передъ новой природой и требуетъ новаго къ себѣ отношенія, совсѣмъ уже не нейтральнаго. Власть человѣка надъ стихійной природой можетъ служить или дѣлу Божьему или дѣлу діавольскому, но она не можетъ уже быть нейтральной. И потому необходима этика техники, этизація всего нашего отношенія къ техникѣ. Это особенно остро чувствуется въ этикѣ войны. Техника можетъ стать могучей силой разрѣшенія соціальнаго вопроса, какъ вопроса о преодолѣніи голода, нужды и болѣзни. Имен-

но техника рѣшаетъ ту сторону соціальнаго вопроса, которая связана съ отношеніемъ человѣка къ природѣ. Это недостаточно предвидѣлъ Марксъ, у котораго не было воображенія, которое помогло бы ему предвидѣть успѣхи техники въ XX вѣкѣ, и онъ былъ слишкомъ погруженъ въ ограниченную дѣйствительность середины XIX вѣка. Для него соціальный вопросъ рѣшался прежде всего классовой борьбой, столкновеніемъ классовыхъ интересовъ и разжиганіемъ классовой ненависти. Поэтому онъ умалялъ и почти отрицалъ нравственно творческую и технически творческую сторону соціальнаго вопроса. Само развитіе техники было для Маркса лишь подчиненной функціей соціально-классовыхъ процессовъ. Этика техники дѣлается одной изъ важныхъ, неразработанныхъ еще сторонъ этики вообще. Это есть космическая сторона этики. Этика творчества должна признать успѣхи техники положительной цѣнностью и благомъ, обнаруженіемъ творческаго призванія человѣка въ мірѣ и свободы его духа. Но этика должна и ясно увидѣть, что техника несетъ съ собой величайшія опасности новаго порабощенія и униженія человѣческаго духа. Это значитъ, что нужно пробудить напряженную нравственную энергію въ отношеніи къ техникѣ, преодолѣть нейтральное отношеніе къ ней. Этически несостоятельна и недуховна та точка зрѣнія, которая противопоставляетъ техникѣ первоначальную, старую «природу» и «землю», которой человѣкъ долженъ оставаться подчиненнымъ. «Земля» есть символъ религіозный, но можетъ быть понята матеріалистически. И нужно признать, что техника, уничтожая рядъ иллюзій человѣка, порожденныхъ слабостью и зависимостью, можетъ способствовать преодолѣнію религіознаго матеріализма и достиженію большей духовности, такъ же какъ, съ другой стороны, она грозитъ окончательной матеріализаціей. Въ техникѣ обнаруживается раздѣляющая и выявляющая сила для человѣческаго духа, и этически положительное отношеніе къ техникѣ неизбѣжно предполагаетъ аскезу въ человѣкѣ, аскезу духа по отношенію къ похоти жизни, которой техника всегда готова сужить. Техника имѣетъ свою эсхатологію, обратную христіанской — завоеваніе міра и организацію жизни безъ Бога и безъ духовнаго перерожденія человѣка.

Сложность соціальнаго вопроса, какъ вопроса духовнаго, еще въ томъ, что должно всемѣрно стремиться къ улучшенію положенія массъ и къ увеличенію соціальнаго значенія труда, но не должно допускать господства массъ надъ человѣческой личностью, власти количества надъ качествомъ, преобладанія цѣнностей матеріальныхъ надъ цѣнностями духовными. А это значитъ, что этически должна быть сохранена духовная аристократія, какъ бы радикально ни рѣшался соціальный вопросъ. Демагогія, которая владѣетъ массами черезъ лесть и черезъ уступку массамъ высшихъ цѣнностей, и которая играетъ такую роль въ

революціонныхъ соціальныхъ движеніяхъ, всегда означаетъ преданіе количества качеству, извращеніе іерархіи цѣнностей, отреченіе отъ благородства во имя похоти власти. Массы могутъ жить лишь символикой — религіозной, національной или революціонной, и только такая символика вдохновляетъ ихъ и подымаетъ надъ сѣрой обыденностью. Массы живутъ эмоціями и аффектами. Идеи, понятія, теоріи существуютъ для нихъ лишь какъ символы борьбы или миѳы. Такъ напр. въ русской революціи марксизмъ превратился въ символъ и миѳъ. Во французской революціи въ символъ и миѳъ превратилось философское ученіе о свободѣ, равенствѣ и братствѣ. Совершенно такимъ же символомъ и миѳомъ являются для массъ консервативно-національныя идеологіи. Существуетъ коллективное, соціальное безсознательное, которымъ главнымъ образомъ и живутъ массы. Древніе инстинкты, дѣйствующіе въ коллективномъ безсознательномъ, выражаютъ себя въ символахъ, въ символическихъ образахъ, концентрирующихъ соціальную энергію. Въ психологіи толпы всегда освобождается коллективное безсознательное. Въ символахъ и миѳахъ, которыми вдохновляется толпа, всегда обнаруживаются безсознательныя эротическія состоянія, которыя ищутъ для себя предмета. Въ психологіи массъ сознаніе играетъ ничтожную роль и управлять массами можно только черезъ безсознательное. Въ массѣ личность всегда ослаблена и понижена въ своемъ качествѣ, она подчиняется соціальной обыденности, хотя бы эта обыденность переживала экстатическое состояніе. Массами можно властвовать черезъ вдохновляющую ихъ символику. Но эта символика можетъ быть болѣе глубокой и связанной съ онтологическими реальностями, а можетъ быть безстыдной демагогіей. Только устойчивая, опирающаяся на преданіе религіозная символика отличается большей глубиной и большей связью съ онтологическими реальностями. Жизнь массъ можно организовывать и направлять лишь религіозно. Всѣ другіе символы, организующіе и направляющіе жизнь массъ, оказываются демагогіей, апелируютъ къ низкимъ инстинктамъ и интересамъ. Но и религіозную символику можно превратить въ орудіе демагогіи и можно черезъ нее разжигать низшіе инстинкты. Въ этомъ сложность и мучительность этики массъ. Фанатизмъ и разъяренность личности на почвѣ тѣхъ или иныхъ вѣрованій возможны только потому, что существуютъ массы, и безъ нихъ они невозможны. Въ фанатизмѣ и разъяренности дѣйствуетъ коллективное безсознательное, и они движутся коллективной символикой. Индивидуальное безсознательное само по себѣ не создаетъ фанатизма и разъяренности, ибо это состояніе требуетъ питательной среды, которая дана лишь въ жизни массъ. Соціализмъ создаетъ свою символику для массъ, подобную символикѣ религіозной или національной, и также способенъ породить фанатизмъ и разъяреніе. Соціализмъ стремится къ раціонализаціи, организаціи и регу-

ляціи соціальной жизни, но опирается онъ на коллективное безсознательное массъ, на массовые инстинкты и влеченія, требующія удовлетворенія. И онъ готовъ отдать духовную аристократію и качественныя цѣнности культуры на растерзаніе массъ, движимыхъ безсознательными инстинктами зависти, мести и злобы. Это есть этически низменная сторона революціоннаго соціализма. Въ этомъ онъ лишенъ чистоты, свободы и оригинальности нравственныхъ сужденій и дѣйствій. И потому соціализмъ долженъ быть духовно облагороженъ. Этически допустимъ лишь аристократическій соціализмъ. Нужно дѣлать различіе между «рабочимъ» и «пролетаріемъ». Рабочій имѣетъ священное значеніе и всякій человѣкъ долженъ стать рабочимъ. Пролетарій же опредѣляется ressentiment и есть ложная психологія и ложная идеологія рабочаго. «Буржуа» происходитъ изъ рабочаго народа и цѣнность его есть цѣнность труда, трудовой иниціативы и энергіи. Но онъ измѣнилъ трудовому народу, ушелъ отъ него, создалъ классъ, угнетающій трудъ. Цѣнность «аристократа» опредѣляется тѣмъ, что онъ свободенъ отъ ressentiment, отъ обиды, что онъ получаетъ свои качества даромъ. И типъ «аристократа» имѣетъ болѣе вѣчное значеніе, чѣмъ типъ «буржуа». Жизнь народныхъ массъ всегда погружена въ коллективное безсознательное. Но коллективное безсознательное со своими инстинктами, эмоціями и аффектами должно быть сублимировано и облагорожено. Это и дѣлаетъ подлинная религіозная вѣра. Духовная жизнь имѣетъ цѣлостный характеръ, въ ней синтезируются раздѣльные элементы душевной жизни. Въ безсознательномъ можетъ быть больше цѣльности и правды, чѣмъ въ сознаніи, которое вноситъ раздвоеніе и раздробленіе. Но эта правда и цѣлость есть въ безсознательномъ въ томъ лишь случаѣ, если оно освящено, очищено отъ ressentiment, облагорожено высшей духовной символикой. Съ точки зрѣнія этики христіанской и этики творческой, рѣшеніе соціальнаго вопроса означаетъ улучшеніе жизни массъ, привлеченіе ихъ къ творческому процессу, подъемъ ихъ, усиленіе значенія труда, но не господство массъ, не власть коллектива. Приматъ долженъ принадлежать духовному началу, потомъ слѣдуетъ экономика, какъ реальный базисъ жизни, и потомъ лишь политика, вѣчно служебная въ отношеніи къ экономикѣ.

Вѣчнымъ въ христіанской этикѣ является отношеніе къ богатымъ и бѣднымъ. Оно раскрыто въ Евангеліи и не зависитъ отъ измѣненія соціальныхъ условій. Христіанство, которое стоитъ за богатыхъ и противъ бѣдныхъ, есть величайшее извращеніе и измѣна завѣтамъ Христа. Христіанство вовсе не проповѣдуетъ вражды бѣдныхъ къ богатымъ, и болѣе всего чужда ему зависть богатаго въ бѣдняку. Въ извѣстномъ смыслѣ христіанство признаетъ привилегированное положеніе бѣднаго. Категорія «бѣднаго» и «богатаго» тутъ совсѣмъ не соціальныя, а духовныя кате-

горіи, онѣ означаютъ свободу отъ матеріальныхъ благъ міра или рабство у этихъ благъ. Но если тотъ, кому выпало на долю быть «богатымъ», легко становится рабомъ своего богатства, то «бѣдный», который лишенъ матеріальныхъ благъ, можетъ стать рабомъ похоти богатства, одержимымъ завистью. Христіанство утверждаетъ культъ добровольной бѣдности, въ совершенствѣ осуществленной «бѣдняжной Божьимъ» св. Францисскомъ. И только христіанство утверждаетъ положительную цѣнность «бѣдности» и блаженство «бѣдности» [1]). Менѣе всего знаетъ такое отношеніе къ бѣдности и богатству соціализмъ. Соціализмъ въ своихъ преобладающихъ формахъ хочетъ богатства и утверждаетъ себя на похоти богатства и зависти къ богатству со стороны бѣдныхъ. И при побѣдѣ соціализма бѣдные становятся богатыми и со злорадствомъ готовы богатыхъ сдѣлать бѣдными. Соціализму чужда аскетика. Евангельскія теоріи богатства и бѣдности не переводимы на категоріи соціальныя. И изъ абсолютной христіанской правды о богатствѣ и бѣдности, раскрывающей Царство Божье, одинаково нельзя сдѣлать ни того вывода, что «бѣдные» завистливые и мстительные должны уничтожать «богатыхъ», ни еще менѣе того вывода, что не нужно соціально улучшать положеніе «бѣдныхъ» и ограничивать власть «богатыхъ». Вопросъ о соціальномъ устроеніи болѣе справедливомъ, при которомъ не будетъ ни непереносимой бѣдности по соціальному положенію, ни непереносимаго богатства, лежитъ въ иной плоскости, чѣмъ духовный вопросъ о «бѣдности» и «богатствѣ». Невѣрно было бы сдѣлать и тотъ выводъ, что христіанство требуетъ равнодушія къ соціальному устроенію и смиреннаго и послушнаго принятія даннаго соціальнаго строя. Никакого вѣчнаго и абсолютнаго по своему значенію соціальнаго строя не существуетъ, онъ создается и измѣняется людьми, онъ находится въ состояніи текучести и имѣетъ лишь временную и относительную устойчивость. И нельзя думать, что соціальный строй будетъ измѣняться и улучшаться, приближаться къ большей справедливости всегда не мной, христіаниномъ, а другими людьми, и что я, христіанинъ, въ каждое мгновеніе долженъ склоняться передъ соціальнымъ строемъ, опредѣленнымъ другими. Совершенно очевидно, что и христіане должны участвовать творчески въ измѣненіи, реформированіи и улучшеніи соціальнаго строя. Рабское хозяйство не вѣчно, не вѣчно и капиталистическое хозяйство, если будетъ хозяйство соціалистическое, то и оно не будетъ вѣчно. Все это относительныя историческія образованія. И потому каждый стоитъ передъ выборомъ, за что ему стоять и что ему создавать. На каждомъ лежитъ отвѣтственность за соціальное

---

[1]) Очень интересно различіе, которое дѣлаетъ Ш. Пеги между бѣдностью (pauvreté) и нищетой (misère). Нищета не можетъ быть допущена въ человѣческомъ обществѣ.

устроеніе, и потому никто не въ правѣ опредѣлять свое отношеніе къ соціальному строю, какъ послушаніе данности. Человѣкъ призванъ къ творчеству и въ соціальной жизни. Но христіанская этика требуетъ соціальнаго реализма, и враждебна соціальному употизму и соціальной мечтательности. Въ основаніи соціальнаго утопизма лежитъ переживаніе древней хиліастической идеи и упованія. Но истинное религіозное зерно хиліазма, связанное съ наступленіемъ Царства Божьяго, въ соціальныхъ утопіяхъ извращено и искажено. Совершенное общество мыслимо лишь въ совершенномъ космосѣ, какъ преображеніе міра, какъ новая земля и новое небо, какъ Новый Іерусалимъ, какъ наступленіе Царства Божьяго, но не какъ политическое и соціальное устроеніе въ условіях нашей земли и нашего времени. На нашей землѣ, въ нашемъ времени всѣ соціальныя достиженія относительны и могутъ означать улучшеніе, но не достиженіе совершенства.

8. *Полъ, бракъ и любовъ.* Проблема сексуальной и эротической этики — одна изъ самыхъ трудныхъ и самыхъ глубокихъ проблемъ, наиболѣе метафизическая изъ этическихъ проблемъ. Этика пола наиболѣе находится подъ властью соціальной обыденности. И тутъ самая интимная сторона личности, совсѣмъ неуловимая извнѣ, о которой человѣкъ стыдится говорить кому бы то ни было, вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе соціально организована и регулирована. Это опредѣляется тѣмъ, что послѣдствіемъ интимной половой жизни является дѣторожденіе, продолженіе человѣческаго рода, т. е. интимно-личное и совершенно не соціальное имѣетъ соціальные послѣдствія. Поэтому въ жизни пола происходитъ особенно трагическій конфликтъ личности и общества, фатальное столкновеніе личныхъ и общественныхъ судебъ. Именно потому, что въ жизни общества интимно-личное дѣлается общественно регулируемымъ, и личность должна отвѣчать передъ обществомъ за чувства и дѣйствія, въ которыхъ нѣтъ ничего соціальнаго и которые соціально уловимы лишь въ своихъ послѣдствіяхъ, нѣтъ области, въ которую проникло бы столько лицемѣрія и въ сужденіяхъ о которой проявлялось бы столько трусости. Именно въ своихъ сужденіяхъ о жизни пола люди бываютъ наиболѣе трусливы и неискренни и наиболѣе терроризованы обществомъ. Между тѣмъ какъ суденія и оцѣнки чистой этики должны быть освобождены тутъ отъ власти соціальной обыденности, т. е. въ принципѣ этика должна быть десоціализирована и индивидуализирована. Первое, что нужно установить, это то, что для соціальной обыденности жизнь пола доступна лишь какъ фактъ физіологическій и какъ фактъ соціальный. Какъ фактъ физіологическій, жизнь пола или влечетъ за собой дѣторожденіе и благополучное продолженіе человѣческаго рода или развратъ и разложеніе рода. Какъ фактъ соціальный жизнь пола влечетъ за собой образованіе семьи

и она организуется въ интересахъ общества и рода и въ соотвѣтствіи со структурой общества. Но для соціальной обыденности совершенно недоступно явленіе любви эротической, любви между мужчиной и женщиной. Она просто не замѣчаетъ этого факта и свое сужденіе о немъ подчиняетъ исключительно физіологической и соціальной точкѣ зрѣнія. Любовь по существу есть явленіе не соціальное и внѣсоціальное и не имѣетъ никакого отношенія къ обществу и роду, это есть явленіе совершенно личное и связано исключительно съ личностью. Между двумя всякій третій лишній. Половая потребность связана съ жизнью рода и потому попадаетъ въ поле зрѣнія соціальной обыденности, которая регулируетъ ея соціально-родовыя послѣдствія. Но любовь никакъ не связана съ родомъ и обществомъ и о ней обычно ничего не говорятъ въ традиціонныхъ этикахъ, которыя лишь трактуютъ проблему брака и семьи. Это поразительно въ христіанской литературѣ и у учителей церкви, которые не замѣтили феномена любви и ничего не сказали интереснаго о ея смыслѣ. Поразителенъ низкій уровень всего, что написано въ литературѣ святоотческой, у христіанскихъ теологовъ о бракѣ и семьѣ. Трактатъ св. Меѳофія Патарскаго «Пиръ десяти дѣвъ» жалокъ и баналенъ. Это есть на половину описаніе физіологическихъ процессовъ, на половину восхваленіе дѣвства. Но никакихъ углубленій проблемы пола и брака нѣтъ. Трактатъ бл. Августина невозможно читать, такимъ духомъ мѣщанства отъ него разитъ [1]). Въ сущности трактаты о полѣ и бракѣ бл. Августина и другихъ суть трактаты по организаціи родовой жизни и очень напоминаютъ трактаты по скотоводству. Личная любовь, личная судьба совершенно отсутствуютъ въ этихъ трактатахъ. О феноменѣ любви, который совершенно отличается и отъ феномена физіологическаго удовлетворенія полового влеченія и отъ феномена соціальной организаціи жизни рода въ семьѣ, никто и не упоминаетъ. Феноменъ любви, повидимому, отнесенъ къ сферѣ поэзіи и мистики, вызывающей къ себѣ подозрительное отношеніе. Хотя жизнь пола оставалась для христіанской мысли исключительно фактомъ физіологическимъ и соціальнымъ и отнесена была къ жизни рода, а не личности, христіанская церковь установила таинство брака. Таинство же всегда связано съ интимной жизнью личности. И на этой почвѣ возникаетъ въ христіанскомъ мірѣ величайшая трагедія. Жизнь личности оказывается принесенной въ жертву жизни рода и общества. Въ самой природѣ таинства брака есть неразрѣшимая проблематичность и несоотвѣтствіе съ другими таинствами. Остается непонятнымъ, въ чемъ матерія таинства брака.

---

[1]) Отношеніе бл. Августина къ женщинѣ, съ которой онъ жилъ 16 лѣтъ и отъ которой имѣлъ ребенка, свидѣтельствуетъ о низменности его понятій о любви. См. *Papini* «Saint Augustin».

Церковь совершаетъ таинство брака, связывающее судьбы людей, надъ любымъ мужчиной и надъ любой женщиной, которые внѣшне и формально кажутся свободными и внѣшне и формально выражаютъ свое согласіе на бракъ. И для церкви, какъ и вообще для общества, оказывается совершенно неуловимой и непроницаемой интимная, сокровенная жизнь личности въ этомъ отношеніи. Церковь вѣнчаетъ семнадцатилѣтнюю дѣвушку и семидесятилѣтняго старика, за котораго родители выдаютъ ее замужъ насильственно и по корыстнымъ соображеніямъ, ей нужно только формальное согласіе, которое можетъ быть неискреннимъ и выраженнымъ изъ страха. Церковь не имѣетъ никакой возможности опредѣлить, не любитъ ли кого-нибудь другого одинъ изъ брачущихся, не связанъ ли онъ съ нимъ уже внутренне. При этихъ условіяхъ бракосочетаніе оказывается сплошь и рядомъ формальнымъ обрядомъ, лишеннымъ духовнаго содержанія, но имѣющимъ роковыя послѣдствія въ жизни людей. Единственное, что дѣйствительно глубоко и мистично въ вѣнчаніи, это что бракосоченіе уподобляется несенію вѣнцовъ мученическихъ. Ибо по истинѣ, въ бракѣ настоящемъ, имѣющемъ смыслъ, брачущіеся должны нести тяготы другъ друга и претерпѣвать мученіе, ибо жизнь на землѣ всегда мучительна. И истинная любовь мучительна и трагична. Но бракосочетаніе сплошь и рядомъ оказывается ловушкой, въ которую люди попадаютъ или вслѣдствіе совершеннаго надъ ними насилія или по корыстному расчету или по легкомыслію и минутному увлеченію. И отрицаніе развода, которое съ особенной настойчивостью проводитъ католическая церковь, есть одна изъ самыхъ большихъ жестокостей въ жизни людей, принуждающихъ жить въ лжи, въ лицемѣріи, въ насиліи, въ профанаціи самыхъ интимныхъ человѣческихъ чувствъ. Бракъ, какъ таинство, бракъ мистическій по своему смыслу вѣченъ и нерасторжимъ. Это — безусловная истина. Но большая часть человѣческихъ браковъ не имѣетъ мистическаго смысла и не связана съ вѣчностью. И это христіанское сознаніе должно признать. Особенно неубѣдительна ссылка на Евангеліе, въ которомъ яко бы говорится о нерасторжимости брака. Въ Евангеліи всегда открывается абсолютная жизнь, въ немъ нѣтъ ничего относительнаго, но абсолютность эта всегда есть раскрытіе Царства Божьяго, а не внѣшняя норма и законъ для нашей жизни. Отрицаніе развода есть законничество, законническое пониманіе христіанства. И тутъ поражаетъ, какъ по разному истолковывается евангельское ученіе о полѣ и бракѣ и евангельское ученіе о собственности и богатствѣ. Бракъ понимаютъ, какъ абсолютный и нерасторжимый, и превращаютъ это въ законъ соціальной жизни. И для обоснованія такого пониманія ссылаются на евангельскій текстъ. Но, вѣдь, съ не меньшимъ основаніемъ можно ссылаться на евангельскіе тексты для абсолютнаго отрицанія собственности и богатства и для утверж-

денія бѣдности. Это совершенно одинаковая абсолютность, абсолютность Царства Божьяго, гдѣ мистическій по своему смыслу бракъ вѣченъ и нерасторжимъ, и гдѣ нѣтъ собственности, нѣтъ рабства у матеріальныхъ богатствъ. Но истолковывать такъ евангельское ученіе о собственности, объ обязательномъ отреченіи отъ богатства и о бѣдности побоялись. И скрѣпили соціальную форму семьи съ соціальной формой собственности. Въ дѣйствительности семья, какъ соціальный институтъ, очень связана съ частной собственностью и всегда опасаются, что колебаніе принципа частной собственности вызоветъ колебаніе принципа семьи. Тутъ совершенно ясно, что соціальная обыденность приспобляетъ евангельскую истину для своихъ цѣлей. Ученіе о нерасторжимости брака и отрицаніе развода есть ученіе соціальной обыденности, никакого отношенія къ сокровенной жизни личности не имѣющее, въ немъ нѣтъ ничего мистическаго, оно совершенно раціоналистично. Бракъ вѣченъ и нерасторжимъ, но только какъ бракъ, который имѣетъ вѣчную, а не соціальную сущность, въ которой достигается осуществленіе андрогиннаго образа человѣка, въ которомъ суженый находитъ свою суженую, т. е. вѣчность и нерасторжимость брака есть истина онтологическая, а не соціальная. Бракъ есть таинство, но только какъ бракъ, содержаніемъ котораго является любовь, любовь обладающая онтологической реальностью, а не преходящая влюбленность и влеченіе. Таинство брака есть таинство онтологическое, а не соціальное. Но тогда основнымъ свойствомъ подлиннаго брака и подлинной любви является свобода. Всякое соціальное принужденіе и насиліе лишаетъ характеръ соединенія людей таинственнаго и мистическаго смысла, даннаго лишь въ любви, но любовь соціально неуловима и неопредѣлима, она неуловима и неопредѣлима не только для государства, но и для церкви, какъ соціальной организаціи.

Вотъ почему бракъ и семья, основанные не на любви и не на свободѣ, должны быть признаны институтами соціально-правового и экономическаго характера, опредѣляемыми законами соціальной обыденности, и принципіально отличаемы отъ таинства брака, рѣшительно должны быть признаны не священными и не мистическими по своему смыслу. Священна, таинственна, мистична лишь любовь, онтологическая любовь, единственная и вѣчная, ведущая въ Царство Божье. Она есть явленіе совершенно другого порядка, чѣмъ физіологическая жизнь пола и чѣмъ соціальная жизнь семьи. И этотъ мистическій, священный смыслъ любви не раскрытъ въ церковномъ сознаніи. Раскрытіе его принадлежитъ творческой этикѣ, и съ нимъ связана творческая этика, отличная отъ этики соціальной обыденности. До сихъ поръ жизнь пола, бракъ и семья находились подъ властью das Man. Розановъ, котораго нужно признать величайшимъ критикомъ хри-

стіанскаго лицемѣрія въ отношеніи къ полу, вѣрно говоритъ, что въ христіанскомъ мірѣ, т. е., въ мірѣ христіанской соціальной обыденности охраняется не бракъ, не семья, не содержаніе, не реальность, а форма, обрядъ бракосочетанія, законъ. Это есть чистый номинализмъ, антиреализмъ и антионтологизмъ [1]). Нѣтъ области, въ которой такъ бы торжествовалъ номинализмъ, какъ въ жизни пола и семьи. И съ этимъ номинализмомъ и законничествомъ связаны величайшія несчастья человѣческой жизни, калѣчащія жизнь личности во имя безсодержательныхъ формъ, во имя отвлеченныхъ законовъ, во имя словъ, изъ которыхъ ушло всякое реальное содержаніе. Возвращеніе къ реальностямъ имѣетъ тутъ, какъ вездѣ, освобождающее значеніе. И нужно этически привѣтствовать освободительный процессъ въ жизни пола и семьи, который для христіанскаго сознанія означаетъ совсѣмъ иное, чѣмъ для сознанія не христіанскаго, означаетъ совсѣмъ не провозглашеніе правъ плоти. Аскеза въ отношеніи къ полу имѣетъ высшее значеніе въ христіанствѣ и она можетъ быть даже большей, чѣмъ было до сихъ поръ. Но эта аскетика есть дѣло личности, дѣло свободнаго духа, есть возрастаніе духовности, а не дѣло соціальнаго принужденія. Нужно разомъ внѣшне и соціально освободить человѣческую личность, а внутренне и духовно подчинить ее свободной аскезѣ и раскрыть смыслъ любви. Духовное освобожденіе отъ рабства у похоти пола, унижающей достоинство человѣка, сублимированіе безсознательныхъ половыхъ влеченій есть основное требованіе этики. Это духовное освобожденіе не достигается одной отрицательной аскезой, оно предполагаетъ творческое направленіе половой энергіи. Подлинная любовь есть самое могущественное средство противъ похоти пола, которая есть источникъ рабства и паденія человѣка. Достиженіе цѣломудрія черезъ любовь есть достиженіе цѣлостности, преодолѣніе грѣховности пола, разорванности и раздвоенія.

Сокровенная жизнь пола и половой любви есть тайна двухъ личностей. Всякій третій и все третье не можетъ быть между ними судьей и не можетъ даже узрѣть реальности, здѣсь явленной. Это есть самая интимная и индивидуальная сторона человѣческой личности, которую личность не хочетъ открыть передъ другими, а иногда скрываетъ и передъ собой. Жизнь пола связана со стыдомъ, и въ этомъ обнаруживается ея генезисъ отъ грѣхопаденія. Стыдъ и ужасъ одного пола передъ другимъ преодолѣваются или положительно, любовью, т. е. преображеніемъ стыда, или развратомъ, т. е. утерей стыда. И вотъ трагизмъ половой любви заключается прежде всего въ томъ, что сокровенное, тайное, интимное между двумя, только для этихъ двухъ видимое и понятное, про-

---

1) Очень много замѣчательныхъ мыслей можно найти въ книгѣ Розанова «Въ мірѣ не яснаго и не рѣшеннаго».

фанируется и дѣлается публичнымъ въ соціальной обыденности. Нормально было бы, чтобы, кромѣ двухъ любящихъ, объ этомъ не зналъ никто третій, не знало общество. Но половая любовь имѣетъ послѣдствія, которыя ввергаютъ ее въ соціальную обыденность и подчиняютъ ея законамъ, хотя она по сущности своей не принадлежитъ соціальной обыденности. Личное въ полѣ для соціальной обыденности не уловимо, но уловимо соціальное въ полѣ. И потому для личности половая любовь трагична, она профанируется, отдается на судъ общества, и въ ней гибнутъ упованія личности. Половая любовь профанируется не только обществомъ, она профанируется и самой личностью, ея грѣховными страстями, влеченіями и волненіями. Любовь есть взлетъ вверхъ, къ вѣчности и опусканіе внизъ, во время, гдѣ она подвергается тлѣнію и смерти. Въ любви есть смѣшеніе двухъ началъ — небеснаго и земного, вѣчнаго и временнаго, Афродиты Небесной и Афродиты простонародной. И элементъ земной, временный и простонародный въ любви подчиняетъ ее соціальной обыденности. Мимолетная влюбленность, связанная съ преходящимъ влеченіемъ, смѣшивается съ любовью. И ввиду роковой связи любви съ родомъ общество начинаетъ контролировать качество любви, что оказывается для него непосильнымъ и имѣетъ послѣдствія, которыя не имѣлись ввиду. Только мистическая любовь, которая преодолѣетъ въ себѣ стихію рода и будетъ до глубины личной, окончательно выпадетъ изъ соціальной обыденности и освободится отъ власти общества. Онтологически между двумя любящими третьимъ, высшимъ можетъ быть только Богъ, но не общество, не другіе люди. Лишь грѣховность любящихъ ввергаетъ ихъ во власть другихъ людей и общества. Любовь, взятая въ своемъ чистомъ элементѣ, въ своей оригинальности есть феноменъ личный. Семья же есть феноменъ соціальный. Въ этомъ непреодолимый трагизмъ любви въ этомъ мірѣ, ибо подлинная любовь приходитъ въ этотъ міръ изъ міра иного. Половая любовь въ соціальной обыденности и образуетъ семью. Формы семьи измѣнчивы, какъ измѣнчива соціальная обыденность, на которой не почіетъ духъ вѣчности. Консерватизмъ соціальной обыденности не есть охраненіе вѣчнаго, но охраненіе временнаго. Моногамическая семья, которая представляется вѣчной и неизмѣнной формой, въ дѣйствительности принадлежитъ времени и во времени возникла. До возникновенія моногамической семьи были совершенно другія формы. Въ этомъ отношеніи Бахофенъ имѣлъ огромное значеніе, онъ одинъ изъ первыхъ показалъ существованіе первобытнаго полового коммунизма, изъ котораго образовалась моногамическая семья лишь послѣ пробужденія духа и личности [1]). Первая власть

---

[1]) См. *Bachofen* «Das Mutterrecht», а также *Engels*, «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates».

и господство принадлежало материнскому началу, и человѣчество прошло черезъ стадію матріархата. Такъ и должно было быть, ибо женское начало болѣе кореннымъ образомъ связано съ поломъ, чѣмъ начало мужское. Именно женская стихія и есть стихія родовая по преимуществу. Въ мужскомъ же всегда сильнѣе личность. Рабство человѣка у пола и рода есть рабство у женской стихіи, восходящей къ образу Евы. Только въ женщинѣ полъ первиченъ, глубокъ и захватываетъ все существо. У мужчины полъ вторичeнъ, болѣе поверхностенъ и болѣе дифференцированъ въ особую функцію. Поэтому въ половой любви женщина талантливѣе и геніальнѣе мужчины. Родовое въ полѣ имѣетъ глубину и значительность лишь въ женщинѣ. Мужчина же стремится отъ него поверхностно освободиться. И глубина родового въ полѣ у женщины связана съ материнствомъ. Материнство есть глубокое и вѣчное метафизическое начало, которое не исключительно связано съ дѣторожденіемъ. Материнство есть космическое начало заботы и охраны жизни отъ грозящихъ ей опасностей, выращиваніе жизни дѣтей не только въ собственномъ смыслѣ, но и вѣчныхъ дѣтей, безпомощныхъ, какими являются большинство людей. И только материнство знаетъ пути этой заботы, охраненія и выращиванія. Демонизмъ женской природы побѣждается космическимъ материнствомъ. Женщина въ потенціи есть мать не только относительно отдѣльныхъ существъ, но и относительно всей природы, всего міра, падшаго и безпомощнаго въ своемъ паденіи. Мужской героизмъ и мужская завоевательность не могли бы охранить міръ отъ гибели, отъ окончательной потерянности. И элементъ вѣчнаго материнства входитъ во всякую подлинную любовь. Жена есть также мать. Полное отсутствіе материнскаго начала свойственно лишь типу любовницы-гетеры, куртизанки, которая вампирична, беретъ и не отдаетъ. Материнство извращено въ соціальной обыденности, само подвержено грѣховнымъ страстямъ и похотямъ, и потому требуетъ духовнаго просвѣтленія и преображенія. Этически цѣль всегда заключается въ преображеніи связей родовыхъ въ связи духовныя и родового материнства, которое можетъ быть источникомъ рабства, въ материнство духовное. Образъ вѣчнаго преображенія материнства данъ въ Божьей Матери.

Семья связана съ соціальной обыденностью и подчинена ея законамъ. Семья сплошь и рядомъ охлаждаетъ любовь. Но было бы ошибочно думать, что въ семьѣ нѣтъ никакой глубины, и съ легкостью отрицать въ ней всякій духовный смыслъ. Смыслъ этотъ не только въ томъ, что въ нашемъ обыденномъ мірѣ въ форму семьи вкладывается любовь. Смыслъ этотъ прежде всего въ томъ, что семья есть взаимное несеніе тяготъ и школа жертвенности. Серьезность ея въ томъ, что она есть общеніе душъ передъ страданіями и ужасами жизни. Она двойствена, какъ и все почти въ

падшемъ мірѣ. Она не только облегчаетъ страданія и тяготы жизни, но и создаетъ новыя неисчислимыя страданія и тяготы. Она не только духовно освобождаетъ человѣка, но и духовно порабощаетъ его и создаетъ трагическіе конфликты съ призваніемъ человѣка и съ его духовной жизнью. И потому человѣкъ долженъ иногда по Евангелію оставить близкихъ своихъ, отца и мать, мужа и жену. Человѣкъ то бѣжитъ отъ теплоты и тѣсноты семьи въ широкій кругъ общества, то отъ его холода бѣжитъ въ семью. Вѣчный трагизмъ семьи въ томъ, что мужчина и женщина представляютъ разные міры, и цѣли ихъ никогда не совпадаютъ. Это трагическое начало въ любви, которое глубже и первичнѣе семьи, и кристаллизуется въ семьѣ. Въ семьѣ все уплотняется и отяжелѣваетъ, и самъ трагизмъ пріобрѣтаетъ обыденный характеръ. У женщины иная душевная структура и иное чувство жизни, чѣмъ у мужчины. Она имѣетъ, совсѣмъ иныя ожиданія отъ семьи и отъ любви, несоизмѣримо большія. Въ отношеніи женщины къ полу есть цѣлостность и абсолютность, которымъ никогда не соотвѣтствуетъ раздробленность и относительность мужского отношенія къ полу. Въ сущности большая часть браковъ несчастна. И за ними скрываются тяжелые конфликты сознательнаго и безсознательнаго. Сознаніе, выработанное соціальной обыденностью, подавляетъ безсознательное, и безсознательное въ семьѣ порождаетъ неисчислимое количество конфликтовъ и страданій. Только настоящая любовь преодолѣваетъ эти конфликты и совсѣмъ иначе, чудесно разрѣшаетъ отношенія сознательнаго и безсознательнаго. Но настоящая любовь есть рѣдкій цвѣтокъ въ нашемъ мірѣ и не принадлежитъ обыденности. Когда есть любовь, какъ онтологическая основа брачнаго соединенія, то совсѣмъ не ставится даже вопросъ, долженъ ли бракъ быть абсолютной моногаміей. Вопросъ ставится лишь тогда, когда настоящей любви нѣтъ, когда любовь охладѣла или умерла, когда внутреннее хотятъ замѣнить внѣшнимъ, благодатную энергію закономъ. Абсолютный моногамическій бракъ, какъ законъ, создается на случай несчастья. На случай счастья о немъ нечего говорить и нечего утверждать по закону. Противорѣчія моногаміи порождаются неудачной любовью, роковымъ несоотвѣтствіемъ. И нужно рѣшительно сказать, что моногамическій бракъ не есть натуральный законъ полового соединенія. Моногамическій бракъ совсѣмъ не свойственъ «природѣ» человѣка, не естественъ, скорѣе наоборотъ. И онъ не всегда существовалъ, онъ образовался на извѣстной стадіи развитія. Моногамическій бракъ реально возможенъ по благодати, а не по природѣ и не по закону. Онъ есть скорѣе явленіе порядка духовно-мистическаго, а не натурально-соціальнаго. Въ этомъ основной парадоксъ. Моногамическаго брака требуетъ соціальная обыденность, которой какъ разъ по природѣ онъ не свойственъ. Поэтому моногамическій бракъ соціальной обыденности мож-

но утверждать лишь номинально, а не реально. Въ царствѣ цивилизованной соціальной обыденности моногамическій бракъ находитъ свой коррелативъ и коррективъ въ такомъ страшномъ явленіи, какъ проституція въ широкомъ смыслѣ слова, въ одномъ изъ самыхъ позорныхъ явленій человѣческой жизни, узаконенныхъ соціальной обыденностью. Въ сущности въ современномъ обществѣ, въ современной соціальной обыденности реальнаго моногамическаго брака не существуетъ, онъ является условной ложью и лицемѣріемъ, онъ есть законническій номинализмъ. И совершенно естественно возникновеніе революціоннаго бунта противъ старой моногамической семьи. Онъ есть возстаніе реализма безсознательнаго противъ номинализма сознанія, т. е. требованіе выявленія реальностей. Розановъ глубоко правъ въ своей критикѣ.

Въ мірѣ же подлинныхъ реальностей вопросъ о моногамическомъ бракѣ и рѣшается совсѣмъ иначе. Съ точки зрѣнія духовно-мистической, «измѣна» ужасна, какъ преданіе вѣчнаго временному, какъ побѣда смерти надъ жизнью. Это есть вопросъ религіозный, онтологическій, связанный съ глубиною жизни. Съ точки зрѣнія соціальной обыденности и буржуазнаго законничества, «измѣна» не только менѣе ужасна, но ея въ сущности не существуетъ, какъ особаго духовнаго явленія, она только не должна нарушать соціальной нормы, внѣшнихъ устоевъ брака и семьи. «Измѣна» есть явленіе вполнѣ натуральное и натурально-соціальное, она ничего особеннаго не представляетъ. Проблема возникаетъ въ своей глубинѣ и серьезности для человѣка, какъ существа духовнаго, ставшаго передъ вѣчностью. «Измѣна» плоха съ точки зрѣнія вѣчности, съ точки зрѣнія времени она есть самое обыкновенное явленіе. Но соціальная обыденность со своимъ закономъ интересуется тутъ совсѣмъ не духовнымъ вопросомъ, совсѣмъ не личностью, стоящей передъ вѣчностью, а организаціей рода и общества. И она принуждена утверждать и насильственно охранять то, къ чему она въ сущности совершенно равнодушна. Обоснованіе брака, которое утверждаетъ соціальная обыденность устами многихъ христіанскихъ мыслителей и теологовъ, поражаетъ своимъ извращеніемъ нравственнаго сознанія и своимъ несоотвѣтствіемъ христіанской персоналистической этикѣ. Единственной нравственной цѣлью соединенія мужчины и женщины, образующаго семью, признается дѣторожденіе. Родовому процессу, принадлежащему непросвѣтленной природѣ и не знающему личности, придается характеръ высшаго религіознаго и нравственнаго принципа. Но этика, основанная на сознаніи достоинства личности и духа, должна признать безнравственнымъ соединеніе мужчины и женщины, поставившее себѣ исключительной цѣлью продолженіе рода, дѣторожденіе. Это есть перенесеніе принципа скотоводства на человѣческія отношенія. Цѣль и смыслъ соединенія мужчины и женщины лежитъ не въ родѣ и не въ об-

ществѣ, а въ личности, въ ея стремленіи къ полнотѣ и къ цѣльности жизни, къ вѣчности [1]). Уже психологически должно быть признано несостоятельнымъ ученіе, которое видитъ цѣль и смыслъ брачнаго полового союза въ дѣторожденіи и продолженіи рода. Фактически никто никогда не вступалъ въ бракъ для этой цѣли или лишь лицемѣрно говорилъ для соціальной обыденности, что для этого вступаетъ въ бракъ. Люди вступаютъ въ бракъ вслѣдствіе непреодолимыхъ влеченій, потому что любятъ и влюблены, потому что стремятся къ соединенію съ любимымъ, близкимъ, а иногда и вслѣдствіе интересовъ. Никто не стремится къ физическому половому соединенію спеціально для дѣторожденія. Это есть выдумка сознанія. Уже болѣе правъ Шопенгауэръ, который утверждаетъ, что геній рода превращаетъ личность, переживающую эротическія иллюзіи, въ свое орудіе и смѣется надъ ней. Но никакъ нельзя было бы сказать наоборотъ. Въ сущности, ученіе, которое видитъ смыслъ и цѣнность брака въ дѣторожденіи и продолженіи рода, должно признать эросъ въ отношеніяхъ мужчины и женщины, отъ элементарныхъ формъ полового влеченія до высшихъ формъ любви, иллюзіей и самообманомъ. Такимъ образомъ это ученіе сознательно становится на сторону генія рода и видитъ нравственную правду въ томъ, что личность дѣлается игралищемъ интересовъ рода. И это утверждается безъ горькой ироніи Шопенгауэра. Связано это съ тѣмъ, что вопросъ о смыслѣ любви не былъ даже поставленъ. Этика не только должна его поставить, но рѣшить его, признавъ смыслъ этотъ въ личности, а не въ родѣ. Поразительно, что именно на почвѣ христіанства, въ христіанскую эпоху, въ средневѣковье, раскрылась любовь мужчины и женщины и дала своей высшій цвѣтъ въ рыцарствѣ, въ культѣ прекрасной дамы. И вмѣстѣ съ тѣмъ христіанское сознаніе, теологія, служащая соціальной обыденности, отрицаетъ любовь и не замѣчаетъ ея.

Тутъ мы подходимъ къ самому сложному вопросу религіозной метафизики. Христіанство выдвинуло культъ дѣвства и связало его съ культомъ Дѣвы-Маріи. Только это и было глубоко въ христіанскомъ отношеніи къ полу. Ученіе о бракѣ и семьѣ всегда было оппортунистично и приспособлено къ соціальной обыденности. Дѣвство было связано съ личностью, бракъ же связанъ былъ съ родомъ, семья была связана съ обществомъ. Признавъ дѣторожденіе единственной цѣлью брака, дающей ему оправданіе, христіанство связало этотъ смыслъ и эту цѣль съ физическимъ половымъ общеніемъ, сопровождающимся утерей дѣвственности, утерю же эту оно метафизически презираетъ и считаетъ низшимъ состояніемъ. Цѣль и смыслъ брака оказывается физіологическій

---

[1]) См. Вл. Соловьевъ «Смыслъ любви», самое замѣчательное изъ всего написаннаго о любви.

и требуетъ утери дѣвственности, т. е. высшаго состоянія человѣка. Продолженіе человѣческаго рода предполагаетъ утерю дѣвственности, цѣльности, предполагаетъ рабство личности и духа у безсознательной родовой стихіи, у матеріи. Тотъ фактъ, что половой актъ соединенія мужчины и женщины, предполагающій утерю дѣвства, особенно катастрофическую у женщины, призванъ продолжать человѣческій родъ, указываетъ на глубокій надломъ въ полѣ, на паденіи человѣка въ половой жизни. Смыслъ же любви, ея идея и принципъ есть побѣда надъ падшей жизнью пола, въ которой личность и духъ превращены въ орудіе безличнаго рода и достигается дурная безконечность вмѣсто вѣчности. Любовь и есть возстановленіе личнаго начала въ полѣ, не природнаго, а духовнаго. Эмпирически любовь есть смѣшанное явленіе, она притягивается внизъ, она извращается природнымъ влеченіемъ. Въ любви есть ужасъ, и подозрительное отношеніе къ ней оправдано. Но по идеѣ своей и по смыслу своему любовь совсѣмъ не есть половая похоть, не имѣетъ обязательной связи съ физіологическимъ влеченіемъ и можетъ избавлять отъ него. Поэтому духовный смыслъ брачнаго соединенія можетъ быть лишь въ любви, въ личной любви двухъ существъ, въ стремленіи къ соединенію въ единый андрогинный образъ, то-есть въ преодолѣніи одиночества.[1]) Эта высшая истина не есть отрицаніе того, что женщина спасается чадородіемъ. Такова этика искупленія въ грѣховномъ мірѣ. И материнство въ немъ свято. Если бы не было дѣторожденія въ этомъ мірѣ, то половое соединеніе превратилось бы въ царство разврата. Но выше этого этика творчества раскрываетъ любовь, какъ окончательный смыслъ брачнаго соединенія, какъ побѣду надъ круговоротомъ природы. Любовь должна побѣдить старую плоть пола и раскрыть новую плоть, въ которой соединеніе двухъ не будетъ утерей дѣвственности, а будетъ осуществленіемъ дѣвственности, т. е. цѣлости. Въ этой огненной точкѣ только и можетъ начаться преображеніе міра.

9. *Идеалы человѣка. Ученіе о дарахъ.* Въ сознаніи XIX и XX вѣка потускнѣлъ и почти исчезъ идеалъ человѣка. Съ тѣхъ поръ, какъ человѣка признали продуктомъ общества, порожденіемъ соціальной среды, идеалъ человѣка замѣнился идеаломъ общества. Совершенное же общество достигается внѣ нравственныхъ усилій человѣка. При этомъ не можетъ не исчезнуть идеальный образъ человѣка, цѣлостной человѣческой личности. Послѣдній разъ этотъ идеальный образъ промелькнулъ у романти-

---

[1]) Любовь однополая онтологически осуждена тѣмъ, что въ ней не достигается андрогинная цѣлостность, разорванная половина остается въ своей стихіи, не пріобщается къ полярной ей стихіи, т. е., нарушается законъ полярности бытія.

ковъ, въ идеалѣ цѣлостной индивидуальности. Идеалъ человѣка не можетъ быть профессіональнымъ идеаломъ, онъ можетъ быть лишь идеаломъ цѣлостнаго человѣка. Таковъ онъ и былъ въ прежнія эпохи. Античный греко-римскій міръ выдвинулъ идеалъ мудреца. И идеалъ мудреца означалъ цѣлостное отношеніе къ жизни, онъ охватывалъ всего человѣка, онъ означалъ духовную побѣду надъ ужасомъ, страданіемъ и зломъ жизни, достиженіе внутренняго покоя. Это былъ идеалъ интеллектуальный, въ которомъ знанію придавалось центральное значеніе, но интеллектуализмъ означалъ просвѣтленность человѣческой природы, а знаніе имѣло жизненное значеніе. Таковъ Сократъ, Платонъ, стоики. Идеалъ мудреца, вѣдомый не только греко-римской античности, но и Востоку, Китаю, Индіи, есть самый высокій образъ въ мірѣ дохристіанскомъ. Міръ христіанскій выдвинулъ идеалъ святого, т. е. цѣлостнаго преображенія и просвѣтленія человѣка, явленія новой твари, побѣдившей ветхую природу. Это есть вершина достиженія новаго духовнаго человѣка. Христіанское средневѣковье создало кромѣ того идеалъ рыцаря, выдвинуло образъ рыцарскаго благородства, вѣрности, жертвеннаго служенія своей вѣрѣ и своей идеѣ. И идеалъ рыцаря способствовалъ вообще выработкѣ человѣческаго типа въ христіанскую эпоху исторіи. Рыцарство выковало личность. Какой идеальный образъ человѣка создала новая исторіи, который можно было бы сравнить съ образомъ мудреца, святого и рыцаря? Такого образа нѣтъ. Идеальный образъ гражданина не можетъ быть сопоставленъ съ образомъ мудреца, святого или рыцаря, онъ слишкомъ исключительно связанъ съ жизнью общества, съ жизнью политической. Появился цѣлый рядъ профессіональныхъ образовъ человѣка, требующихъ своихъ идеальныхъ совершенствъ — образъ ученаго, артиста, политическаго дѣятеля, хозяина-предпринимателя, рабочаго. И только послѣдній образъ человѣка, образъ рабочаго, пытаются превратить въ цѣлостный идеальный образъ — образъ «товарища», который долженъ замѣнить мудреца, святого, рыцаря для нашей эпохи. Но въ образѣ «товарища» меркнетъ окончательно образъ человѣка, искажается образъ и подобіе Божье. Для новаго и новѣйшаго времени характерно, что образъ человѣка дробится на рядъ профессіональныхъ образовъ и идеаловъ, т. е. исчезаетъ цѣлостность. Ученый или артистъ совсѣмъ не напоминаетъ мудреца, политическій дѣятель, хозяинъ-предприниматель совсѣмъ не напоминаетъ рыцаря. И всѣ образы и идеалы заслоняются образомъ и идеаломъ «буржуа», который проникаетъ во всѣ профессіональные типы. Буржуа и есть образъ и идеалъ человѣка, въ которомъ соціальная обыденность окончательно торжествуетъ свою побѣду. Буржуа есть вполнѣ соціализированное существо, подчиненное das Man, лишенное оригинальности и свободы сужденій и актовъ. Буржуа есть человѣкъ, въ которомъ нѣтъ лично-

сти. Идеалъ «товарища» есть идеалъ буржуа, въ которомъ соціализировано до самой глубины духовное существо человѣка, т. е. существо, отъ котораго отнята духовная свобода. Буржуа-хозяинъ и буржуа-рабочій другъ друга стоятъ. Источникъ буржуазности, какъ духовнаго и нравственнаго явленія, есть соціальная обыденность, все равно, будетъ ли эта соціальная обыденность «буржуазно-капиталистическая» или «соціалистически-коммунистическая». Буржуазность есть утеря оригинальности и свободы духа, утеря личности подъ давленіемъ соціальной обыденности, подъ требованіемъ большаго числа. И этика должна бороться за идеальный образъ человѣка, за личность, какъ существо свободное и оригинальное, т. е. связанное съ первичнымъ, противъ всякаго опредѣленія этого образа изъ соціальной обыденности. Идеалъ человѣка есть прежде всего идеалъ личности. Идеалъ же общества есть идеалъ, производный отъ личности. Духовное общество есть реальность, но реальность сращенная съ личностями. Идеальный образъ человѣческой личности есть раскрытіе образа и подобія Божьяго въ человѣкѣ. Идеальный образъ человѣка есть — образъ Божій въ немъ. И этотъ образъ есть образъ цѣлостный, а не раздробленный.

Вѣчные элементы святости и рыцарства въ человѣкѣ должны быть восполнены новымъ элементомъ, въ которомъ человѣкъ долженъ раскрыться во всѣхъ своихъ потенціяхъ, — элементомъ творчества. Образъ человѣка-творца, осуществляющаго свое призваніе въ мірѣ и реализующаго данные ему отъ Бога дары во имя служенія Богу, есть идеальный образъ человѣка, цѣлостный и не раздробленный. Творческое призваніе человѣка можетъ осуществляться въ разныхъ сферахъ и въ разныхъ профессіяхъ и спеціальностяхъ, но самый образъ человѣка-творца не есть образъ профессіональный, не есть образъ ученаго или артиста, политика или инженера. Творческая идея призванія и назначенія человѣка связана съ ученіемъ о дарахъ. Ученіе о дарахъ человѣка въ христіанствѣ принадлежитъ ап. Павлу, но оно никогда не было раскрыто. Человѣкъ не только не имѣетъ права зарывать своихъ талантовъ въ землю, но онъ долженъ героически бороться за осуществленіе своего творческаго призванія противъ притягивающей внизъ соціальной обыденности, семейной, экономической, политической, профессіональной и пр. Борьба за осуществленіе своего призванія и своего дара порождаетъ цѣлый рядъ трагическихъ конфликтовъ, въ которыхъ сталкиваются цѣнности разныхъ порядковъ. Это есть борьба не за свои эгоистическіе интересы, а за идеальный образъ человѣка-творца. Но когда мы говоримъ объ идеальномъ образѣ человѣка, то нельзя говорить объ этомъ, отвлекаясь отъ мужчины и женщины. Идеалъ мужской и женскій всегда будутъ различны. Только образъ святости одинаково былъ мужскимъ и женскимъ. Всѣ же остальные образы че-

ловѣка, раскрывавшіеся въ исторіи, были по преимуществу мужскими образами. Идеальные образы женщины были образами матери, жены, дѣвы. вѣрной возлюбленной, но всегда такъ или иначе, положительно или отрицательно были связаны съ поломъ, какъ универсальнымъ свойствомъ человѣческой природы. Женщина была не столько творцомъ, сколько вдохновительницей мужского творчества. Нерѣдко она угашала мужское творчество, требуя идолатріи любви, создавая тиранію любви. Самой же женщинѣ свойственно было творческое начало по преимуществу въ сферѣ излученія любви во всѣхъ формахъ ея проявленія. Женской природѣ свойственно болѣе рожденіе, чѣмъ творчество, и въ рожденіи ея специфичность. Подъ рожденіемъ нужно понимать не только рожденіе дѣтей въ узкомъ смыслѣ слова, но и всякую жертвенную отдачу своей энергіи и матеріи, начало космическое въ отличіе отъ личнаго. Женщина есть душа міра и душа земли, раждающая и укрывающая въ своемъ лонѣ. Женское начало есть не только материнство, но и дѣвство, т. е. источникъ цѣломудрія. И въ этомъ своемъ качествѣ женское начало вызываетъ въ мужскомъ началѣ культъ и поклоненіе. Таковъ идеальный образъ женственности. Это есть идеалъ Матери-Дѣвы. Женщина даетъ награду за творческій подвигъ человѣка. Женщина интуитивнѣе мужчины и своей интуиціей она помогаетъ мужскому творчеству. Но она же мѣшаетъ мужскому творчеству и порабощаетъ стихіей пола и рода въ качествѣ гетеры-любовницы и матери семейства, не желающей ничего знать кромѣ рода и его интересовъ. Творчество связано съ эросомъ, и творческій идеалъ есть идеалъ эротическій. Но Эросъ двойственъ и противорѣчивъ и можетъ не только поднимать и освобождать, но и порабощать и опускать. Въ этомъ сложность роли женщины въ человѣческомъ творчествѣ. Въ первоначальный, архаическій періодъ человѣчества женщина, повидимому, играла преобладающую роль. Потомъ мужское начало овладѣло женскимъ и поработило его себѣ. Всѣ потенціи женской природы не могли раскрыться въ этотъ періодъ порабощенности. Но наступаетъ періодъ освобожденія женщины и проявленія всѣхъ ея возможностей. Роль женскаго начала вновь возрастаетъ. Но это процессъ двойственный, какъ и всѣ процессы. Есть хорошая и есть плохая эмансипація. Плохая эмансипація женщины ведетъ за собой искаженіе и извращеніе вѣчной женственности, дурное уподобленіе и подражаніе мужчинѣ. И эта эмансипація унижаетъ женщину, дѣлаетъ ее мужчиной второго сорта и лишаетъ ее оригинальности. Религіозно и нравственно значительно явленіе женскаго начала во всей его подлинной глубинѣ и оригинальности, въ его дѣйствительныхъ возможностяхъ, т. е. женской геніальности, отличной отъ мужской. И всегда мужское начало является носителемъ лично-человѣческаго по преимуществу. Но это лично-человѣческое начало само по себѣ, оторван-

ное отъ женскаго начала, безсильно и безпомощно, отвлеченно и не можетъ утвердить идеальный образъ человѣка. Рыцарь такъ же невозможенъ безъ отношенія къ женскому началу, какъ невозможенъ и творецъ. Человѣкъ призванъ къ героизму во всѣхъ сферахъ жизни. Это есть самое универсальное качество человѣческаго образа.

10. *Символизмъ и реализмъ въ этикѣ.* Основная духовно-нравственная задача заключается въ преодолѣніи номинализма и символизма въ этикѣ во имя реализма и онтологизма. Нужно различать мораль символизма и мораль реализма. И нужно признать, что господствуетъ почти всегда мораль символизма. Подъ символической моралью я понимаю мораль, которая стремится не къ реальному преображенію жизни, а въ условно-знаковымъ дѣйствіямъ. Духовная жизнь понимается, какъ жизнь символическая, и потому не означаетъ преображенія жизни душевной и матеріальной. Такъ можно, напр. утверждать братство, какъ духовную символику, выражающуюся въ опредѣленныхъ словахъ и жестахъ, но безъ всякаго религіозно-духовнаго братства, даже при враждѣ. Мы постоянно видимъ такое символическое братство въ христіанскомъ мірѣ, напр., въ средѣ духовенства, и оно роковымъ образомъ вырождается въ условное лицемѣріе. Такой условной, знаковой, символической моралью полна жизнь государства, жизнь семьи, жизнь свѣтскаго общества. Вмѣсто реальнаго осуществленія добра дѣлаютъ условные знаки его осуществленія. Важнымъ, значительнымъ и достойнымъ признается сдѣлать извѣстный знакъ, знакъ уваженія и почтенія, знакъ любви и сочувствія и т. д. Это можно было бы назвать ритуальной этикой. Сюда входитъ вѣжливость, которая носитъ символическій характеръ, но значеніе которой въ нравственой жизни огромно и недостаточно еще оцѣнено. Вѣжливость есть символически условное выраженіе уваженія ко всякому человѣку и потому изъ всѣхъ формъ символики она наиболѣе реалистична. Въ сущности этика закона всегда ритуальна и символична, потому что она требуетъ отъ человѣка извѣстнаго поведенія и извѣстныхъ дѣйствій, независимо отъ того, каковъ человѣкъ, и есть ли реальное преображеніе за этими дѣйствіями. Человѣку предписывается дѣйствовать такъ, какъ будто бы онъ уважаетъ и любитъ, хотя въ дѣйствительности онъ презираетъ и ненавидитъ, онъ долженъ дѣлать знаки добраго поведенія и сигнализировать чистую совѣсть, хотя онъ человѣкъ низкій и безсовѣстный. Символическая этика происходитъ отъ сакраментализма. Этика же реалистическая происходитъ отъ профетизма. Символическая этика очень связана съ почитаніемъ и уваженіемъ къ іерархическому чину, всегда что-то символизирующему, и съ недостаточнымъ уваженіемъ и вниманіемъ къ человѣку, къ неповторимой и единичной личности.

Символическая этика нечеловѣчна. Реалистическая этика требуетъ реальнаго преображенія и реальнаго осуществленія добра и правды въ жизни, реальныхъ качествъ человѣка, она человѣчна. Основной принципъ этическаго реализма — не дѣлать условныхъ добрыхъ дѣлъ, а быть добрымъ, излучать качество доброты, не выражать условныхъ знаковъ любви, а быть любящимъ и излучающимъ любовь, не почитать іерархическаго чина, въ которомъ высота лишь символизирована, а почитать человѣка, человѣческое качество, реальное осуществленіе высоты. Евангельская мораль не символична, она реалистична, она призываетъ къ совершенству, подобному совершенству Отца Небеснаго, и къ исканію прежде всего Царства Божьяго, т. е., къ реальному преображенію, а не къ условнымъ знакамъ. Она обращена къ глубинѣ человѣческаго сердца, т. е., къ источнику совершенной, преображенной жизни. Реализмъ въ этикѣ гораздо труднѣе символизма въ этикѣ. И можно даже сказать, что добро можно символически осуществлять, но почти невозможно его осуществлять реально. Это и говорятъ объ этикѣ евангельской. Но все тутъ опредѣляется основной духовной установкой, направленіемъ нашей первичной воли и нашего сознанія на дѣйствія и знаки, символизирующіе добро, или на реальное осуществленіе добра, реальное преображеніе нашего сердца. Реализмъ въ этикѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ побѣда духовности. Символизмъ въ этикѣ есть этика душевная, въ которой духовность лишь символизуется и дается въ знакахъ. Реализмъ въ этикѣ есть этика духовная, въ которой духовность реально осуществлена, ея качества овладѣваютъ душевной жизнью. Люди держаться за всякаго рода символы, чтобы не осуществлять реально добра и зла, чтобы не брать на себя трудной задачи реальной побѣды духовности. Даже ожиданіе антихриста можетъ быть символизмомъ, препятствующимъ реальному осуществленію христіанской правды въ жизни. Легче символически освящать жизнь, чѣмъ реально ее преображать. Для этики реалистической борьба со зломъ есть духовная борьба. И духовная борьба, духовное возрастаніе и просвѣтленіе должны преобладать надъ условной законнической аскезой, надъ внѣшними дѣлами. Реализмъ и символизмъ этическій связаны съ реализмомъ и символизмомъ религіознымъ. Не осуществляя реально въ жизни совершенства и богоподобія, человѣкъ отыгривается тѣмъ, что воздаетъ Богу символическое богопочитаніе. Вмѣсто реальнаго осуществленія въ жизни правды, любви, совершенства, богоподобія происходитъ осуществленіе условное, символическое, риторическое, доктринальное. Совершенство переносится съ человѣка на знаки и символы, на слова и доктрины. На этомъ пути торжествуетъ номинализмъ въ этикѣ, который есть страшное зло, мѣшающее реальному преображенію жизни. Нравственная риторика, условная, символическая нравственная возвы-

шенность совершенно отравляютъ нравственную жизнь человѣчества. Опасны символическіе обѣты, данные въ аффективно-эмоціальномъ состояніи, обѣты безбрачія, обѣты вѣчной вѣрности, обѣты монашества и пр. Это не реальная, а символическая мораль. Огромную роль въ нравственной жизни играетъ привычка. Въ ней кристаллизуется условно-символическая мораль и дѣйствуетъ автоматически. Съ привычкой должна бороться этика реалистическая. Реализмъ въ этикѣ есть правдолюбіе, онтологическая правдивость, которая совершенно недостижима для этики закона. Реализмъ въ этикѣ есть стремленіе къ подлинной человѣчности.

Реальное преображеніе и просвѣтленіе человѣческой природы есть достиженіе красоты, добротности. Когда добро осуществляется реально, а не символически-законнически, оно есть красота. Высшая цѣль — красота твари, а не добро, которое всегда несетъ на себѣ печать закона. Красота спасетъ міръ, т. е. красота и есть спасеніе міра. Преображеніе міра и есть достиженіе красоты. Рай, Царство Божье есть красота. Въ искусствѣ даны лишь символы красоты. Реально же красота дана лишь въ религіозномъ преображеніи твари. Красота есть Божья идея о твари, о человѣкѣ и мірѣ. Но идея эта не призвана для подавленія личности, живого существа и для превращенія его въ средство. Тутъ мы сталкиваемся съ послѣднимъ парадоксомъ этики — парадоксомъ соотношенія личнаго и общаго, индивидуальнаго и универсальнаго, жизни личности и идеи. Личность, живое индивидуальное существо не можетъ быть средствомъ и орудіемъ осуществленія сверхличнаго общаго, универсальнаго, идеи. Это есть непреложный принципъ персоналистической этики. Но персоналистическая этика въ своемъ метафизическомъ углубленіи совсѣмъ не означаетъ отрицанія цѣнности сверхличнаго и универсальнаго, цѣнности идеи. Личности, какъ высшей цѣнности въ нравственной жизни, не существуетъ безъ сверхличнаго, безъ универсальнаго, безъ цѣнности идеи, которую она въ себѣ несетъ и осуществляетъ. Личность, какъ выяснилось уже, онтологически предполагаетъ сверхличное. Это есть несовершенное выраженіе той истины, что существованіе человѣка предполагаетъ существованіе Бога. Человѣческая личность есть высшая цѣнность для этики, но она есть высшая цѣнность потому, что она несетъ въ себѣ божественное начало, что она есть образъ и подобіе Божье. И это совсѣмъ не значитъ, что человѣческое есть средство для божественнаго. Для Бога человѣческая личность есть цѣль, есть его другъ, отъ котораго онъ ждетъ отвѣтной любви и творческаго подвига. Для человѣка Богъ есть цѣль, предметъ его любви, тотъ, во имя кого онъ совершаетъ творческіе акты. Парадоксъ отношеній между личнымъ и сверхличнымъ (или общимъ по несовершенной терминологіи) разрѣшается въ религіи Бого-человѣ-

чества, въ идеѣ богочеловѣческой любви, единственной идеѣ, которая личность не уничтожаетъ. Осуществленіе красоты есть обоженіе твари, обоженіе человѣческой личности, раскрытіе въ личности божественнаго. Это до времени дано въ символахъ, но осуществиться должно реально. Но реальное преображеніе тварнаго міра и реальное осуществленіе красоты приводятъ насъ къ послѣдней, самой тревожной и мучительной эсхатологической проблемѣ. Этика должна имѣть свою эсхатологическую завершительную часть. Это есть проблема смерти и безсмертія, ада и Царства Божьяго.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О ПОСЛѢДНИХЪ ВЕЩАХЪ. ЭТИКА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ

Глава I

СМЕРТЬ И БЕЗСМЕРТІЕ

Обычныя философскія этики не имѣютъ завершительной эсхатологической части. И если онѣ и трактуютъ о проблемѣ безсмертія, то безъ углубленія проблемы самой смерти и преимущественно въ связи съ нравственной отвѣтственностью человѣка, съ наградами и наказаніями и въ лучшемъ случаѣ съ потребностью завершенія безконечныхъ стремленій человѣческой личности. Идея безсмертія обосновывалась при помощи натуралистической метафизики, признанія души субстанціей. Тутъ не было никакого прикосновенія къ глубочайшей проблемѣ смерти, основной для сознанія религіознаго и особенно христіанскаго. Проблема смерти есть не только проблема метафизики, она также есть проблема болѣе углубленной, онтологической этики. Это понимаютъ такіе мыслители, какъ Киркегардтъ и Гейдеггеръ. Проблема смерти пріобрѣтаетъ центральное значеніе и у Фрейда. И центральной является именно проблема смерти, связанная неразрывно съ проблемой времени. Проблема же безсмертія уже вторична и она обычно невѣрно ставилась. Самое слово «безсмертіе» не точно и означаетъ отрицаніе таинственнаго факта смерти. Вопросъ же о безсмертіи души принадлежитъ совершенно устарѣвшей метафизикѣ. Смерть есть самый глубокій и самый значительный фактъ жизни, возвышающій самаго послѣдняго изъ смертныхъ надъ обыденностью и пошлостью жизни. И только фактъ смерти ставитъ въ глубинѣ вопросъ о смыслѣ жизни. Жизнь въ этомъ мірѣ имѣетъ смыслъ именно потому, что есть

смерть, и если бы въ нашемъ мірѣ не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Смыслъ связанъ съ концомъ. И если бы не было конца, т. е., если бы въ нашемъ мірѣ была дурная безконечность жизни, то смысла въ жизни не было бы. Смыслъ лежитъ за предѣлами этого замкнутаго міра, и обрѣтеніе смысла предполагаетъ конецъ въ этомъ мірѣ. И замѣчательно, что люди, справедливо испытывающіе ужасъ передъ смертью и справедливо усматривающіе въ ней предѣльное зло, окончательное обрѣтеніе смысла все же принуждены связывать со смертью. Смерть — предѣльный ужасъ и предѣльное зло, — оказывается единственнымъ выходомъ изъ дурного времени въ вѣчность, и жизнь безсмертная и вѣчная оказывается достижимой лишь черезъ смерть. Послѣднее упованіе человѣка связано со смертью, столь обнаруживающей власть зла въ мірѣ. Это есть величайшій парадоксъ смерти. По христіанской вѣрѣ смерть есть результатъ грѣха и послѣдній врагъ, который долженъ быть побѣжденъ, предѣльное зло. И вмѣстѣ съ тѣмъ смерть въ нашемъ грѣховномъ мірѣ есть благо и цѣнность. И она вызываетъ въ насъ невыразимый ужасъ не только потому, что она есть зло, но и потому, что въ ней есть глубина и величіе, потрясающія нашъ обыденный міръ, превышающія силы, накопленныя въ нашей жизни этого міра и соотвѣтствующія лишь условіямъ жизни этого міра. И чтобы быть на высотѣ воспріятія смерти и должнаго къ ней отношенія, нужно необычайное духовное напряженіе, нужно духовное просвѣтленіе. Можно сказать, что смыслъ нравственнаго опыта человѣка на протяженіи всей его жизни заключается въ томъ, чтобы поставить человѣка на высоту въ воспріятіи смерти, привести его къ должному отношенію къ смерти. Платонъ былъ правъ, когда училъ, что философія есть не что иное, какъ приготовленіе къ смерти. Но бѣда лишь въ томъ, что философія сама по себѣ не знаетъ, какъ нужно умереть и какъ побѣдить смерть. Философское ученіе о безсмертіи не открываетъ пути. Можно было бы сказать, что въ высочайшихъ своихъ достиженіяхъ этика есть въ большей степени этика смерти, чѣмъ этика жизни, ибо смерть обнаруживаетъ глубину жизни и раскрываетъ конецъ, который только и сообщаетъ смыслъ жизни. Жизнь благородна только потому, что въ ней есть смерть, есть конецъ, свидѣтельствующій о томъ, что человѣкъ предназначенъ къ другой высшей жизни. Она была бы подлой, если бы смерти и конца не было, и она была бы безсмысленной. Въ безконечномъ времени смыслъ никогда не раскрывается, смыслъ лежитъ въ вѣчности. Но между жизнью во времени и жизнью въ вѣчности лежитъ бездна, черезъ которую переходъ возможенъ только лишь путемъ смерти, путемъ ужаса разрыва. Въ этомъ мірѣ, когда онъ воспринимается, какъ замкнутый, самодостаточный и законченный, все представляется безсмысленнымъ, потому что все тлѣнное, преходящее, т. е. смерть

и смертность всегда въ этомъ мірѣ и есть источникъ безсмыслицы этого міра и всего въ немъ происходящаго. Такова одна половина истины, открытая для ограниченнаго и замкнутаго кругозора. Гейдеггеръ правъ, что обыденность (das Man), парализуетъ тоску, связанную со смертью [1]). Обыденность вызываетъ лишь низменный страхъ передъ смертью, дрожаніе передъ ней, какъ передъ источникомъ безсмыслицы. Но есть другая половина истины, скрытая отъ обыденнаго кругозора. Смерть есть не только безсмыслица жизни въ этомъ мірѣ, тлѣнность ея, но и знакъ, идущій изъ глубины, указующій на существованіе высшаго смысла жизни. Не низменный страхъ, но глубокая тоска и ужасъ, который вызываетъ въ насъ смерть, есть показатель того, что мы принадлежимъ не только поверхности, но и глубинѣ, не только обыденности жизни во времени, но и вѣчности. Вѣчность же во времени не только притягиваетъ, но и вызываетъ ужасъ и тоску. Тоска и ужасъ вызываются не только тѣмъ, что кончается и умираетъ дорогое намъ, въ чему мы привязаны, но въ большей степени и еще глубже тѣмъ, что разверзается бездна между временемъ и вѣчностью. Ужасъ и тоска, связанные со скачкомъ черезъ бездну, есть также надежда человѣка, упованіе, что окончательный смыслъ откроется и осуществится. Смерть есть не только ужасъ человѣка, но и надежда человѣка, хотя онъ не всегда это сознаетъ и не называетъ соотвѣтственнымъ именемъ. Смыслъ, идущій изъ другого міра дѣйствуетъ опаляюще на человѣка этого міра и требуетъ прохожденія черезъ смерть. Смерть есть не только біологическій и психологическій фактъ, но и явленіе духа. *Смыслъ смерти заключается въ томъ, что во времени невозможна вѣчность, что отсутствіе конца во времени есть безсмыслица.*

Но смерть есть явленіе жизни, она еще по сю сторону жизни, она есть реакція жизни на требованіе конца во времени со стороны жизни. Смерть нельзя понимать только какъ послѣднее мгновеніе жизни, послѣ котораго наступаетъ или небытіе или загробное существованіе. Смерть есть явленіе, распространяющееся на всю жизнь. Наша жизнь наполнена смертью, умираніемъ. Жизнь есть непрерывное умираніе, изживаніе конца во всемъ, постоянный судъ вѣчности надъ временемъ. Жизнь есть постоянная борьба со смертью и частичное умираніе человѣческаго тѣла и человѣческой души. Смерть внутри нашей жизни порождается невозможностью вмѣстить полноту во времени и въ пространствѣ. Время и пространство смертоносны, они порождаютъ разрывы, которые являются частичнымъ переживаніемъ смерти. Когда во времени умираютъ и исчезаютъ человѣческія чувства, то

---

1) См. «Sein und Zeit», главу «Das moegliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode».

это есть переживаніе смерти. Когда въ пространствѣ происходитъ разставаніе съ человѣкомъ, съ домомъ, съ городомъ, съ садомъ, съ животнымъ, сопровождающееся ощущеніемъ, что, можетъ-быть, никогда ихъ больше не увидишь, то это есть переживаніе смерти. Тоска всякаго разставанія, всякаго разрыва во времени и пространствѣ, есть тоска смерти. Я помню мучительный опытъ тоски, которую я переживалъ мальчикомъ при всякомъ разставаніи. Это носило столь всеобъемлющій характеръ, что тоска смерти переживалась мною отъ того, что я никогда больше не увижу лица посторонняго и чуждаго мнѣ человѣка, никогда не увижу города, черезъ который я случайно проѣхалъ, комнаты, въ которой останавливался на нѣсколько дней, никогда не увижу этого дерева, этой случайно встрѣченной мною собаки и т. д. Это, конечно, есть опытъ о смерти внутри жизни. Въ пространствѣ и времени, не вмѣщающихъ полноты, обрекающихъ на разрывы и разставанія, всегда въ жизни торжествуетъ смерть, и смерть говоритъ о томъ, что смыслъ лежитъ въ вѣчности, въ полнотѣ, что жизнь, въ которой восторжествуетъ смыслъ, не будетъ знать разрыва и разставаній, не будетъ знать тлѣнія и умиранія человѣческихъ чувствъ и мыслей. Смерть наступаетъ для насъ не только тогда, когда мы сами умираемъ, но и тогда уже, когда умираютъ наши близкіе. Мы имѣемъ въ жизни опытъ смерти, хотя и не окончательный. И мы не можемъ примириться со смертью, не только со смертью человѣка, но и со смертью животныхъ, цвѣтовъ, деревьевъ, вещей, домовъ. Стремленіе къ вѣчности всего бытія есть сущность жизни. И вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчность достигается лишь путемъ прохожденія черезъ смерть и смерть есть участь всего живущаго въ этомъ мірѣ, и чѣмъ сложнѣе жизнь, чѣмъ выше уровень жизни, тѣмъ болѣе ее подстерегаетъ смерть. Горы живутъ дольше, чѣмъ люди, хотя жизнь ихъ менѣе сложна и менѣе высока по своимъ качествамъ. Монъ-Бланъ представляется болѣе безсмертнымъ, чѣмъ святой или геній. Вещи относительно устойчивѣе живыхъ существъ.

Смерть имѣетъ положительный смыслъ. Но смерть есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое страшное и единственное зло. Всякое зло можетъ быть сведено къ смерти. Убійство, ненависть, злоба, развратъ, зависть, месть есть смерть и сѣяніе смерти. Смерть есть на днѣ всякой злой страсти. Самолюбіе, корыстолюбіе, честолюбіе — смертоносны по своимъ результатамъ. Никакого другого зла кромѣ смерти и убійства и не существуетъ. Смерть есть злой результатъ грѣха. Безгрѣшная жизнь была бы безсмертной, вѣчной. Смерть есть отрицаніе вѣчности и въ этомъ онтологическое зло смерти, ея вражда къ бытію, ея попытки вернуть твореніе къ небытію. Смерть сопротивляется Божьему творенію міра, она есть возвратъ къ изначальному небытію. Смерть хочетъ освобо-

дить тварь черезъ ея возвращеніе къ изначальной свободѣ, предшествующей міротворенію. Тварь въ грѣхѣ сопротивляющаяся Божьей идеѣ о ней, Божьему замыслу, имѣетъ одинъ выходъ — смерть. И смерть отрицательно свидѣтельствуетъ о силѣ Божьей въ мірѣ и о Божьемъ смыслѣ, обнаруживающимися въ безсмыслицѣ. Можно даже сказать, что міръ осуществилъ бы свой безбожный замыселъ безконечной (не вѣчной) жизни, если бы не было Бога, но такъ какъ есть Богъ, то этотъ замыселъ неосуществимъ и кончается смертью. И Сынъ Божій, Искупитель и Спаситель, абсолютно безгрѣшный и святой, долженъ былъ принять смерть, и этимъ освятилъ смерть. Отсюда двойное отношеніе христіанства къ смерти. Христосъ смертью смерть попралъ. И вольная смерть Его, порожденная зломъ міра, есть благо и высшая цѣнность. Въ почитаніи креста мы почитаемъ смерть, освобождающую, побѣждающую смерть. Чтобы ожить, нужно умереть. Въ крестѣ смерть преображается и ведетъ къ жизни, къ воскресенію. И вся жизнь этого міра должна быть проведена черезъ смерть, черезъ распятіе. Безъ этого она не можетъ прійти къ воскресенію, къ вѣчности. Смерть не окончательна, и не ей принадлежитъ послѣднее слово, когда она принимается, какъ моментъ мистеріи жизни. Бунтъ противъ смерти есть богопротивленіе въ нашемъ мірѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ со смертью нужно героически бороться и смерть нужно побѣдить, какъ послѣднее зло, вырвать жало смерти. Дѣло Христа въ мірѣ есть прежде всего побѣда надъ смертью и уготовленіе воскресенія и вѣчной жизни. Добро, благо есть жизнь, сила и полнота жизни, вѣчность жизни. Смерть оказывается величайшимъ парадоксомъ въ мірѣ, который невозможно раціонально постигнуть. Смерть есть безуміе, ставшее обыденностью. Сознаніе обыденности притупило чувство парадоксальности и ирраціональности смерти. И въ послѣднихъ раціонализированныхъ своихъ результатахъ соціальная обыденность пытается забыть о смерти, скрыть ее отъ людей, хоронить умершихъ незамѣтно. Въ соціальной обыденности торжествуетъ духъ, противоположный христіанской молитвѣ о томъ, чтобы намъ была дана память о смерти. Въ этомъ люди современной цивилизаціи стоятъ несоизмѣримо ниже древнихъ египтянъ. Парадоксъ смерти имѣетъ въ мірѣ не только этическое, но и эстетическое свое выраженіе. Смерть — уродлива и она есть предѣльное уродство, разложеніе, потеря лица, потеря всякаго облика и лика, торжество низшихъ элементовъ матеріальнаго міра. И смерть — прекрасна, она облагораживаетъ послѣдняго изъ смертныхъ и ставитъ его на одну высоту съ самыми первыми, она побѣждаетъ уродство пошлости и обыденности. Есть моментъ, когда лицо покойнаго бываетъ красивѣе, гармоничнѣе, чѣмъ оно было у живого. И вокругъ умершаго проходятъ, исчезаютъ уродливыя, злыя

чувства. Смерть, это предѣльное зло, благороднѣе жизни въ этомъ мірѣ. Красота, прелесть прошлаго связана съ облагороживающимъ фактомъ смерти. Именно смерть очищаетъ прошлое и кладетъ на него печать вѣчности. Въ смерти есть не только разложеніе, но и очищеніе. Испытанія смерти не выдерживаетъ ничто испортившееся, разложившееся и тлѣнное. Это испытаніе выдерживаетъ лишь вѣчное. И какъ это ни страшно признать, но значительность жизни связана со смертью и она раскрывается лишь передъ лицомъ смерти. Нравственная значительность человѣка проявляется въ испытаніи смерти, смерти, которой полна и самая жизнь человѣка.

И вмѣстѣ съ тѣмъ борьба со смертью во имя вѣчной жизни есть основная задача человѣка. Основной принципъ этики можетъ быть формулированъ такъ: поступай такъ, чтобы всюду во всемъ и въ отношеніи ко всему и ко всѣмъ утверждать вѣчную и безсмертную жизнь, побѣждать смерть. Низко забыть о смерти хотя бы одного живого существа и низко примириться со смертью. Смерть самой послѣдней, самой жалкой твари непереносима, и если въ отношеніи къ ней она не будетъ побѣждена, то міръ не имѣетъ оправданія и не можетъ быть принятъ. Вся и все должно быть воскрешено къ жизни и къ жизни вѣчной. Это значитъ, что не только въ отношеніи къ людямъ, но и къ животнымъ, къ растеніямъ и даже къ вещамъ должно утверждать вѣчное онтологическое начало. Человѣкъ всегда и во всемъ долженъ быть подателемъ жизни, излучать творческую энергію жизни. Любовь ко всему живущему, ко всякому существу, превышающая любовь къ отвлеченной идеѣ, и есть борьба со смертью во имя вѣчной жизни. Любовь Христа къ міру и къ человѣку и есть поданіе жизни въ изобиліи, побѣда надъ смертносными силами. Смыслъ аскезы въ томъ, что она есть борьба со смертью въ себѣ, противъ смертнаго въ себѣ. Борьба со смертью во имя вѣчной жизни требуетъ такого отношенія къ себѣ и къ другому существу, какъ будто ты самъ и другой человѣкъ можетъ въ любой моментъ умереть. Въ этомъ нравственное значеніе смерти въ мірѣ. Побѣждай низменный, животный страхъ смерти, но всегда имѣй въ себѣ духовный страхъ смерти, священный ужасъ передъ тайной смерти. Вѣдь, отъ смерти пришла людямъ самая идея сверхъестественнаго. Враги религіи, напр., Эпикуръ, думаютъ, что опровергли ее, признавъ ея источникомъ страхъ смерти. Но имъ никогда не удастся опровергнуть той истины, что въ страхѣ смерти, въ священномъ ужасѣ передъ ней пріобщается человѣкъ къ глубочайшей тайнѣ бытія, что въ смерти есть откровеніе. Нравственный парадоксъ жизни и смерти выразимъ въ этическомъ императивѣ: относись къ живымъ, какъ къ умирающимъ, къ умершимъ относись, какъ къ живымъ, т.-е. помни всегда о смерти, какъ о тайнѣ

жизни, и въ жизни и въ смерти утверждай всегда вѣчную жизнь. Жизнь не въ слабости своей, а въ своей силѣ, напряженности и преизбыточности тѣсно связана со смертью. Это чувствуется въ діонисизмѣ. Это открывается въ любви, которая всегда связана со смертью. Страсть, т. е. проявленіе величайшаго напряженія жизни, всегда чревата смертью. И принимающій любовь въ ея преизбыточной силѣ и трагизмѣ принимаетъ смерть. Слишкомъ дорожащій жизнью и избѣгающій смерти бѣжитъ отъ рока любви, жертвуетъ ею во имя иныхъ задачъ жизни. Въ любви эротической дана высшая точка напряженія жизни и она же влечетъ къ гибели и смерти въ мірѣ. Любящій обреченъ на смерть и обрекаетъ любимаго. Во второмъ актѣ «Тристана и Изольды» Вагнеръ даетъ музыкальное откровеніе объ этомъ. Соціальная обыденность пытается ослабить эту связь любви со смертью, она хочетъ обезопасить любовь въ мірѣ и устроить ее. Но она не способна даже замѣтить ея. Соціальная обыденность, организующая жизнь рода, знаетъ лишь одно средство противъ смерти — рожденіе. Въ рожденіи жизнь представляется побѣждающей смерть. Но побѣда рожденія надъ смертью не хочетъ знать личности, ея судьбы и ея упованій, она знаетъ лишь жизнь рода. Всякій рождающій обреченъ на смерть и обрекаетъ рожденнаго. Побѣда надъ смертью въ рожденіи есть призрачная побѣда. Тайны побѣды надъ смертью не знаетъ природа, она можетъ прійти лишь изъ сверхприроднаго міра. На протяженіи всей своей исторіи люди пытались бороться со смертью, и на этой почвѣ возникали разныя вѣрованія и ученія. Иногда они боролись забвеніемъ смерти, иногда же идеализаціей смерти и упоеніемъ гибелью.

Безплодна философская идея естественнаго безсмертія души, выводимая изъ ея субстанціальности. Она проходитъ мимо факта смерти, отрицаетъ трагизмъ смерти. Съ точки зрѣнія такого ученія о безсмертіи совсѣмъ оказывается ненужной борьба за вѣчную жизнь со смертью и тлѣніемъ. Это — совершенно безтрагическая раціоналистическая метафизика. Школьный спиритуализмъ не есть рѣшеніе проблемы смерти и безсмертія, это совершенно отвлеченная, кабинетная, не жизненная теорія. Совершенно такъ же не только не рѣшаетъ, но и не ставитъ проблемы смерти и безсмертія идеализмъ. Идеализмъ, какъ онъ выразился въ германской метафизикѣ, не знаетъ личности, признаетъ ее лишь функціей міроваго духа и идеи и потому совсѣмъ не воспріимчивъ въ трагедіи смерти. Трагедію смерти можно сознать лишь при остромъ сознаніи личности. Трагедія смерти ощутима лишь потому, что личность переживается какъ безсмертная и вѣчная. Трагична лишь смерть безсмертнаго, вѣчнаго по своему значенію и назначенію. Смерть смертнаго, временнаго совсѣмъ не трагична. Трагична смерть личности въ человѣкѣ, потому что личность есть вѣчная Божья идея, вѣчный Божій замыселъ о человѣкѣ. Не-

переносима смерть цѣлостной личности, въ которой дано единство всѣхъ человѣческихъ силъ и возможностей. Личность не рождается отъ отца и матери, личность творится Богомъ. Естественнаго безсмертія человѣка, какъ существа природнаго, рожденнаго въ родовомъ процессѣ, естественнаго безсмертія его души и тѣла не существуетъ. Человѣкъ въ этомъ мірѣ есть смертное существо. Но онъ сознаетъ въ себѣ образъ и подобіе Божье, личность, сознаетъ себя принадлежащимъ не только къ природному, но и къ духовному міру. И потому человѣкъ почитаетъ себя принадлежащимъ къ вѣчности и стремится къ вѣчности. Безсмертенъ и вѣченъ въ человѣкѣ не элементъ душевный и не элементъ тѣлесный сами по себѣ взятые, но элементъ духовный, дѣйствіе котораго въ элементѣ душевномъ и тѣлесномъ и образуетъ личность, осуществляетъ образъ и подобіе Божье. Человѣкъ безсмертенъ и вѣченъ, какъ духовное существо, принадлежащее къ нетлѣнному міру, но онъ есть духовное существо не естественно и фактически, онъ есть духовное существо, когда онъ осуществляетъ себя духовнымъ существомъ, когда въ немъ побѣждаетъ духъ, и духовность овладѣваетъ его природными элементами. Цѣльность и единство порождаются работой духа въ душевномъ и тѣлесномъ элементѣ и составляютъ личность. Природный же индивидуумъ не есть еще личность, и ему не свойственно безсмертіе. Естественно безсмертнымъ оказывается видъ, родъ, а не индивидуумъ. Безсмертіе завоевывается личностью и есть борьба за личность. Идеализмъ учитъ безсмертію безличнаго или сверхличнаго духа, безсмертію идеи и цѣнности, но не безсмертію личности. Фихте или Гегель не знаютъ личнаго человѣческаго безсмертія. Человѣческая личность и ея вѣчная судьба приносятся въ жертву идеѣ, цѣнности, міровому духу, міровому разуму и т. п. Въ этомъ есть и вѣрный элементъ. Онъ заключается въ томъ, что безсмертенъ и принадлежитъ вѣчности не естественный, эмпирическій человѣкъ, а духовное, идеальное, цѣнностное въ немъ начало. Невѣрность же идеалистическаго ученія о безсмертіи въ томъ, что это духовное, идеальное, цѣнностное начало не образуетъ личности на вѣчность, не преображаетъ всѣхъ силъ человѣка для вѣчности, а отдѣляется отъ человѣка, отвлекается въ идеальное небо, образуетъ безличный и безчеловѣчный духъ и предаетъ человѣка, человѣческую личность тлѣнію и смерти. Осуществленная и достигшая цѣлостности личность безсмертна. Но въ мірѣ духовномъ нѣтъ замкнутой личности, личность соединена съ Богомъ, съ другими личностями, съ космосомъ. Матеріализмъ, позитивизмъ и т. п., ученія примиряются со смертью, узаконяютъ смерть и вмѣстѣ съ тѣмъ стараются забыть о ней, устраивая жизнь на могилахъ покойниковъ. Эти ученія не имѣютъ памяти смертной и потому они обыденны и лишены глубины и серьезности. Ученіе о прогрессѣ цѣликомъ занято буду-

щимъ вида, рода, грядущихъ поколѣній и совершенно не чувствительно къ личности и ея судьбѣ. Прогрессъ, какъ и эволюція, совершенно безличенъ и ученіе такого рода есть имперсонализмъ. Смерть для прогрессирующаго рода есть фактъ непріятный, но не глубокій и не трагическій. Родъ знаетъ свое безсмертіе. Глубока и трагична смерть лишь для личности и съ точки зрѣнія личности. Ученіямъ болѣе благороднымъ свойствена резиньяція передъ смертью, примиренность полная печали и меланхоліи. Въ этомъ случаѣ смерть замѣчается въ своемъ трагизмѣ и личность сознаетъ себя, но она не имѣетъ духовныхъ силъ бороться со смертью и побѣдить ее. Отношеніе къ смерти стоическое или буддійское безсильно передъ ней и означаетъ побѣду смерти, но оно благороднѣе родовыхъ теорій, совершенно забывающихъ о смерти. Душевное, а не духовное отношеніе къ смерти всегда печально и меланхолично, въ немъ всегда есть печаль воспоминанія, не имѣющаго силы воскрешать. Только духовное отношеніе къ смерти побѣдно. Дохристіанское отношеніе къ смерти означаетъ резиньяцію передъ рокомъ, несущимъ смерть. Только христіанство знаетъ побѣду надъ смертью.

Древне-еврейскому народу была чужда идея личнаго безсмертія. Мы не находимъ ея въ Библіи. Личное самосознаніе еще не пробудилось. Еврейскому народу свойственно было сознаніе безсмертія народа, т. е., рода, вида, а не личности. Только въ книгѣ Іова пробуждается сознаніе личной судьбы и ея трагизма. Лишь въ эпоху эллинистическую, ко времени явленія Христа въ религіозномъ сознаніи юдаизма духовный элементъ начинаетъ освобождаться отъ власти элемента натуралистическаго, что означаетъ высвобожденіе личности, выходъ ея изъ растворенности въ родовой, народной жизни. Но по настоящему, идея безсмертія раскрывается у грековъ, а не въ еврействѣ [1]). Развитіе идеи безсмертія души въ Греціи очень поучительно. Изначально человѣкъ сознавался смертнымъ существомъ. Безсмертны были боги, а не люди. Безсмертно не человѣческое, а божественное начало. Въ человѣкѣ начинаетъ раскрываться безсмертіе, поскольку въ немъ обнаруживается божественное, сверхчеловѣческое начало. Безсмертными оказываются не обыкновенные люди, а полубоги, герои, демоны. Грекамъ свойственна была раздирающая душу печаль, вызванная смертью человѣка. Этимъ полна греческая трагедія и поэзія. Человѣкъ примирялся съ неизбѣжностью смерти, ему не дано безсмертіе, которое цѣликомъ присвоили себѣ боги. Смертное человѣческое начало и безсмертное божественное начало разорваны и соединяются только въ герояхъ, въ сверхчеловѣкахъ, а не въ человѣкѣ. Человѣкъ нисходитъ въ подземное цар-

---

1) См. Erwin *Rohde*. «Psyche, Sellenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen».

ство тѣней, и нѣтъ ничего печальнѣе его судьбы. Печаль грековъ, въ такой формѣ не свойственная древне-еврейскому, библейскому чувству жизни, связана съ тѣмъ, что грекамъ дано было раскрывать человѣческое начало, но не дано было соединять его съ началомъ божественнымъ. Человѣчность грековъ породила эту печаль. И именно отъ грековъ услышали мы слова, что человѣку лучше было бы не родиться. Это не есть метафизическій пессимизмъ Индіи, отрицающій человѣка, признающій призрачность міра. Это — человѣческая печаль, признающая и человѣка и міръ реальностями. Греки — реалисты. Но греческій геній не могъ безконечно выносить того разрыва между человѣческимъ и божественнымъ міромъ, который обрекалъ людей на смертность, богамъ же предоставлялъ безсмертіе. И началась борьба за безсмертіе человѣка.

Въ религіозномъ миѳологическомъ сознаніи Греціи раскрылось безсмертіе божественнаго наряду со смертностью человѣческаго. Но мысль человѣка пріобщается къ безсмертію божественнаго начала, пріобрѣтаетъ его себѣ, поднимается до него. Это есть мотивъ мистерій, орфизма, философіи Платона. Въ человѣческой душѣ есть божественный элементъ и онъ долженъ быть освобожденъ отъ власти матеріи. Тогда человѣкъ завоевываетъ себѣ безсмертіе. Но обрѣтеніе безсмертія божественнаго элемента души означаетъ уходъ отъ низшаго матеріальнаго міра, а не преображеніе его. Безсмертіе спиритуально и идеально. Безсмертно лишь то, что безсмертно по метафизической природѣ вещей, оно не завоевывается для смерти и тлѣнія, т. е. смерть и тлѣніе не побѣждаются. По орфическому миѳу душа насходитъ въ грѣховный матеріальный міръ, и она должна отъ него освободиться, вернуться на свою духовную родину. Орфическій миѳъ о происхожденіи и судьбѣ души, который такъ повліялъ на Платона, особено въ «Федонѣ», — одинъ изъ самыхъ глубокихъ миѳовъ человѣчества. Съ нимъ связано и древнее ученіе о перевоплощеніи души — одна изъ немногихъ попытокъ понять судьбу души въ ея прошломъ и будущемъ, въ ея генезисѣ и въ ея эсхатологіи. И въ орѳизмѣ есть нѣкая вѣчная правда. Христіанство учитъ о воскресеніи, о побѣдѣ надъ смертью для всякой жизни, для всего тварнаго міра, и этимъ оно безконечно выше и могущественнѣе греческаго ученія о безсмертіи, обрекающаго значительную часть міра на тлѣніе и смерть. Но въ христіанскомъ міросозерцаніи не раскрылась тайна генезиса души. Раскрытіе вѣчнаго элемента въ душѣ означаетъ вѣчность не только въ будущемъ, но и въ прошломъ. Возникшее во времени не можетъ наслѣдовать будущаго. И если человѣческая душа несетъ въ себѣ образъ и подобіе Божье, если она есть Божья идея, то она возникаетъ въ вѣчности, а не во времени, въ духовномъ мірѣ, а не въ природномъ мірѣ. Но христіанское сознаніе можетъ понимать это динамически,

а не статически, какъ платонизмъ. Въ вѣчности, въ духовномъ мірѣ происходитъ борьба за личность, за осуществленіе Божьей идеи. И наша природная земная жизнь есть лишь моментъ въ духовномъ мірѣ происходящаго процесса. Это ведетъ къ утвержденію предсуществованія въ духовномъ мірѣ, что совсѣмъ не связано съ перевоплощеніемъ внутри земной дѣйствительности. Принадлежность человѣка къ вѣчному духовному міру не означаетъ естественнаго безсмертія духа. Нашъ природный міръ есть арена борьбы за безсмертіе и вѣчность, т. е. за личность. И въ этой духовной борьбѣ духъ долженъ овладѣть природными элементами души и тѣла для ихъ вѣчной жизни, для воскресенія вѣчной жизни. Христіанство учитъ не столько объ естественномъ безсмертіи, не предполагающемъ никакой борьбы, сколько о воскресеніи, предполагающемъ борьбу духовныхъ, благодатныхъ силъ съ силами смертоносными. Воскресеніе означаетъ религіозную побѣду надъ смертью, оно не хочетъ ничего предоставить тлѣнію и смерти, какъ предоставляетъ отвлеченный спиритуализмъ. Ученіе о воскресеніи исходитъ изъ трагическаго факта смерти и означаетъ побѣду надъ нимъ, чего нѣтъ ни въ какихъ ученіяхъ о безсмертіи, ни въ орѳизмѣ, ни у Платона, ни въ теософіи. Только христіанство прямо смотритъ въ глаза смерти, признаетъ и трагизмъ смерти и смыслъ смерти, и вмѣстѣ съ тѣмъ не примиряется со смертью и побѣждаетъ ее. Безсмертная и вѣчная жизнь человѣческой личности возможна и есть не потому, что таковъ естественный составъ человѣческой души, а потому, что воскресъ Христосъ и побѣдилъ смертоносныя силы міра, что въ космическомъ чудѣ Воскресенія смыслъ побѣдилъ безсмыслицу. Ученіе о естественномъ безсмертіи индивидуальной человѣческой души отрываетъ судьбу человѣческой души отъ судьбы космоса, отъ мірового цѣлаго. Это есть метафизическій индивидуализмъ. Ученіе же о Воскресеніи связываетъ судьбу души, судьбу человѣка съ космосомъ, съ міровымъ цѣлымъ. Воскресеніе моей плоти есть вмѣстѣ съ тѣмъ Воскресеніе плоти міра. Подъ «плотью» тутъ, конечно, понимается не матеріальный составъ моего тѣла и тѣла міра, а плоть духовная. Но цѣлостная личность связана и съ плотью и съ вѣчной формой плоти, а не только съ душой. Если бы не было явленія Христа и Воскресенія Христа, то въ мірѣ и въ человѣкѣ восторжествовала бы смерть. Поэтому ученіе о безсмертіи есть парадоксія. Человѣкъ и смертенъ и безсмертенъ, онъ принадлежитъ и смертоносному времени и вѣчности, онъ и духовное существо и существо природное. Смерть есть страшная трагедія и смерть черезъ смерть побѣждается Воскресеніемъ. Но смерть побѣждается не природными, а сверхприродными силами.

Два русскихъ религіозныхъ мыслителя высказали замѣчательныя мысли о смерти и жизни, мысли полярно-противоположныя. Это — В. Розановъ и Н. Ѳедоровъ. Для Розанова всѣ рели-

гіи дѣлятся на два типа въ зависимости отъ того, кладутъ ли они въ свою основу рожденіе или смерть. Рожденіе и смерть самое серьезное и глубокое въ жизни, и въ опытѣ рожденія и опытѣ смерти пріоткрывается божественное. Юдаизмъ и все почти язычество для Розанова религіи рожденія, христіанство же есть религія смерти. Религія рожденія есть религія жизни. Жизнь происходитъ отъ рожденія, т. е. отъ пола. Христіанство же не благословило рожденія, не благословило пола и заворожило міръ красотой смерти. Розановъ борется со смертью во имя жизни. Но смерть побѣждается у него рожденіемъ. Въ рожденіи вѣчно торжествуетъ жизнь. Но смерть побѣждается жизнью для вновь рождающихся существъ, не для умершихъ. Розановская побѣда надъ смертью черезъ рожденіе возможна лишь при нечувствительности къ человѣческой личности и ея вѣчной судьбѣ. Для Розанова подлинной первореальностью и носителемъ жизни является не личность, а родъ. Въ рожденіи родъ торжествуетъ надъ личностью, родъ живетъ безконечно, личность же умираетъ. Но трагическая проблема смерти есть проблема личности, а не рода, и она переживается со всей остротой, когда личность переживаетъ себя и сознаетъ себя подлиннымъ бытіемъ и носителемъ жизни. Никакая цвѣтущая жизнь вновь рожденныхъ грядущихъ поколѣній не снимаетъ и не преодолѣваетъ нестерпимаго трагизма смерти хотя бы одного живого существа. Розановъ не знаетъ вѣчной жизни, онъ знаетъ только безконечную жизнь въ дѣторожденіи. Это есть своеобразный половой пантеизмъ. Розановъ забываетъ, что не отъ явленія Христа пошла въ мірѣ смерть, и что послѣднее слово христіанства не смерть, не Голгоѳа, а Воскресеніе и вѣчная жизнь. Розановъ спасается отъ ужаса смерти въ стихіи пола, въ ея жизненной напряженности. Но падшій полъ и есть источникъ смерти въ мірѣ, и не ему дано побѣдить смерть. Совершенно иначе ставитъ и рѣшаетъ проблему Н. Ѳедоровъ. Въ исторіи человѣчества ни у кого нельзя найти такой боли о смерти, какъ у Ѳедорова и такой пламенной жажды вернуть жизнь всѣмъ умершимъ. Въ то время какъ Розановъ думаетъ о рождающихся дѣтяхъ, о жизни въ будущемъ и находитъ въ этомъ источникъ радости, Н. Ѳедоровъ думаетъ объ умершихъ предкахъ, о смерти въ прошломъ и находитъ въ этомъ источникъ печали. Для Н. Ѳедорова смерть есть предѣльное зло, съ которымъ нельзя пассивно мириться, и источникъ всѣхъ золъ, единственное зло. Окончательная побѣда надъ смертью для него не въ рожденіи новой жизни, а въ воскрешеніи старой жизни, въ воскрешеніи умершихъ предковъ. И эта воля къ воскрешенію умершихъ свидѣтельствуетъ о необычайной высотѣ нравственнаго сознанія Н. Ѳедорова. Человѣкъ долженъ быть подателемъ жизни, онъ долженъ утверждать жизнь на вѣчность. Это есть высшая нравственная истина, независимо отъ того, какъ оцѣнивать самый «проектъ»

воскрешенія у Н. Ѳедорова. Но въ отношеніи Н. Ѳедорова къ смерти была не только большая правда, но и большое заблужденіе и невѣрное пониманіе тайны смерти. Н. Ѳедоровъ былъ убѣжденный христіанинъ, но онъ какъ будто не понималъ тайны Креста и Голгоѳы, не принималъ искупительнаго смысла смерти. Смерть не была для него внутреннимъ моментомъ жизни, черезъ который всякая грѣховная жизнь неизбѣжно должна пройти. Если В. Розановъ не видитъ въ христіанствѣ Воскресенія, то Н. Ѳедоровъ не видитъ въ христіанствѣ Креста и его искупляющаго значенія. Оба хотѣли бороться со смертью во имя жизни, хотѣли побѣдить смерть, одинъ рожденіемъ, другой воскрешеніемъ. Правды больше у Н. Ѳедорова, но правды односторонней. Смерть нельзя побѣдить, отрицая всякій за ней смыслъ, т. е. метафизическую ея глубину. Гейдеггеръ вѣрно обосновываетъ возможность смерти заботой. Но это есть источникъ смерти видимый изъ обыденнаго міра. Смерть есть также явленіе вѣчности въ грѣховномъ мірѣ. И вѣчность въ грѣховномъ мірѣ есть ужасъ и тоска. Тотъ парадоксальный фактъ, что человѣкъ можетъ бояться умереть отъ заразной болѣзни или несчастнаго случая и не боится умереть на войнѣ или мученикомъ за вѣру или идею, свидѣтельствуетъ о томъ, что вѣчность менѣе страшна, когда человѣкъ поднимается отъ обыденности на высоту.

Ужасъ смерти есть не только ужасъ смерти личности, но и ужасъ смерти міра. Есть личный Апокалипсисъ и Апокалипсисъ міровой. Апокалиптическая настроенность есть настроенность, въ которой память о смерти достигаетъ предѣльнаго напряженія, но сама смерть переживается, какъ путь къ новой жизни. Апокалипсисъ есть откровеніе о смерти міра, хотя смерть въ немъ не послѣднее слово. Смертенъ не только человѣкъ, не только народы и культуры смертны, но и все человѣчество въ цѣломъ, и весь міръ, вся тварь. И поразительно, что тоска эта еще большая, чѣмъ тоска, связанная съ предчувствіемъ смерти личной. Судьба личности и судьба міра тѣсно связаны и переплетаются тысячами нитей. Человѣкъ тоскуетъ не только потому, что его ждетъ смерть, но и потому, что смерть ждетъ весь міръ. Смерть человѣка въ эпохи, которымъ чужда апокалиптическая настроенность, смягчается чувствомъ родовой жизни и родового безсмертія, въ которомъ выживаютъ и сохраняются результаты его жизни и его дѣяній. Но Апокалипсисъ есть конецъ всякой перспективы родового, мірового безсмертія, въ немъ всякая тварь и все твореніе непосредственно поставлены передъ судомъ вѣчности. Невозможно даже утѣшеніе, что въ дѣтяхъ своихъ ты будешь безсмертенъ и безсмертны будутъ дѣла твои, наступаетъ конецъ для всѣхъ утѣшеній во времени. Апокалипсисъ есть неподлежащій раціонализированію парадоксъ времени и вѣчности. Конецъ нашего міра наступаетъ во времени, еще въ нашемъ времени. Но онъ также

есть конецъ нашего времени и потому онъ за его предѣлами. Это одна изъ антиномій, подобныхъ антиноміямъ Канта [1]). Когда наступитъ конецъ, то времени больше не будетъ. И потому мы должны парадоксально мыслить конецъ міра и во времени, по сю сторону, и въ вѣчности уже, по ту сторону. Конецъ міра, какъ и каждаго отдѣльнаго человѣка, есть событіе и имманентное и трансцендентное. Ужасъ и тоска и вызываются этимъ непонятнымъ для насъ совмѣщеніемъ имманентнаго и трансцендентнаго, посюсторонняго и потусторонняго, времени и вѣчности. Для каждаго изъ насъ и для всего міра наступаетъ катастрофа, скачекъ черезъ бездну, непостижимый выходъ изъ времени, въ самомъ времени совершающійся. Смерть отдѣльнаго человѣка есть также выходъ изъ времени, во времени еще совершающійся. Если бы нашъ грѣховный міръ въ нашемъ грѣховномъ времени былъ безконечнымъ, не зналъ конца, то это былъ бы такой же злой кошмаръ, какъ и безконечное продолженіе во времени жизни отдѣльнаго человѣка. Это было бы торжествомъ безсмыслицы. И предчувствіе наступленія конца вызываетъ не только тоску и ужасъ, но и надежду и упованіе на окончательное раскрытіе и торжество смысла. Судъ, сужденіе, оцѣнка всего, что въ мірѣ совершилось, есть окончательное раскрытіе смысла. Страшный судъ надъ личностью и міромъ во внутреннемъ своемъ пониманіи есть не что иное, какъ обрѣтеніе смысла, какъ установка цѣнностей и качествъ.

Парадоксъ времени и вѣчности существуетъ не только для судьбы міра, но и для судьбы личности. Безсмертная и вѣчная жизнь объективируется, натурализуется и тогда говорятъ о ней, какъ о загробномъ существованіи. Загробное существованіе представляется какъ бы природной сферой бытія, иной, чѣмъ наша сфера. Въ нее входитъ человѣкъ послѣ смерти. Но безсмертная, вѣчная жизнь, не объектированная и не натурализированная, взятая изнутри, есть жизнь принципіально иного качества, чѣмъ вся природная и даже сверхприродная жизнь, она есть жизнь духовная, въ которой вѣчность наступаетъ уже во времени. Если бы жизнь человѣка цѣликомъ была взята въ духъ и претворена въ духовную жизнь, если бы духовное начало окончательно овладѣло природной стихіей, душевной и тѣлесной, то смерти, какъ натуральнаго факта, совсѣмъ не наступило бы, то совершился бы переходъ въ вѣчность безъ того событія, которое мы извнѣ воспринимаемъ какъ смерть. Вѣчная жизнь наступаетъ уже во времени, она можетъ раскрыться въ каждомъ мгновеніи, въ глубинѣ мгновенія, какъ вѣчное настоящее. Вѣчная жизнь не есть будущая жизнь, а жизнь настоящаго, жизнь въ глубинѣ мгновенія.

---

1) Ученіе Канта объ антиноміяхъ чистаго разума — самое геніальное въ его философіи. См. «Kritik der reinen Vernunft». Die Antinomie der reinen Vernunft. Erster Wideestreit der transcendentalen Ideen.

Въ этой глубинѣ мгновенія происходитъ разрывъ времени. Поэтому этически ложна та установка, которая ждетъ вѣчности въ будущемъ, какъ загробнаго существованія, ждетъ смерти во времени, чтобы пріобщиться къ вѣчной божественной жизни. Въ будущемъ въ сущности никогда не наступитъ вѣчности, въ будущемъ есть лишь дурная безконечность. Такъ можно представить себѣ лишь адъ. Вѣчность и вѣчная жизнь наступаетъ не въ будущемъ, а въ мгновеніи, т. е. въ выходѣ изъ времени, въ превращеніи вѣчной проэкціи жизни во времени. Вѣчность и вѣчная жизнь наступаетъ не въ будущемъ, а въ мгновеніи, т. е. въ выходѣ изъ времени, въ прекращеніи вѣчной проэкціи жизни во времени. Въ терминологіи философіи Гейдеггера это означаетъ прекращеніе той заботы, которая овременивaетъ бытіе. Смерть существуетъ извнѣ, какъ нѣкоторый натуральный фактъ, наступающій въ будущемъ, и она означаетъ овремененіе бытія, проэкцію жизни въ будущемъ. Изнутри, т. е. съ точки зрѣнія не проэцированной во времени, съ точки зрѣнія вѣчности, раскрывающейся въ глубинѣ мгновенія, смерти не существуетъ, смерть есть лишь моментъ въ вѣчной жизни, мистеріи жизни. Смерть существуетъ лишь по сю сторону, въ овремененномъ бытіи, въ порядкѣ «природы», и раскрытіе духовности, введеніе человѣка въ иной порядокъ бытія, утвержденіе вѣчнаго въ жизни есть преодолѣніе смерти и побѣда надъ ней. Но преодолѣніе смерти и побѣда надъ ней означаетъ не забвеніе и не отсутствіе чувствительности къ ней, а принятіе ея внутрь духа, когда она перестаетъ уже быть натуральнымъ фактомъ во времени и становится обнаруженіемъ смысла, идущаго изъ вѣчности. Апокалипсисъ личный и апокалипсисъ міровой обличаетъ неисполненіе вѣчной правды жизни и всегда есть торжество вѣчной правды во тьмѣ, въ темной стихіи грѣха. Смерть личная и смерть міровая, какъ и смерть націй и цивилизацій, какъ и смерть историческихъ формъ государства, общества и бытового уклада означаетъ катастрофическое напоминаніе смысла и правды о томъ, что они не исполнены и искажены. Таковъ и смыслъ всѣхъ большихъ революцій, которыя означаютъ Апокалипсисъ внутри исторіи, таковъ смыслъ катастрофическихъ событій внутри жизни отдѣльныхъ людей. Откровеніе о грядущемъ явленіи антихриста и его царствѣ указываетъ на неисполненіе христіанской правды, нежеланіе и неспособность реализовать ее въ жизни. Таковъ законъ духовной жизни. Если свобода не реализуетъ Царства Христова, то необходимость реализуетъ царство антихриста. Смерть наступаетъ для жизни, которая не реализуетъ себя по божественному смыслу и божественной правдѣ. Торжество безсмыслицы означаетъ явленіе смысла во тьмѣ, въ грѣховной стихіи. Поэтому смерть, смерть человѣка и міра, есть не только торжество безсмыслицы, результатъ грѣха и возобладанія темныхъ силъ, но и

торжество смысла, напоминаніе о божественной правдѣ, недопущеніе неправды быть вѣчной. Гипотетически Н. Ѳедоровъ правъ, что человѣкъ и міръ перешли бы въ вѣчную жизнь безъ катастрофы конца и страшнаго суда, если бы человѣчество объединилось братски для общаго дѣла осуществленія христіанской правды и для воскрешенія всѣхъ умершихъ [1]). Но человѣчество и міръ уже далеко зашли на путяхъ зла и неправды и судъ надъ ними уже совершается. Ирраціональная, меоническая свобода препятствуетъ осуществленіи «проэкта» Н. Ѳедорова, онъ оптимистически не дооцѣнивалъ силъ зла. Императивомъ же этики остается утвержденіе вѣчности, вѣчной жизни для каждаго существа и для всего творенія. Поступай такъ, чтобы для тебя раскрылась вѣчная жизнь и чтобы отъ тебя излучалась энергія вѣчной жизни на все твореніе.

Этика должна стать эсхатологической. Для этики персоналистической вопросъ о смерти и безсмертіи является основнымъ и онъ присутствуетъ въ каждомъ явленіи жизни, въ каждомъ актѣ жизни. Нечувствительность къ смерти, забвеніе о смерти, свойственныя этикѣ XIX и XX вѣка, означаютъ нечувствительность къ личности и ея вѣчной судьбѣ. Эта нечувствительность распространяется и на судьбу міра. Въ сущности этика, въ центрѣ которой не стоитъ вопросъ о смерти, не имѣетъ никакой цѣны, она лишена серьезности и глубины. Такая этика, хотя и оперируетъ съ сужденіями и оцѣнками, но забываетъ объ окончательномъ сужденіе и оцѣнкѣ, т. е. о страшномъ судѣ. Этика должна строиться не въ перспективѣ блага и счастья этой безконечной жизни, а въ перспективѣ неизбѣжной смерти и побѣды надъ смертью, въ перспективѣ воскресенія и вѣчной жизни. Творческая этика призываетъ не къ творчеству временныхъ, преходящихъ, тлѣнныхъ благъ и цѣнностей, способствующихъ забвенію о смерти, концѣ и судѣ, а къ творчеству вѣчныхъ, непреходящихъ, безсмертныхъ благъ и цѣнностей, способствующихъ побѣдѣ надъ вѣчностью и подготовляющихъ человѣка къ концу. Эсхатологическая этика совсѣмъ не означаетъ пассивнаго отказа отъ творчества и активности. Пассивныя апокалиптическія настроенія принадлежатъ прошлому, они означаютъ упадочность и бѣгство отъ жизни. Наоборотъ, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическомъ опытѣ, требуетъ небывалаго напряженія человѣческой активности и творчества. Нельзя пассивно, въ тоскѣ, ужасѣ и страхѣ ждать наступленія конца и смерти человѣческой личности и міра. Человѣкъ призванъ активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступленіе Царства Божьяго. Второе пришествіе Христа предполагаетъ напряженную творческую активность человѣка, приго-

---

[1]) См. его «Философія общаго дѣла».

товленіе человѣка и міра къ концу, и самый конецъ этотъ зависитъ отъ творческой активности человѣка и опредѣляется положительными результатами мірового процесса. Царства Христова нельзя пассивно ждать, какъ нельзя пассивно ждать царства антихриста, нужно активно и творчески бороться противъ царства антихриста и уготовлять Царство Божье, которое берется силой. Пассивное пониманіе апокалиптическихъ пророчествъ есть детерминизмъ, фатализмъ и отрицаніе свободы. Но пророчества никогда не означаютъ детерминизма и они всегда обращены къ свободѣ духа. Пассивный детерминизмъ въ отношеніи къ апокалиптическимъ пророчествамъ есть ихъ натурализація и раціонализація, отрицаніе таинственнаго совмѣщенія Божьяго Промысла и человѣческой свободы. Такъ же ложно пассивное отношеніе къ собственной смерти, къ смерти личности, какъ къ фатальному, детерминированному натуральному факту. Смерть нужно свободно и просвѣтленно принять, не бунтовать противъ ея безсмысленности, но свободное и просвѣтленное принятіе смерти есть творческая активность духа. Есть ложная активность, которая бунтуетъ противъ смерти и не пріемлетъ ея. Она порождаетъ невыносимыя страданія. Но есть истинная активность, которая есть побѣда вѣчности надъ смертью. Въ сущности активный духъ не страшится смерти. Смерти страшится лишь пассивный духъ. Активный духъ переживаетъ страхъ и ужасъ безмѣрно большій, чѣмъ страхъ и ужасъ смерти. Активный духъ, не отдающійся пассивно смерти, страшится не столько смерти, сколько ада и вѣчныхъ мукъ. Активный духъ переживаетъ свою вѣчность, смерть для него существуетъ лишь, какъ внѣшній фактъ, внутренне для него смерти не существуетъ. Но онъ испытываетъ ужасъ передъ вѣчной судьбой, передъ вѣчнымъ судомъ. И тутъ мы встрѣчаемся съ психологическимъ парадоксомъ, который для многихъ остается неизвѣстнымъ и непонятнымъ. Активный духъ, непосредственно и изнутри переживающій свою неистребимость и вѣчность, можетъ не только не бояться смерти, но можетъ желать ея и завидовать тѣмъ, которые не вѣрятъ въ безсмертіе и убѣждены, что со смертью все кончается. Ошибочно и легкомысленно думать, что такъ назыв. вѣра въ безсмертіе всегда утѣшительна и что вѣрующіе въ него поставили себя въ привиллегированное и завидное положеніе. Вѣра въ безсмертіе есть не только утѣшительная вѣра, облегчающая жизнь, она есть также страшная, ужасная вѣра, отягчающая жизнь безмѣрной отвѣтственностью. Этой отвѣтственности не знаютъ тѣ, которые твердо убѣждены, что безсмертія нѣтъ, что смертью все кончается. Съ большимъ основаніемъ можно было бы сказать, что невѣрующіе больше облегчили себѣ жизнь, чѣмъ вѣрующіе. И невѣріе въ безсмертіе именно подозрительно своей легкостью и своей утѣшительностью. Они утѣшаютъ

себя тѣмъ, что въ вѣчности не будетъ суда смысла надъ ихъ безсмысленной жизнью. Нестерпимый, предѣльный ужасъ не есть ужасъ смерти, а ужасъ суда и ада. Его не знаютъ невѣрующіе, его знаютъ только вѣрующіе. Его рѣдко переживаетъ духъ пассивный, его особенно остро и напряженно переживаетъ духъ активный, ибо активный духъ склоненъ связать свою вѣчную судьбу, а слѣдовательно, и судъ и возможность ада, съ собственными творческими усиліями. Вопросъ о смерти неизбѣжно ведетъ къ вопросу объ адѣ. Побѣда надъ смертью не есть еще послѣдняя предѣльная, окончательная, побѣда. Побѣда надъ смертью еще слишкомъ обращена ко времени. Послѣдняя, окончательная, предѣльная побѣда есть побѣда надъ адомъ, она уже обращена къ вѣчности. И еще болѣе радикальная задача, чѣмъ задача воскрешенія умершихъ, поставленная Н. Ѳедоровымъ, есть задача побѣды надъ адомъ, освобожденіе изъ ада всѣхъ тѣхъ, которые испытываютъ «вѣчныя» адскія муки, побѣда надъ адомъ не только для себя, но и для всей твари. Это и есть та предѣльная задача, къ которой должна прійти этика: творческое освобожденіе всей твари отъ временныхъ и «вѣчныхъ» адскихъ мукъ. Безъ осуществленія этой задачи Царство Божье не можетъ удаться.

Глава II

АДЪ

Философская этика совсѣмъ не интересовалась проблемой ада. Проблема эта существовала только для религіозной этики. Между тѣмъ какъ адъ есть не только конечная проблема этики, но основная ея проблема, безъ рѣшенія которой этика остается поверхностной. Можно поражаться, какъ люди мало думаютъ объ адѣ и мало мучаются о немъ. Въ этомъ болѣе всего сказывается человѣческое легкомысліе. Человѣкъ способенъ жить исключительно на поверхности, и тогда не предстоитъ ему образъ ада. Потерявъ сознаніе вѣчной и безсмертной жизни, человѣкъ освободилъ себя отъ мучительной проблемы ада, сбросилъ съ себя тяжесть отвѣтственности. Мы сразу же тутъ сталкиваемся съ нравственной антиноміей, которая, повидимому, раціонально неразрѣшима. Душа ведетъ внутренній діалогъ съ самой собой объ адѣ, и въ этомъ діалогѣ ни одна изъ сторонъ не побѣждаетъ окончательно. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Современное отрицаніе ада дѣлаетъ жизнь слишкомъ легкой, поверхностной и безотвѣтственной. Утвержденіе же ада лишаетъ нравственную и духовную жизнь смысла, ибо вся она протекаетъ подъ пыткой. Идея есть пытка, пыткой же человѣка можно къ чему угодно принудить. Но то, къ чему человѣкъ принужденъ пыткой, страхомъ адскихъ мукъ, лишается цѣнности и значенія, не есть нравственное и духовное достиженіе. На эту сторону идеи ада не было обращено достаточнаго вниманія. Все, что дѣлаетъ человѣкъ изъ страха ада, а не изъ любви къ Богу и къ совершенной жизни, лишено всякаго религіознаго значенія, хотя въ прошломъ этотъ мотивъ былъ наиболѣе использованъ для религіозной жизни. Если существуетъ адъ и угрожаетъ мнѣ, то безкорыстная любовь къ Богу для меня невозможна, то я опредѣляюсь не стремленіемъ къ совершенству, а стремленіемъ избѣжать адскихъ мукъ. Адъ дѣлаетъ человѣка утилитаристомъ, гедонистомъ и эвдемонистомъ,

лишаетъ его безкорыстной любви къ истинѣ. Была глубокая правда у тѣхъ мистиковъ, которые выражали согласіе на адскія муки и гибель во имя любви къ Богу. Ап. Павелъ соглашался быть отлученнымъ отъ Христа во имя любви къ братьямъ. Этотъ мотивъ былъ въ квіэтической мистикѣ, у Фенелона, и осужденъ онъ былъ католическимъ эвдемонизмомъ и утилитаризмомъ. Особенно замѣчательно это у Маріи де Валлэ, которая соглашалась принять адскія муки во имя спасенія одержимыхъ сатаной и обреченныхъ на гибель [1]). Мистики всегда возвышались надъ религіознымъ утилитаризмомъ и эвдемонизмомъ, который проникнутъ уже вульгаризированной идеей ада, и мотивы страха передъ адомъ и гибелью и жажда спасенія и блаженства — совсѣмъ не мистическіе мотивы. Идея вѣчнаго блаженства и вѣчныхъ мукъ, спасенія и гибели остается экзотерической идеей, преломленіемъ откровенія божественной жизни въ соціальной обыденности. Въ религіи, стоящей подъ знакомъ соціальной обыденности, всегда есть утилитарный элементъ. Свободна отъ него лишь мистика, возвышающаяся до безкорыстія. Спасеніе отъ вѣчной гибели совсѣмъ не есть послѣдняя истина, это есть лишь утилитарная и вульгаризированная транскрипція истины объ исканіи Царства Божьяго, о любви къ Богу и достиженіи совершенной жизни, о теозисѣ. Это нисколько не снимаетъ самой проблемы ада и не притупляетъ ея мучительности. Такъ звгчитъ голосъ лишь одного изъ говорящихъ во внутреннемъ діалогѣ души. Но сейчасъ же начинаетъ звучать и другой голосъ и укрѣпляетъ непреодолимо антиномическое отношеніе къ аду. Ада нельзя допустить, онъ непріемленъ для нравственнаго сознанія, и ада нельзя просто отрицать, ибо отрицаніе это покупается игнорированіемъ несомнѣнныхъ цѣнностей. Очень легко отрицать адъ, отрицая личность и свободу. Ада нѣтъ, если личность не принадлежитъ вѣчности. Ада нѣтъ, если человѣкъ не свободенъ и можетъ быть принужденъ къ добру и къ раю. Идея ада онтологически связана со свободой и личностью, а не со справедливостью и воздаяніемъ. Какъ это ни парадоксально звучитъ, но адъ есть нравственный постулатъ свободы человѣческаго духа. Адъ нуженъ не для того, чтобы восторжествовала справедливость, и злые получили воздаяніе, а для того, чтобы человѣкъ не былъ изнасилованъ добромъ и принудительно внѣдренъ въ рай, т. е. въ какомъ-то смыслѣ человѣкъ имѣетъ нравственное право на адъ, право свободно предпочесть адъ раю. Въ этомъ скрыта вся нравственная діалектика объ адѣ. Оправданіе ада на почвѣ идеи справедливости, которое мы находимъ у св. Ѳомы Аквината и Данте, наиболѣе возмущающее и наименѣе углубленное. Адъ діалектически опредѣляется не справедли-

---

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

востью, а свободой. Адъ допустимъ въ томъ смыслѣ, что человѣкъ можетъ захотѣть адъ, предпочесть его раю, можетъ себя лучше чувствовать въ аду, чѣмъ въ раю. Въ идеѣ ада выражается острое и напряженное чувство личности, ея неистребимости. Вѣчная гибель личности и есть ея пребываніе въ себѣ самой, ея нерастворимость, ея абсолютное одиночество. Адъ и заключается въ томъ, что личность не хочетъ отъ него отказаться. Пантеистическое раствореніе и исчезновеніе личности въ Богѣ, конечно, отмѣняетъ идею ада, но оно означаетъ отрицаніе личности. Такова онтологическая основа идеи ада. Всякая оцѣнка есть уже начало ада, она есть исходная точка раздѣленія на два царства, и одно изъ этихъ царствъ есть адское царство. И вся проблема въ томъ, какъ избѣжать ада, не отказываясь отъ оцѣнки и различенія. У такихъ людей, какъ бл. Августинъ, какъ Данте мы видимъ паѳосъ раздѣленія, уготовляющаго адъ. Но борьба противъ ада означаетъ не прекращеніе борьбы противъ зла, а доведеніе ея до конца. Весь вопросъ въ томъ, есть ли адъ добро, какъ думаютъ «добрые» защитники ада.

Во внутреннемъ діалогѣ объ адѣ, въ раскрывающейся тутъ внутренней діалектикѣ душа становится то на субъективную, то на объективную точку зрѣнія, то изнутри, то извнѣ на эту проблему смотритъ. И отсюда раждается противорѣчіе. На адъ можно смотрѣть съ точки зрѣнія человѣческой и съ точки зрѣнія божественной. И вотъ, когда смотришь на адъ съ точки зрѣнія Бога, объективируя его, то адъ непонятенъ, недопустимъ и возмутителенъ. Невозможно примириться съ тѣмъ, что Богъ могъ сотворить міръ и человѣка, предвидя адъ, что онъ могъ предопредѣлить адъ изъ идеи справедливости, что онъ потерпитъ адъ, какъ особый кругъ діавольскаго бытія на ряду съ Царствомъ Божьимъ. Съ божественной точки зрѣнія, это означаетъ неудачу творенія. Адъ объективированный, какъ особая сфера вѣчной жизни, совершенно нетерпимъ, немыслимъ и просто не соединимъ съ вѣрой въ Бога. Богъ, сознательно допускающій вѣчныя адскія муки, совсѣмъ не есть Богъ, онъ скорѣе походитъ на діавола. Оправданіе ада, какъ воздаянія злымъ, утѣшающее добрыхъ, есть сказка для дѣтей, въ немъ нѣтъ ничего онтологическаго, это взято изъ соціальной обыденности съ ея наградами и наказаніями. Идея вѣчнаго ада, какъ справедливаго воздаянія за ложныя догматическія мнѣнія и ереси, есть одно изъ самыхъ жалкихъ и безобразныхъ порожденій торжествующей соціальной обыденности. Съ точки зрѣнія объекта, съ точки зрѣнія Бога никакого ада быть не можетъ, и допустимость ада означала бы отрицаніе Бога. Но все мѣняется, когда вы становитесь на точку зрѣнія субъекта, человѣка. Тогда звучитъ другой голосъ, и тогда адъ оказывается понятнымъ, онъ

данъ въ человѣческомъ опытѣ. И нравственное возмущеніе человѣка начинается лишь тогда, когда адъ объективируется и утверждается изъ Бога и какъ бы въ Богѣ, а не изъ человѣка и какъ бы въ человѣкѣ. Адъ принадлежитъ цѣликомъ сферѣ субъективной, а не объективной, онъ въ субъектѣ, а не въ объектѣ, въ человѣческомъ, а не въ божественномъ. Никакого ада, какъ объективной сферы бытія, не существуетъ, это совершенно безбожная идея, скорѣе манихейская, чѣмъ христіанская. Поэтому совершенно невозможна и не допустима никакая онтологія ада. Построеніе онтологіи ада, т. е. объективированіе ада, и есть то, что вызываетъ противъ себя справедливое возмущеніе и возстаніе. Немыслимый, какъ сфера объективнаго бытія, адъ существуетъ въ сферѣ субъективной и означаетъ опытъ человѣка и путь человѣка. Адъ, какъ и рай, есть лишь символы духовнаго пути. Опытъ ада и есть замыканіе въ субъектѣ, невозможность войти въ объективное бытіе, есть самопогруженіе, для котораго закрывается вѣчность, и остается лишь дурная безконечность. Вѣчный адъ есть порочное и противорѣчивое словосочетаніе. Адъ есть отрицаніе вѣчности, невозможность войти въ вѣчную жизнь и пріобщиться къ вѣчности. Никакой адской и діавольской вѣчности быть не можетъ, можетъ быть лишь божественная вѣчность, вѣчность Царства Божьяго, на ряду съ которой не можетъ быть никакого бытія. Но въ субъектѣ, въ замкнутой субъективной сферѣ можетъ раскрыться дурная безконечность мученій. Опытъ, изъ котораго почерпнута идея вѣчнаго ада, данъ въ переживаніи человѣкомъ въ субъективной сферѣ мученія, какъ не имѣющаго конца во времени. Въ опытѣ этой нашей жизни намъ дано переживать мученія, которыя намъ представляются безконечными, только такія мученія и представляются намъ адскими и страшными, которыя не на минуту, не на часъ или день, а на безконечность. Но эта безконечность совсѣмъ не есть вѣчность и совсѣмъ не есть объективное бытіе. Эта безконечность опредѣляется замыканіемъ субъекта въ своемъ одинокомъ мученіи, невозможностью выйти изъ него въ объективное бытіе. Эта безконечность мученій объективно можетъ продолжаться мгновеніе, часъ или день, но ему даютъ наименованіе вѣчныхъ адскихъ мукъ. Переживаніе вѣчныхъ адскихъ мукъ есть невозможность вырваться изъ замкнутости субъекта въ своемъ мучительномъ переживаніи. Ада нигдѣ и нѣтъ, кромѣ какъ въ призрачной, небытійственной, лишенной всякой объективности сферѣ замкнутости субъекта въ самомъ себѣ, безсильнаго войти въ вѣчность. Адъ совсѣмъ не есть вѣчность, адъ есть безконечное продолженіе во времени. Адская мука именно временна, ибо находится въ дурномъ времени, а совсѣмъ не вѣчна, совсѣмъ не означаетъ пребыванія въ вѣчности иной, чѣмъ вѣчность Царства Божьяго. Въ аду, тѣ, которые остаются во времени и не переходятъ въ вѣчность, въ аду тѣ, которые остаются въ субъектив-

ной замкнутой сферѣ и не переходятъ въ объективную сферу Царства Божьяго. Адъ есть по существу призрачная, фантасмагорическая, небытійственная сфера. Но онъ можетъ быть величайшей психологической, субъективной реальностью для человѣка. Адъ есть фантасмагорія, кошмарное сновидѣніе, которое не можетъ быть вѣчнымъ, но можетъ переживаться человѣкомъ, какъ безконечное. Фантазмы, которые создаются въ человѣческихъ страстяхъ, ввергаютъ человѣка въ адъ. Такъ ткется призрачная ткань кошмаровъ и сновидѣній, отъ которыхъ человѣкъ не можетъ проснуться въ вѣчности, но которые именно потому не могутъ быть вѣчными. Ничего объективно-бытійственнаго въ адскихъ кошмарахъ человѣка нѣтъ. Совсѣмъ не объективная справедливость Бога опредѣляетъ человѣка къ переживанію этихъ адскихъ кошмаровъ и злыхъ сновидѣній, а ирраціональная свобода человѣка, притягивающая къ домірному небытію. Но небытіе это принимаетъ адскій характеръ послѣ опыта бытія, послѣ опыта жизни въ Божьемъ мірѣ. Переживаніе адскихъ мученій возможно для твари лишь поскольку въ ней не померкъ окончательно образъ Божій, поскольку божественный свѣтъ освѣщаетъ еще тьму злыхъ фантасмагорій. Если представить себѣ, что образъ и подобіе Божье окончательно померкнутъ, и божественный свѣтъ совсѣмъ перестанетъ свѣтить, то адскія муки прекратятся, то произойдетъ окончательное возвращеніе въ небытіе. Окончательная гибель мыслима лишь какъ небытіе, уже не знающее муки. Въ адскомъ мученіи человѣка мучитъ не Богъ, а мучитъ самъ себя человѣкъ, но мучитъ себя Богомъ, Божьей идеей. Божественный свѣтъ является источникомъ мученій, какъ напоминаніе о томъ, къ чему призванъ человѣкъ. Борьба противъ силъ ада есть борьба за такую трезвость, силу и цѣльность сознанія, которыя даютъ возможность проснуться въ вѣчности отъ кошмарнаго сновидѣнія, длящагося какъ бы въ безконечномъ времени. Адская фантасмагорія есть потеря цѣльности личности и синтезирующей силы сознанія, но въ ней продолжаютъ существовать и грезить разорванныя клочья личности и продолжается раздробленное сознаніе личности. Эти разорванные клочья личности переживаютъ абсолютное одиночество. Освобожденіе отъ адскаго кошмара и мучительныхъ грезъ, которые есть пребываніе между бытіемъ и небытіемъ, есть или побѣда цѣлостнаго сознанія (можно сказать и сверхсознанія) личности, возвращеніе ея къ истинному бытію и переходъ ея въ вѣчность или окончательное уничтоженіе раздробленнаго сознанія и переходъ къ окончательному небытію. Человѣкъ идетъ отъ подсознательнаго черезъ сознаніе къ сверхсознательному. Цѣлостность и полнота достигаются лишь въ сверхсознательной жизни. Наша «сознательная» жизнь отъ рожденія до смерти заключаетъ въ себѣ грозящіе и сновидческія состоянія, предвосхищающія адскій кошмаръ. Эти состоянія создаются грѣховными стра-

стями. Въ нихъ сознаніе раздроблено и искалѣчено непросвѣтленнымъ и не преображеннымъ подсознательнымъ. Но въ жизни человѣка есть другія грезы и сновидѣнія, въ которыхъ есть предвосхищеніе рая. Въ нихъ пріоткрывается жизнь сверхсознанія, въ которой подсознательное преображается и поднимается вверхъ. Проблема ада, какъ субъективной сферы, есть проблема соотношенія подсознанія, сознанія и сверхсознанія. Борьба противъ ада есть пробужденіе сверхсознанія, т. е. духовной жизни. Иначе отношеніе подсознанія и сознанія создаетъ кошмарныя и злыя сновидѣнія. Сознаніе само по себѣ не есть еще достиженіе цѣльности личности. А только достиженіемъ цѣльности личности можно бороться съ тѣми раздробленными клочьями сознанія, которые ввергаютъ въ адъ. Цѣльность личности исчезаетъ въ аду вслѣдствіе погруженія и замыканія личности въ себѣ, эгоцентризма, злого одиночества, т. е. безсилія любить и достигнуть сверхсознательной цѣльности. Все это мы знаемъ и можемъ изучать по опыту нашей жизни, протекающей въ средней, промежуточной полосѣ сознанія. Въ разложеніяхъ личности мы соскальзываемъ внизъ къ кошмарнымъ сновидѣніямъ и грезамъ. Окончательное же пробужденіе достигается той духовной трезвостью, которая ведетъ къ свѣту цѣлостнаго сверхсознанія. Духовная трезвость и свѣтлый экстазъ одинаково говорятъ о наступленіи такой цѣльности, которая сдѣлаетъ невозможнымъ возвратъ къ кошмарному, адскому полубытію. Первоначальная подсознательная, стихійная цѣльность невозможна уже послѣ возгоранія сознанія и прохожденіе черезъ раздвоеніе сознанія. Послѣ этого возможно или движеніе вверхъ, въ рай сверхсознанія или разложеніе и паденіе въ адскія состоянія, сохраняющія клочья сознанія. Боль и мука связаны съ сознаніемъ, но сознаніе нельзя уничтожить окончательно. Само возникновеніе сознанія есть уже разорванность, и сознаніе мучится о цѣльности. Но раздвоенность сознанія можетъ перейти въ совершенную разорванность, и въ этой разорванности боль и мука усиливаются. Прекращеніе боли и муки есть наступленіе сверхсознательной цѣльности или окончательнаго небытія.

Дневное, сознательное, бодрствующее не такъ рѣзко отдѣлено отъ ночного, безсознательнаго, сновидчески-грезящаго въ человѣкѣ, какъ это думаетъ обыденность. Въ древнемъ мірѣ, на зарѣ исторіи эта грань была еще менѣе замѣтной и человѣкъ смѣшивалъ «сновидѣнія» съ «дѣйствительностью». Въ этой атмосферѣ протекалъ миѳотворческій процессъ. Идея ада стала вполнѣ отчетливой лишь въ христіанскомъ сознаніи. Но она зародилась у древнихъ и тамъ не была еще приведена въ тѣсное соотношеніе съ идеей карательной справедливости. Аидъ, подземное царство тѣней, полубытіе-полунебытіе, въ которое спускается человѣкъ, есть печальная судьба смертныхъ. Древній грекъ не зналъ

спасенія отъ этой судьбы. Идея о посмертномъ существованіи душъ связана была съ хтоническими, подземными богами. Тутъ зараждается душевная ткань адскихъ кошмаровъ человѣчества, образовъ подземнаго, сумеречнаго, мучительно-грезящаго полусуществованія. Трагическое міросозерцаніе грековъ мирилось съ печальной участью смертныхъ. Ужасъ былъ въ томъ, что смертные не были подвержены окончательной смерти, что ихъ ожидала какая-то полу-жизнь, полу-сознаніе, полу-бытіе, схожее съ тяжелымъ сновидѣніемъ, отъ котораго человѣкъ не въ силахъ проснуться. Греческая аристократія устроила Олимпъ надъ сумеречнымъ подземнымъ царствомъ. Въ мистеріяхъ искалъ древній грекъ окончательной побѣды надъ смертью и пріобщенія къ подлинному безсмертію. Но у грековъ была сравнительно слабо выражена концепція, согласно которой происходитъ раздѣленіе на два лагеря, лагерь «добрыхъ» и лагерь «злыхъ», борьба двухъ міровыхъ началъ и побѣда надъ царствомъ сатаны, оттѣсненнымъ въ адъ. Религіозно-нравственный дуализмъ свойственъ персидскому сознанію, и онъ достигаетъ особенной напряженности въ манихействѣ. Нельзя отрицать, что библейское, юдаистическое сознаніе подверглось персидскимъ вліяніямъ въ своей эсхатологіи, и сама идея діавола и его царства въ христіанскомъ сознаніи имѣетъ персидскій источникъ. Христіанское сознаніе въ сущности никогда не могло вполнѣ освободиться отъ манихейскихъ элементовъ. Когда кристаллизовалась концепція ада, то въ нее вошло древнее чувство мести, перенесенное изъ времени въ вѣчность. Это чувство мести вошло и въ концепцію ада у Данте. И для насъ понятна антипатія Я. Ѳедорова къ Данте, котораго онъ считалъ геніемъ мести. Адъ представлялся человѣческому сознанію въ двухъ формахъ — или въ формѣ печальной судьбы и гибели человѣчества вообще, потому что спасенія нѣтъ, спасеніе не открылось, и никто не попадетъ въ Царство Божье, которое есть царство боговъ, или въ формѣ торжества карательной справедливости надъ злыми, послѣ того какъ открылось спасеніе добрыхъ. Первоначальный образъ ада есть печальныя грезы грѣховнаго человѣчества, не знающаго спасенія, не способнаго ни жить въ вѣчности, ни окончательно умереть. Второй образъ ада создается тѣми, которые узнали спасеніе и почитаютъ себя «добрыми», онъ созданъ для «злыхъ». Невозможно предположить, что адъ создается Богомъ. Адъ создается діаволомъ. Адъ создается человѣческимъ грѣхомъ. Но ужасъ въ томъ, что адъ создается не только «злыми», не только зломъ, но въ гораздо большей степени создается «добрыми», создается самимъ добромъ для «злыхъ» и для «зла». «Злые» создаютъ адъ для себя, «добрые» же создаютъ адъ для другихъ. Вѣками «добрые», познавшіе спасеніе, утверждали и укрѣпляли концепцію ада. Это было могущественное теченіе христіанской мысли, проникнутое не христіанской, не евангель-

ской идеей справедливости. Въ конституированіи и увѣковѣчиваніи ада менѣе всего были повинны первоначальные греческіе учители Церкви. Это злое дѣло «добрыхъ» совершалось главнымъ образомъ въ западной христіанской мысли, начиная съ бл. Августина, и оно нашло свое увѣнчаніе у Ѳомы Аквината и у Данте [1]). Концепція ада, созданная «добрыми» для «злыхъ», торжествуетъ во всѣхъ катехизисахъ и во всѣхъ офиціальныхъ курсахъ богословія. Эта концепція опирается на евангельскіе тексты, которые берутся буквально, безъ проникновенія въ образный языкъ Евангелія и безъ пониманія его символики. Только новое христіанское сознаніе безпокоятъ евангельскія слова объ адѣ. Старое христіанское сознаніе они радовали.

Всѣ антиноміи, связанныя съ проблемой свободы и необходимости, не только переносятся на природу ада, но и очень обостряются въ примѣненіи къ ней, порождая новыя затрудненія. Если мы изъ гуманности, человѣколюбія допустимъ необходимость, т. е. детерминированность всеобщаго спасенія, то мы принуждены отрицать свободу твари. Такъ ученіе Оригена объ апокатастазисѣ сталкивается съ его собственнымъ ученіемъ о свободѣ. Спасеніе всего міра, понимаемое какъ всеобщее возстановленіе въ первоначальномъ состояніи до грѣхопаденія, мыслится какъ результатъ детерминированнаго процесса, независимаго отъ человѣческой свободы. Вся тварь будетъ принуждена въ концѣ концовъ войти въ Царство Божье. Адъ есть, но онъ временный, а не вѣчный, т. е., въ сущности онъ есть чистилище. Временный адъ всегда есть лишь чистилище и пріобрѣтаетъ значеніе педагогическое. Во внутреннемъ діалогѣ души объ адѣ голосъ Оригена есть вѣчный голосъ одной стороны человѣческой души. [2]) Когда Оригенъ сказалъ, что Христосъ останется на крестѣ и Голгоѳа продолжится до тѣхъ поръ, пока хоть одно существо останется въ адѣ, онъ выразилъ вѣчную истину. И все-таки мы должны признать, что детерминированность, предопредѣленность спасенія есть раціонализація тайны послѣднихъ судебъ, тайны эсхатологической. Но возможно ли утвержденіе противоположное, принужденное допустить детерминированность ада въ Божьемъ сознаніи и предопредѣленіе къ гибели? Конечно, это еще менѣе возможно допустить. Оригенъ лучше Кальвина, у Оригена больше нравственной правды, чѣмъ у бл. Августина. Мы сталкиваемся съ основной антиноміей, которую переживаетъ душа, когда

---

1) См. Tixeront «Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne». Тиксеронъ католикъ, но онъ очень объективенъ и признаетъ, что Востоку была болѣе свойственна идея всеобщаго спасенія, Западу же идея ада.

2) Въ XIX в. своеобразнымъ оригенистомъ былъ Jean Reynard. См. его книгу «Terre et ciel», гдѣ есть интересные мысли объ адѣ, выраженныя, какъ все у него, въ формѣ діалога теолога и философа.

ее мучитъ вопросъ объ адѣ: свобода человѣка, свобода твари не допускаетъ принудительнаго, детерминированнаго спасенія, и свобода же возстаетъ противъ идеи ада, какъ рока. Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода возстаетъ противъ этого. Адъ есть ирраціональная, темная, меоническая свобода, превратившаяся въ рокъ. Христіанское сознаніе отрицаетъ существованіе рока въ античномъ греческомъ смыслѣ, какъ несовмѣстимаго съ Богомъ и человѣческой свободой. Но идея ада есть роковая идея въ христіанствѣ. Правда, скажутъ, что адъ есть рокъ «злыхъ», и «добрые» не знаютъ этого рока, они свободны отъ него. Но въ этомъ разсужденіи мы остаемся на поверхности. Свобода «злыхъ» есть роковая свобода, есть рокъ. Свобода, которую обычно противополагаютъ року, можетъ перерождиться въ рокъ. И вотъ темная, злая, необлагодатствованная свобода есть рокъ, который признаетъ христіанство. Темная свобода, отвергающая благодать, можетъ не захотѣть рая, можетъ предпочесть адъ. Тѣ, которые возстаютъ противъ идеи ада, сплошь и рядомъ сами же его предпочитаютъ. Такимъ образомъ свободное предпочтеніе ада раю оказывается рокомъ, тяготѣющимъ надъ тварью. Антиномія свободы и необходимости тутъ существуетъ не только со стороны человѣка и твари, но и со стороны Бога. И невозможность разрѣшить эту антиномію порождаетъ ученіе о предопредѣленіи. Если Богъ предвидитъ, или вѣрнѣе предвѣчно знаетъ, куда обратится свобода твари, которой Онъ самъ ее надѣлилъ, то Онъ этимъ однихъ предопредѣляетъ ко спасенію, а другихъ къ гибели. Это страшное ученіе превращаетъ въ рокъ не свободу, а самого Бога. Богъ есть рокъ для твари, предопредѣленіе къ спасенію или гибели. Ученіе о предопредѣленіи, конечно, есть одна изъ формъ раціонализаціи тайны конечныхъ судебъ и самая возмущающая форма раціонализаціи. Но адъ во всѣхъ случаяхъ оказывается рокомъ — или рокомъ божественнаго предопредѣленія или рокомъ человѣческой свободы. Антиномія остается непреодолѣнной и внутренній діалогъ человѣческой души, разрывающейся отъ мучительныхъ усилій разрѣшить проблему ада, продолжается. Можно сказать, что самый этотъ діалогъ, самое усиліе рѣшить проблему ада есть уже пребываніе въ адскомъ огнѣ. Діалектика ада можетъ зайти такъ далеко, что признать самого Бога заслуживающимъ ада. Это и дѣлаетъ самый замѣчательный и глубокомысленный писатель современной Франціи Марсель Жуандо. Вотъ потрясающія его слова: «La mélancolie que je peux lui donner est terrible: tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui sait que Lui si ce n'est pas «le péché de Dieu», son unique faiblesse, que de m'aimer, si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'il me promet? L'Enfer n'est pas ailleurs

qu'à la place la plus brûlante du Coeur de Dieu» [1]) Тутъ ставится неотвратимый вопросъ объ адскихъ страданіяхъ самого Бога, если любимый имъ будетъ горѣть въ адскомъ огнѣ. Идея ада есть идея рока на вѣчность, ибо въ аду нѣтъ уже ни свободы, ни благодати, которыя могли бы изъ него вывести. Когда мыслится адъ, то мыслится что-то абсолютно роковое и непоправимое. Признается свобода, которая ведетъ въ адъ, но не признается свобода, которая выводитъ изъ ада, тамъ есть свободный входъ и нѣтъ свободнаго выхода. Такимъ образомъ въ Божій замыселъ о мірѣ входитъ начало темнаго рока, еще болѣе страшнаго, чѣмъ рокъ античнаго сознанія. И это роковое сознаніе тяготѣетъ надъ сознаніемъ и совѣстью христіанъ. Адъ, какъ особая онтологическая сфера, означаетъ или неудачу Божьяго замысла о мірѣ или рокъ, сознательно допущенный въ Божьемъ замыслѣ. Назвать этотъ рокъ торжествомъ божественной справедливости есть великая неправда, ибо муки въ вѣчности, какъ воздаяніе за грѣхъ и преступленіе во времени, невозможно мыслить, какъ осуществленіе справедливости. Вѣчность и время несоизмѣримы. Ужъ если гдѣ искать справедливости, то скорѣе въ ученіи о перевоплощеніи и кармѣ. Въ немъ за время отвѣчаетъ время, а не вѣчность, и признается возможность новаго и большаго опыта, чѣмъ тотъ, который данъ человѣку одинъ разъ отъ рожденія до смерти. Теософическое ученіе о перевоплощеніи непріемлемо для христіанскаго сознанія. Но необходимо признать, что окончательная судьба человѣка можетъ быть рѣшена лишь послѣ безмѣрно большаго опыта въ духовныхъ мірахъ, чѣмъ тотъ, который данъ въ краткой земной жизни.

Адъ есть предѣльный результатъ извѣстнаго направленія нравственной воли и направленія, преобладающаго въ нравственномъ сознаніи человѣчества. Его хотятъ и его утверждаютъ и тѣ, которые никогда не размышляютъ о такихъ теологическихъ проблемахъ, какъ адъ. Адъ, какъ объективная сфера, есть порожденіе того направленія нравственной воли, которое рѣзко дѣлитъ міръ на два лагеря, на лагерь «добрыхъ» и лагерь «злыхъ», на два царства, которые и завершаются раемъ и адомъ. «Злые» оттѣсняются въ адъ, они оттѣсняются въ адъ еще въ этой жизни, въ этомъ времени. Рѣчь идетъ о нравственномъ оттѣсненіи, такъ какъ физически «злымъ» можетъ принадлежать господство. Адъ есть результатъ совершеннаго отдѣленія судьбы добрыхъ, наслѣдующихъ блаженство, отъ судьбы злыхъ, наслѣдующихъ вѣчную муку. Адъ, какъ объективная сфера и есть по преимуществу созданіе добрыхъ. Онъ представляется имъ за-

---

[1]) См. его изумительный романъ «Monsieur Godeau intime». Это книга по пневматологіи и метафизикѣ, изслѣдующая глубины сатанинскія. Много, также интереснаго у В. Блёка. См. его «Le Mariage du Ciel et de l'Enfer» въ «Premiers livres prophétiques».

вершеніемъ справедливости, справедливымъ судомъ. Говорю сейчасъ объ адѣ, который мыслится, какъ объективная сфера, ибо адъ, какъ субъективная сфера, переносится и внутрь жизни самихъ «добрыхъ», какъ вѣдомый и имъ опытъ, какъ ихъ путь. Человѣческая воля, рѣзко раздѣляющая міръ на двѣ части, представляетъ себѣ адъ, какъ вѣчную каторжную тюрьму, въ которой «злые» уже изолированы — не могутъ причинять зла добрымъ. Эта идея ада есть, конечно, насквозь человѣческая, а не Божья идея, и она представляетъ себѣ конечное завершеніе міровой жизни не «по ту сторону добра и зла» нашего грѣховнаго міра, а по сю сторону. При этомъ совсѣмъ не мыслится возможность реальной онтологической побѣды надъ зломъ, т. е. просвѣтленіе и преображеніе злыхъ, а главное, нѣтъ совсѣмъ направленности къ этому воли, есть воля обратная. Зло должно быть изолировано, наказано и ввергнуто въ адъ. Это есть утѣшеніе добрыхъ. Никто не хочетъ думать о спасеніи «злыхъ» и самого діавола. Конечно, думаютъ о спасеніи грѣшниковъ, ибо всѣ люди грѣшники. Но наступаетъ моментъ, когда грѣшники причисляются къ лагерю «злыхъ» и преданныхъ діаволу, и тогда ихъ покидаютъ и отправляютъ въ адъ. Величайшее извращеніе этики, этики признанной очень возвышенной, было это отдѣленіе судьбы, «добрыхъ» отъ судьбы «злыхъ», и этотъ окончательный судъ «добрыхъ» надъ «злыми». Напрасно думаютъ, что адъ, какъ возмездіе и наказаніе, безсрочно отбываемое въ какой-то объективной сферѣ бытія, есть судъ Божій. Это есть утѣшительная выдумка и ложь, допущенная тѣми, которые почитаютъ себя «добрыми». Въ человѣческой, слишкомъ человѣческой идеѣ ада объективируется жалкій судъ человѣческій, который ничего общаго не имѣетъ съ судомъ Божьимъ. За «ереси» въ адъ посылаетъ «ортодоксія» по постановленію суда человѣческаго, а не суда Божьяго. Судъ Божій, котораго ждетъ человѣческая душа и вся тварь, вѣроятно, очень мало будетъ походить на судъ человѣческій. По этому суду послѣдніе будутъ первыми, первые же будутъ послѣдними, чего намъ не понять. Самое же недопустимое — это когда человѣкъ беретъ на себя прерогативы суда Божьяго. Судъ Божій будетъ, но онъ будетъ судомъ и надъ идеей ада. Судъ Божій находится по ту сторону нашего различенія добра и зла, онъ есть потусторонній судъ. Это, можетъ-быть, отразилось въ ученіи о предопредѣленіи. И потому нравственная воля человѣка никогда не можетъ быть направлена на оттѣсненіе какого-либо существа въ адъ, на требованіе этого оттѣсненія, какъ осуществленія справедливости. Можно еще допускать адъ для себя. Это вытекаетъ изъ того, что адъ существуетъ въ субъективномъ, а не въ объективномъ. Я могу переживать адскія муки и почитать себя достойнымъ адскихъ мукъ. Но нельзя допустить ада для другихъ, нельзя примириться съ адомъ для другихъ. Это слѣдуетъ уже изъ того, что адъ

нельзя объективировать и представлять объективнымъ порядкомъ бытія. Трудно понять и принять психологію благочестивыхъ христіанъ, которые спокойно мирятся съ тѣмъ, что окружающіе ихъ люди, иногда даже близкіе имъ люди, будутъ въ аду. Нельзя примириться съ тѣмъ, что человѣкъ, съ которымъ я пью чай, обреченъ на вѣчныя адскія муки. Если бы люди были нравственно болѣе чуткими, то все направленіе своей нравственной воли и своего духа они направили бы на избавленіе отъ адскихъ мукъ каждаго существа, встрѣченнаго ими въ жизни. И напрасно думаютъ, что люди это и дѣлаютъ, когда они способствуютъ развитію нравственныхъ добродѣтелей другихъ людей и укрѣпленію ихъ въ правой вѣрѣ. Радикальное нравственное измѣненіе можетъ быть лишь измѣненіемъ отношенія къ самимъ «злымъ», къ обреченнымъ, въ желаніи спасенія и для нихъ, т. е. въ принятіи на себя и судьбы «злыхъ», раздѣленіи ихъ судьбы. Это значитъ, что я не могу спасаться индивидуально, изолированно, пробираться въ Царство Божье, расчитывая на свои заслуги. Такое пониманіе спасенія разрушаетъ единство космоса. Рай невозможенъ для меня, если близкіе мои, родные мнѣ или даже просто люди, съ которыми мнѣ приходилось быть вмѣстѣ въ жизни, будутъ въ аду, если въ аду будутъ Беме, какъ «еретикъ», Ницше, какъ «антихристъ», Гете, какъ «язычникъ», и грѣшный Пушкинъ. Тѣ католики, которые въ своей теологіи шага ступить не могутъ безъ Аристотеля, готовы съ спокойной совѣстью допустить, что Аристотель, какъ не христіанинъ, горитъ въ адскомъ огнѣ. Вотъ это стало для насъ невозможнымъ, и эта невозможность есть великій успѣхъ нравственнаго сознанія. Ужъ если я столь многимъ обязанъ Аристотелю или Ницше, то я долженъ раздѣлить ихъ судьбу, взять на себя ихъ муку, долженъ освободить ихъ изъ ада. Нравственное сознаніе началось съ Божьяго вопроса: «Каинъ, гдѣ братъ твой Авель?» Оно кончится другимъ Божьимъ вопросомъ: «Авель, гдѣ братъ твой Каинъ?»

Адъ есть состояніе души, безсильной выйти изъ себя, предѣльный эгоцентризмъ, злое и темное одиночество, то - есть окончательная неспособность любить. Адъ есть замкнутость въ себѣ мучительнаго мгновенія, при которой внутри этого мгновенія раскрывается бездна и безконечность, мгновеніе дѣлается безконечнымъ временемъ. Адъ создаетъ и организуетъ отдѣленіе души отъ Бога, отъ Божьяго міра, отъ другихъ людей. Въ аду душа отъ всѣхъ и отъ всего отдѣлена и уединена и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣмъ и всему порабощена. Извращеніе идеи ада въ человѣческомъ сознаніи привело къ тому, что она была отождествлена со страхомъ Божьяго суда и Божьяго возмездія. Но адъ есть не дѣйствіе Бога на душу, въ данномъ случаѣ судебное и карательное, а именно отсутствіе дѣйствія Бога на душу, неспособность души раскрываться какому бы то ни было

Божьему дѣйствію, совершенное отпаденіе отъ Бога. Адъ есть не что иное, какъ совершенное отдѣленіе отъ Бога. Ужасъ ада совсѣмъ не въ томъ, что судъ Божій будетъ суровъ и неумолимъ. Богъ есть милосердіе и любовь и ему отдать свою судьбу означаетъ преодолѣніе ужаса. Ужасъ въ предоставленности моей судьбы мнѣ самому. Страшно не то, что Богъ сдѣлаетъ со мной. Страшно то, что я самъ сдѣлаю съ собой. Страшенъ судъ души надъ собой, надъ собственнымъ безсиліемъ утвердить вѣчную жизнь. Адъ въ сущности не то означаетъ, что человѣкъ попалъ въ руки Божьи, а то, что онъ окончательно оставленъ въ собственныхъ рукахъ. Нѣтъ ничего страшнѣе собственной меонической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь. Страхъ Божьяго суда есть лишь невозможность для темной стихіи вынести Божій свѣтъ и Божью любовь. Божій судъ и есть лишь страшный свѣтъ, брошенный на тьму, любовь обращенная на злобу и ненависть. Всякая душа человѣческая грѣховна и подвержена тьмѣ, изъ которой не можетъ собственными силами выйти къ свѣту. Душа становится расположенной перейти къ сумеречному и грезящему полу-бытію, полу-жизни. Усиліями собственной свободы она не можетъ прійти къ подлинному бытію, къ подлинной жизни. Съ этимъ связано само существо христіанства. «Сынъ человѣческій пришелъ не губить души человѣческія, а спасать». «Я пришелъ не судить міръ, а спасти міръ». Явленіе Христа и есть спасеніе отъ ада, который человѣкъ уготовляетъ самому себѣ. Явленіе Христа означаетъ поворотъ души отъ созиданія ада къ созиданію Царства Божьяго. Безъ Христа Искупителя и Спасителя Царство Божье для человѣка недоступно и недостижимо. Нравственныя усилія человѣка не приводятъ къ Царству Божьему. Если нѣтъ Христа и нѣтъ внутренняго поворота, связаннаго со Христомъ, то адъ въ той или иной формѣ неотвратимъ, онъ естественно создается человѣкомъ. Сущность спасенія — въ освобожденіи отъ ада, къ которому естественно тяготѣетъ тварь. Идея ада должна быть совершенно освобождена отъ всѣхъ ассоціацій, связанныхъ съ перенесеніемъ на небо принциповъ уголовнаго права. Адъ, какъ субъективная сфера, какъ погруженіе души въ ея собственную тьму, есть имманентный результатъ грѣховнаго существованія, а совсѣмъ не трансцендентное наказаніе за грѣхъ. Адъ и есть невозможность перейти къ трансцендентному, есть погруженность въ имманентное. Только нисхожденіе Сына Божьяго въ адъ можетъ освободить отъ него. Адъ есть результатъ замкнутости природнаго міра, закрытаго для вмѣшательства Бога, для нисхожденія Бога. Всякое же Божье дѣйствіе на мірѣ можетъ быть направлено лишь на освобожденіе отъ ада. Адъ совсѣмъ не въ вѣчности наступитъ, онъ останется во времени. И потому адъ не можетъ быть вѣченъ. Одинъ изъ голосовъ, звучащихъ въ моей душѣ, говоритъ, что всѣ обречены на адъ, ибо всѣ въ большей или меньшей степени

обрекаютъ себя на адъ. Но такъ предвидятся конечныя судьбы безъ расчета на Христа. И другой голосъ говоритъ во мнѣ, что всѣ должны быть спасены, что свобода человѣка должна быть просвѣтлена изнутри, безъ насилія надъ ней, что приходитъ черезъ Христа, что и есть спасеніе. Въ мірѣ духовномъ нельзя мыслить діавола внѣположнымъ душѣ человѣческой, онъ ей имманентенъ, онъ есть ея обреченность самой себѣ. Христосъ освобождаетъ душу отъ діавола. Если не стоять на точкѣ зрѣнія манихейскаго дуализма, то діаволъ есть высшій духъ, божье твореніе и паденіе его объяснимо лишь меонической свободой. Проблема сатанизма сводится къ этой бездонной, ирраціональной свободѣ.

Идея ада была превращена въ орудіе запугиванія, религіознаго и нравственнаго террора. Но настоящій ужасъ предчувствій ада въ человѣческой душѣ въ этихъ запугиваніяхъ отсутствуетъ. Этотъ подлинный ужасъ не въ угрозахъ трансцендентнаго Божьяго суда и воздаянія, а въ имманентномъ изживаніи человѣческой судьбы, изъ которой исключено всякое дѣйствіе Божье. Парадоксально можно было бы сказать, что ужасъ ада наступаетъ тогда, когда человѣкъ подчиняетъ свою конечную судьбу своему собственному суду, а не Божьему суду. Самый безпощадный судъ есть собственный судъ, онъ есть адское мученіе, мученіе совѣсти, раздвоеніе, потеря цѣльности, существованіе разорванное на клочья. Божій судъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствіе благодатной силы на тварь. Божій судъ есть установленіе подлинныхъ реальностей и подчиненіе всѣхъ реальностей высшей реальности, подчиненіе въ порядкѣ онтологическомъ, а не юридическомъ. Если было время, когда устрашающая идея ада удерживала соціальную обыденность въ церкви, то теперь наступило время, когда эта идея можетъ лишь помѣшать войти въ церковь. Сознаніе человѣка измѣнилось. И для него понятно стало, что нельзя искать Царства Божьяго и совершенной жизни изъ страха ада, что страхъ ада есть болѣзненный аффектъ, мѣшающій достигнуть совершенства и работать для Царства Божьяго, лишающій всю жизнь человѣка нравственнаго значенія. Страхъ ада, которымъ пытаются подогрѣть религіозную жизнь, есть частичное переживаніе самого ада, есть вхожденіе въ мгновеніе, въ которомъ раскрывается адъ. И потому тѣ, которые ставятъ религіозную жизнь въ зависимость отъ запугиваній адомъ, ставятъ ее въ зависимость отъ вхожденія въ адъ, толкаютъ душу въ адъ. Адъ насквозь имманентенъ и психологиченъ, ничего трансцендентнаго и онтологическаго въ адѣ не существуетъ и нельзя мыслить. Адъ и есть имманентная замкнутость и безвыходность, потеря надежды на трансцендентный прорывъ, на освобожденіе отъ себя. Адъ есть переживаніе безнадежности. И это переживаніе совершенно субъективно. Возникновеніе надежды уже есть выходъ изъ ада. Если болѣе зрѣлое и высокое сознаніе не можетъ при-

мириться со старой идеей ада, то такъ же непріемлемо слишкомъ легкое, сентиментально-оптимистическое отрицаніе ада. Адъ безспорно существуетъ, онъ раскрывается намъ въ опытѣ, онъ можетъ быть нашимъ путемъ. Но адъ принадлежитъ времени, и потому онъ временный. Все, что во времени, — временно. Побѣда вѣчности надъ временемъ, то-есть введеніе всякаго времени въ вѣчность, есть побѣда надъ адомъ и адскими силами. Адъ есть эонъ или эонъ эоновъ, какъ сказано въ Евангеліи, но не вѣчность. Въ аду лишь тѣ, которые остались во времени, не вошли въ вѣчность. Но нельзя на вѣчность оставаться во времени, во времени можно лишь на время остаться. Перспектива дурной безконечности совсѣмъ не есть онтологическая реальность, а фантазмъ, субъективная иллюзія. Въ идеѣ вѣчныхъ адскихъ мукъ, какъ справедливаго воздаянія за грѣхи и преступленія краткаго мгновенія жизни, есть что-то возмущающее совѣсть и безобразное. Вѣчная мука, какъ результатъ совершеннаго въ краткій промежутокъ времени, есть одинъ изъ самыхъ безобразныхъ человѣческихъ кошмаровъ. Ученіе о перевоплощеніи, которое заключаетъ въ себѣ видимыя преимущества, влечетъ за собой кошмаръ иной, чѣмъ кошмаръ вѣчныхъ адскихъ мукъ, — кошмаръ безконечныхъ перевоплощеній, безконечнаго странствованія по темнымъ корридорамъ, онъ разрѣшаетъ судьбу человѣка въ космосѣ, а не въ Богѣ. Одно несомнѣнно: существуетъ судьба души послѣ смерти въ иныхъ планахъ, какъ существовала судьба ея до рожденія въ иныхъ планахъ. Жизнь отъ рожденія до смерти въ нашемъ мірѣ есть лишь небольшой отрѣзокъ человѣческой судьбы, непонятный, если взять его въ замкнутости и отрѣзанности отъ вѣчной человѣческой судьбы. Проблема ада принимаетъ особенно оскорбительный и возмущающій характеръ вслѣдствіе судебнаго ея пониманія. Но судебное пониманіе есть пониманіе вульгарно-простонародное и оно должно бы быть совершенно изгнано изъ религіозной этики, философіи и теологіи. Идея ада должна быть совершенно освобождена отъ всѣхъ утилитарныхъ мотивовъ, и только тогда возможно познаніе въ этой области, тогда прольется свѣтъ. Намъ откроется, что возможна психологія ада, но возможна онтологія ада. Проблема ада есть предѣльно ирраціональная проблема и неподдающаяся никакой раціонализаціи. Ученіе объ апокатастазисѣ тоже слишкомъ раціоналистическое ученіе, столь же раціоналистическое, какъ и ученіе о вѣчномъ адѣ. И оно не творчески понимаетъ міровой процессъ. Ученіе Кальвина о предопредѣленіи къ гибели есть reductio ad absurdum. Достоинство его въ томъ, что оно есть послѣдній выводъ изъ ученія о вѣчныхъ адскихъ мукахъ. Въ этомъ ученіи есть раціонализація при допущеніи совершенной ирраціональности Божьихъ опредѣленій и Божьяго суда. Согласно этому ученію самъ Богъ создаетъ адъ, что такъ

и есть, если Богъ надѣлилъ тварь свободой и предвидѣлъ результаты этой свободы.

Человѣка преслѣдуетъ ужасъ смерти. Но это еще не послѣдній ужасъ. Послѣдній ужасъ — ужасъ ада. И когда этотъ ужасъ овладѣлъ человѣческой душой, человѣкъ готовъ искать спасенія отъ ада въ смерти, въ вѣчной смерти. Но, вѣдь, ужасъ смерти есть ужасъ прохожденія черезъ муку, черезъ агонію, черезъ разложеніе. Ужасъ смерти еще находится по эту сторону жизни. По ту сторону этого ужаса уже нѣтъ. Смерть страшна, какъ самое тяжелое и мучительное явленіе жизни. Прохожденіе черезъ опытъ смерти представляется прохожденіемъ черезъ адскую муку. Адъ и есть безконечное умираніе, агонія, которая никогда не кончается. И когда человѣческая душа готова искать избавленія отъ ужаса ада въ смерти, она думаетъ о смерти, которая кончится и будетъ концомъ всего, а не о смерти безконечной. Исканіе избавленія отъ ужаса адской муки въ смерти есть упадочное настроеніе и самообманъ. Борьба противъ ужаса ада возможна только во Христѣ и черезъ Христа. Вѣра въ Христа, въ Христово Воскресеніе и есть вѣра въ побѣдимость ада. Вѣра же въ вѣчный адъ есть въ концѣ концовъ невѣріе въ силу Христа, вѣра въ силу діавола. Въ этомъ скрыто основное противорѣчіе христіанской теологіи. Манихейство было объявлено жестокой ересью. Но манихейскіе элементы проникли внутрь христіанства. Христіане вѣрили не только въ силу Божью, въ силу Христову, но вѣрили и въ силу діавола. И нерѣдко въ силу діавола вѣрили больше, чѣмъ въ силу Христову. Діаволъ занялъ мѣсто манихейскаго злого Бога. И неизвѣстно осталось, кому принадлежитъ послѣднее слово — Богу или діаволу, Христу или антихристу. Вѣра въ вѣчный адъ есть вѣра въ то, что послѣднее слово принадлежитъ діаволу, злому Богу. Манихейство есть метафизическое заблужденіе, но въ немъ есть нравственная глубина, есть мука надъ проблемой зла, съ которой слишкомъ легко справляется раціоналистическая теологія. Изъ мучительной трудности, связанной съ проблемой ада, пытались выйти тѣмъ, что признали самый адъ торжествомъ Божьяго справедливаго суда и, слѣдовательно, добромъ. Но это есть самое возмущающее утѣшеніе. Проблема побѣды надъ темными силами ада совсѣмъ не есть проблема Божьяго милосердія и всепрощенія, ибо Божье милосердіе и всепрощеніе безграничны, а есть проблема о томъ, какъ Богъ можетъ побѣдить темную свободу твари, отъ Бога отвратившуюся и Бога возненавидѣвшую. Царство діавола находится не въ бытіи, а въ небытіи, въ сферѣ меонической темной свободы, въ сферѣ субъективно-призрачной. Человѣкъ, ушедшій въ эту сферу, принадлежитъ уже не себѣ, онъ находится во власти темной силы небытія. Побѣда надъ темной свободой невозможна для Бога, ибо эта свобода не Богомъ создана и коренится въ небытіи, и невозможна для человѣка, ибо

человѣкъ сталъ рабомъ этой темной свободы и не свободенъ уже въ своей свободѣ. Эта побѣда возможна лишь для Бого-человѣка Христа, нисходящаго въ адъ, въ бездонную тьму меонической свободы, возможна для совершеннаго соединенія и взаимодѣйствія Божества и человѣчества. Побѣда надъ ужасомъ ада, какъ проявленіе свободы твари, возможна лишь для Христа Бого-человѣка. Внѣ Христа трагическая антиномія свободы и необходимости неразрѣшима, и адъ въ силу свободы остается необходимымъ. Ужасъ ада въ душѣ всегда есть уходъ отъ Христа, потемнѣніе образа Христа въ душѣ. Спасеніе отъ ада открыто для всѣхъ, для всякой твари во Христѣ-Спасителѣ.

Н. Ѳедоровъ высказалъ дерзновенную и радикальную идею воскрешенія всѣхъ умершихъ. Но нужно продолжить его идею дальше и глубже. Не только всѣ умершіе должны быть спасены отъ смерти и воскрешены, но всѣ должны быть спасены и освобождены отъ ада, выведены изъ ада. Это есть послѣднее, предѣльное требованіе этики. Всѣ силы своего духа направляй на освобожденіе всѣхъ изъ ада, на выведеніе всѣхъ изъ ада. Въ направленіи своей дѣятельности не только не создавай ада, а всѣми силами разрушай его. Не созидай ада, вталкивая въ него «злыхъ». Не представляй себѣ Царство Божье слишкомъ посюсторонне и по человѣчески, какъ побѣду «добрыхъ» надъ «злыми», какъ изоляцію «добрыхъ» въ свѣтломъ мѣстѣ, а «злыхъ» въ темномъ мѣстѣ. Это предполагаетъ очень существенное измѣненіе нравственныхъ оцѣнокъ и актовъ. Нравственная воля должна быть прежде всего направлена на всеобщее спасеніе. Эта абсолютная этическая истина не зависитъ отъ тѣхъ или иныхъ построеній онтологіи спасенія и гибели, рая и ада. Ни для кого не создавай ада ни на этомъ свѣтѣ, ни на томъ свѣтѣ, освободись отъ инстинктовъ мести, принимающихъ возвышенныя и идеализированныя формы и проэцируемыхъ на вѣчную жизнь. Адъ, какъ имманентно въ опытѣ и въ пути изживаемое послѣдствіе темной свободы, все равно, существуетъ. Но его не должно создавать, какъ возмездіе, какъ изолюцію общества «злыхъ» отъ общества «добрыхъ». Царство Божье, все равно, лежитъ по ту сторону нашего «добра» и нашего «зла». И не должно увеличивать кошмаръ, связанный съ грѣховной жизнью по сю сторону добра и зла. «Добрые» должны и на себя принять судьбу «злыхъ», раздѣлить эту судьбу и тѣмъ способствовать ихъ освобожденію. Я самъ для себя могу создавать себѣ адъ и, увы, слишкомъ много въ жизни дѣлаю, чтобы создавать его. Но я не долженъ создавать адъ для другихъ, ни для одного существа. Пусть «добрые» перестанутъ быть возвышенными, идейными мстителями. Императоръ Юстиніанъ требовалъ когда-то осужденія Оригена за ученіе о всеобщемъ спасеніи. Императору Юстиніану было мало временныхъ мукъ на этомъ свѣтѣ, ему нужны были еще вѣчныя

муки на томъ свѣтѣ. Вотъ за императоромъ Юстиніаномъ больше не нужно идти, идти нужно противъ него. Пусть «добрые» болѣе не мѣшаютъ спасенію и освобожденію «злыхъ» отъ ада. Я уже цитировалъ слова Гоголя: «Грустно отъ того, что не видишь добра въ добрѣ». Въ этихъ словахъ поставлена самая глубокая проблема этики. Въ добрѣ и добрыхъ очень мало добра. И оттого со всѣхъ сторонъ уготовляется адъ. Отвѣтственность добра за зло, «добрыхъ» за «злыхъ» есть новая проблема этики. Несправедливо всю отвѣтственность возлагать на «зло» и «злыхъ». «Зло» и «злые» появились потому, что «добро» и «добрые» были плохи, что въ нихъ было мало добра. Не только «злые», но и «добрые» будутъ призваны къ отвѣту на Божьемъ судѣ, но судъ этотъ будаетъ иной, чѣмъ судъ человѣческій. Возможно, что наше различеніе «добра» и «зла» окажется неразличеніемъ. «Добрые» будутъ отвѣчать за то, что создавали адъ, за то, что довольны были своимъ добромъ, за то, что своимъ мстительнымъ инстинктамъ придавали возв—епный характеръ, за то, что «злымъ» мѣшали подняться и толкали ихъ своимъ судомъ на путь погибели. Къ этому должна прійти новая религіозная психологія и новая религіозная этика.

Проблема ада есть предѣльная тайна, не поддающаяся раціонализаціи. Но ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ, какъ о торжествѣ божественной справедливости, занявшее почетное мѣсто въ отдѣлахъ догматическаго богословія, есть раціонализація тайны, есть отрицаніе эсхатологической тайны. Эсхатологія должна быть свободна отъ оптимизма и пессимизма, порождаемыхъ раціонализаціей. Всѣ раціональныя эсхатологіи кошмарны. Кошмарна идея вѣчныхъ адскихъ мукъ, кошмарна идея безконечных перевоплощеній, кошмарна идея исчезновенія личности въ божественномъ бытіи, кошмарна даже идея неизбѣжнаго всеобщаго спасенія. Эта кошмарность свидѣтельствуетъ о томъ, что нарушается тайна принудительной раціонализаціей. Мы не можемъ и не должны строить никакой раціональной онтологіи ада, ни оптимистической, ни пессимистической. Но мы можемъ и должны вѣрить, что сила ада побѣждена Христомъ, и что послѣднее слово принадлежитъ Богу и Божьему смыслу. Концепція ада — о предпослѣднемъ, а не о послѣднемъ. Мистическое и апофатическое богопознаніе не знаетъ ада. Адъ исчезаетъ въ бездонной и невыразимой глубинѣ Божества (Gottheit). Адъ принадлежитъ катафатическому и раціоналистическому богопознанію. Если мнѣ и не дано знать, что ада не будетъ, то мнѣ дано знать, что ада не должно быть, и что я долженъ работать во имя всеобщаго спасенія и освобожденія отъ ада, что я не долженъ изолировать себя въ дѣлѣ спасенія и забывать о ближнихъ моихъ, обреченныхъ на адъ. Не нужно уступать діаволу все большія и большія районы бытія, нужно отвоевывать ихъ для Бога. Адъ не есть торжество Бога, адъ есть торжество діавола, торжество небытія.

Глава III

РАЙ. ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА

Человѣка мучитъ предчувствіе ада. Но у него есть также глубоко запавшее въ сердце воспоминаніе о раѣ и мечта о раѣ. И гдѣ-то въ глубинѣ происходитъ совпаденіе райскаго воспоминанія съ райской мечтой. Наша жизнь протекаетъ между раемъ и адомъ. Мы — изгнанники изъ рая, но не попавшіе еще окончательно въ адъ. Изъ середины нашего міра, въ которомъ все такъ не походитъ на рай, мы мыслимъ рай въ прошломъ, въ началѣ, и въ будущемъ, въ концѣ. Изначальное прошлое и конечное будущее смѣшиваются въ идеѣ рая. Сказаніе о золотомъ вѣкѣ въ мірѣ языческомъ было сказаніемъ о раѣ. Языческое миѳологическое сознаніе знаетъ золотой вѣкъ, рай въ прошломъ, но не знаетъ мессіанскаго ожиданія рая въ будущемъ. Это мессіанское ожиданіе свойственно было лишь древнему Израилю. Миѳологія всегда въ прошломъ, мессіанизмъ всегда въ будущемъ. Библейское сказаніе о раѣ, какъ первоначальномъ состояніи человѣка и природы, есть миѳъ (понимая миѳъ реалистически). Пророчества же, ожиданіе въ будущемъ явленія Мессіи и наступленія Царства Божьяго, есть мессіанизмъ. Въ Библіи есть и миѳъ и мессіанство. Міровой процессъ идетъ отъ рая, онъ начался съ изгнанія изъ рая. Но и на землѣ извергнутый изъ рая человѣкъ не только вспоминаетъ о золотомъ вѣкѣ, но и способенъ переживать минуты райскаго блаженства въ созерцаніи Бога, истины и красоты, въ любви, въ творческомъ экстазѣ. Рай существуетъ не только въ воспоминаніи человѣка и въ мечтѣ и въ творческомъ воображеніи человѣка. Рай въ природѣ сохранился въ ея красотѣ, въ солнечномъ свѣтѣ, въ мерцающихъ въ ясную ночь звѣздахъ, въ голубомъ небѣ, въ незапятнанныхъ вершинахъ снѣговыхъ горъ, въ моряхъ и рѣкахъ, въ лѣсу и хлѣбномъ полѣ, въ драгоцѣнныхъ камняхъ и цвѣтахъ и въ красотѣ и убранствѣ міра животнаго. Однажды и въ исторіи человѣческой культуры было явлено что-

то эдемское — въ культурѣ древней Греціи, въ ея прекрасныхъ формахъ. Міровой процессъ начался съ рая и онъ идетъ къ раю, но и къ аду. Человѣкъ вспоминаетъ о раѣ въ прошломъ, въ генезисѣ міровой жизни, онъ мечтаетъ о раѣ въ будущемъ, въ концѣ вещей, и вмѣстѣ съ тѣмъ съужасомъ предчувствуетъ адъ. Рай въ началѣ, рай и адъ въ концѣ. Выходитъ, какъ будто бы все пріобрѣтеніе и обогащеніе мірового процесса въ томъ, что къ раю прибавляется адъ. Адъ и есть то новое, что явится въ концѣ міровой жизни. Рай же не новое, рай есть возвратъ. Но какъ печаленъ для человѣка возвратъ къ раю, послѣ того какъ человѣчество раздѣлилось, и часть его отпала въ адъ. Такимъ представляется результатъ вкушенія отъ плодовъ съ древа познанія добра и зла. Райская жизнь была цѣлостна, и ничего кромѣ райской жизни не было, пока не было различенія между добромъ и зломъ. Послѣ различенія райская жизнь раскололась, и на ряду съ ней появилась и адская жизнь. Такова цѣна свободы, свободы познанія добра и зла и свободы избранія добра и зла. Воспоминаніе о раѣ и мечта о раѣ отравлены страшнымъ предчувствіемъ ада, если не для себя, то для другихъ. Цѣна ада оказалась цѣной человѣческой свободы. Безъ этой свободы была бы вѣчная цѣлостная райская жизнь, ничѣмъ не омраченная. И человѣка вѣчно преслѣдуетъ и соблазняетъ мечта о возсозданіи цѣлостной райской жизни, не омраченной роковыми послѣдствіями свободы духа. Эта мечта лежитъ въ основѣ всѣхъ утопій земного рая. Человѣкъ былъ изгнанъ изъ рая, потому что свобода его оказалась роковой. Не можетъ ли онъ вернуться въ рай, отказавшись отъ свободы? Нельзя ли избѣжать ада, отказавшись отъ свободы человѣка? Діалектика о раѣ и свободѣ съ геніальной остротой раскрыта Достоевскимъ [1]). Проблемѣ рая, которая такъ мучила Достоевскаго, посвящены «Сонъ смѣшного человѣка», «Сонъ Версилова» и въ концѣ уже «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ». Достоевскій не можетъ примириться ни съ тѣмъ раемъ, который еще не знаетъ испытанія свободы, не прошелъ еще черезъ свободу, ни съ тѣмъ раемъ, который послѣ всѣхъ испытаній будетъ организованъ принудительно, безъ свободы человѣческаго духа. Для него пріемлемъ только рай, прошедшій черезъ свободу, котораго свобода возжелала. Принудительный рай въ прошломъ и принудительный рай въ будущемъ былъ предметомъ ужаса Достоевскаго, былъ для него соблазномъ антихриста. Ибо Христосъ есть прежде всего свобода. Но такъ бросается новый свѣтъ на сказаніе о грѣхопаденіи. Діавольскій соблазнъ не есть соблазнъ свободы, какъ нерѣдко думали, а соблазнъ отреченія отъ свободы, соблазнъ блаженства принудительнаго и насильственнаго. Мы тутъ приближаемся къ послѣдней, раціонально неразрѣшимой тайнѣ грѣхопа-

---

1) См. мою книгу «Міросозерцаніе Достоевскаго».

денія, которая совпадаетъ съ тайной послѣднихъ судебъ человѣка и твари. Богъ хотѣлъ свободы твари и на свободѣ основалъ свою идею творенія. Со свободой связано творческое призваніе человѣка. Поэтому о грѣхопаденіи мы принуждены мыслить антиномически и ирраціонально. Грѣхопаденіе есть и обнаруженіе и испытаніе свободы человѣка, уходъ изъ первоначальнаго, досознательнаго натуральнаго рая, не вѣдавшаго еще свободы духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ грѣхопаденіе есть утрата свободы, подчиненіе человѣка низшимъ природнымъ стихіямъ. Тутъ завязывается узелъ міровой жизни. Грѣхопаденіе оказалось необходимымъ, ибо необходима была свобода для осуществленія высшаго смысла творенія. Но «необходимость свободы» есть противорѣчіе и парадоксъ. Побѣдить это противорѣчіе въ мысли мы не въ силахъ, мы можемъ лишь изживать его въ опытѣ жизни. Грѣхопаденіе есть нарушеніе Смысла и отпаденіе отъ Смысла и вмѣстѣ съ тѣмъ въ грѣхопаденіи мы должны признать Смыслъ, Смыслъ перехода отъ первоначальнаго рая, не познавшаго еще свободы, къ раю, эту свободу уже познавшему.

Поэтому нельзя говорить о возвращеніи къ первоначальному, утерянному райскому состоянію. Къ нему не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы безприбыльность и въ концѣ концовъ безсмысленность мірового процесса. Рай въ концѣ мірового процесса есть совсѣмъ иной рай, чѣмъ рай въ началѣ мірового процесса. Это рай послѣ познанія свободы, послѣ всѣхъ испытаній. Можно даже сказать, что это рай послѣ ада, послѣ опыта зла и свободнаго отверженія ада. Соблазнъ возврата къ изначальному, предмірному небытію свободно преодолѣвается бытіемъ, согласнымъ съ Божьей идеей о бытіи. Рай, въ которомъ не пробудилось еще творческое призваніе человѣка и высшая идея о человѣкѣ еще не осуществилась, смѣняется раемъ, въ которомъ раскрывается до конца творческое призваніе человѣка и осуществляется идея человѣка, т. е. рай натуральный смѣняется раемъ духовнымъ. Рай, какъ первоначальное состояніе человѣка, не знаетъ еще явленія Бого-человѣка, рай же, которымъ завершится міровой процессъ, будетъ Царствомъ Христовымъ, Царствомъ Богочеловѣчества. Рай первый не знаетъ Богочеловѣчества. Богочеловѣчество есть положительный результатъ мірового процесса. Но внутри мірового процесса измученный человѣкъ постоянно мечтаетъ о возвратѣ къ утерянному раю, къ первоначальной невинности и цѣлостности. Онъ готовъ отказаться отъ всякого познанія, познаніе представляется ему результатомъ раздвоенія и утери цѣлостности жизни. Онъ готовъ бѣжать отъ мучительности «культуры» къ радости и блаженству «природы». И всякій разъ человѣкъ испытываетъ грѣховное разочарованіе въ этихъ своихъ мечтахъ и стремленіяхъ, ибо не только «культура», но и «природа» оказывается пора-

женной первороднымъ грѣхомъ. И есть только одинъ путь, который раскрытъ человѣку, путь вѣрности до конца идеѣ «человѣка», путь вхожденія въ царство духа, въ которое войдетъ и преображенная природа. Познаніе добра и зла связано съ утратой райской цѣльности, но путь познанія добра и зла до конца долженъ быть пройденъ. Послѣ того, какъ человѣкъ вступилъ на путь различенія добра и зла, само познаніе не есть зло. [1]) Познаніе имѣетъ своимъ предметомъ зло, но оно само не есть зло. И въ познаніи осуществляется творческое призваніе человѣка. Это есть оправданіе «культуры» противъ посягательствъ на нее со стороны «природы». Человѣкъ принужденъ идти трагическимъ путемъ, путемъ героическимъ. Возвратъ же къ первоначальной райской цѣльности, къ райской «природѣ» есть отрицаніе этого пути человѣка. Отблескъ утеряннаго рая есть въ сохранившейся первозданной красотѣ природы, но человѣкъ прорывается къ ней черезъ художественное созерцаніе, которое есть творчество, творческое преображеніе природной обыденности. Отблескъ утеряннаго рая есть въ искусствѣ, въ поэзіи, и человѣкъ пріобщается въ нихъ къ мгновеніямъ райскаго блаженства черезъ творческій экстазъ, т. е. черезъ свой творческій путь вверхъ. Отблескъ рая лежитъ на поэзіи Пушкина, въ ней преодолѣвается тяжесть «міра». Искусство Пушкина и не христіанское и не языческое искусство, а искусство райское. Но и въ немъ райское достигается черезъ творчество человѣка, черезъ путь человѣка, а не черезъ возвратъ къ первоначальной природѣ. Такъ во всемъ и всегда.

Такъ назыв. нравственная жизнь совсѣмъ не есть райская жизнь, и рай не есть торжество «добра». Въ «добрѣ», въ «нравственной жизни» всегда есть отравленность, отравленность судомъ, раздвоеніемъ, постояннымъ отверженіемъ «зла» и «злыхъ». Въ царствѣ «добра» нѣтъ божественной освобожденности, легкости, цѣльности, просіянности твари. Рай есть прекращеніе заботы, выходъ изъ того міра, который описываетъ Гейдеггеръ, и обрѣтеніе цѣльности духа. Но въ нравственной жизни есть тяжкая забота, забота борьбы со зломъ, и есть раздвоенность, раздвоенность міра на «добрыхъ» и «злыхъ». Рай, коррелатомъ котораго будетъ адъ, будетъ царствомъ «добра», противостоящимъ царству «зла». И въ этомъ царствѣ добра не могло бы быть цѣльности, была бы отравленность сосѣдствомъ ада съ вѣчными муками злыхъ. Созданіе вѣчнаго рая и блаженства по сосѣдству съ вѣчнымъ адомъ и муками есть одно изъ самыхъ чудовищныхъ человѣческихъ порожденій, злыхъ порожденій «добрыхъ». Мы живемъ въ грѣховной жизни, по сю сторону добра и зла, и намъ необычайно трудно мыслить рай. Мы переносимъ въ наше мыш-

---

[1]) Въ этомъ мое главное разногласіе съ Л. Шестовымъ.

ленiе о раѣ категорiи нашей грѣховной жизни, наше различенiе добра и зла. Но рай лежит по ту сторону добра и зла и потому онъ не есть исключительное царство «добрыхъ» и «добра» въ нашемъ смыслѣ. Мы болѣе прорываемся къ раю, когда мыслимъ его, какъ красоту. Преображенiе и просвѣтленiе мiра и есть красота, а не добро. Рай есть теозисъ, обоженiе твари. Добро относится къ мiру преображенному и непросвѣтленному. Только красота есть освобожденiе отъ заботы и тяготы, добро же есть еще забота. И потусторонняя вѣчная жизнь, въ которой не будетъ раздѣленiя на рай и адъ, на царство добрыхъ и на царство злыхъ, сохраняетъ заботу и тяготу, не даетъ покоя, совершенной цѣльности, совершенной радости. Все равно, долженъ начаться трагическiй процессъ борьбы съ адомъ. Адъ же не можетъ не начать атаки рая, ему свойственна экспансiя. Мысль объ адѣ, какъ объ окончательномъ торжествѣ Божьей правды, Божьей справедливости, есть невозможная мысль, и она не можетъ успокоить находящихся въ раю. Адъ не можетъ не быть мученiемъ рая, и рая не можетъ быть при существованiи ада. О раѣ можно мыслить лишь апофатически, всякое же катафатическое мышленiе о раѣ порождаетъ непреодолимыя противорѣчiя, такъ какъ категорiи посюсторонней жизни переносятся на потустороннюю жизнь. Основная антиномiя нашего мышленiя о раѣ въ томъ, что человѣкъ страшно мечтаетъ о раѣ, о райскомъ блаженствѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ боится райскаго блаженства, какъ скуки, однообразiя, неподвижности, конечности. Эта антиномiя связана съ парадоксомъ времени и вѣчности. Мы переносимъ на вѣчность то, что относится лишь ко времени. Невозможно мыслить совершенства, полноты, цѣльности во времени. Мысль о совершенствѣ во времени вызываетъ томящую скуку, представляется остановкой творческаго движенiя, самодовольствомъ. Отсюда скука всѣхъ утопiй райской жизни на землѣ, ложь утопiй и ложь перенесенiя совершенства изъ вѣчности во время. Совершенство, полнота и цѣльность во времени не осуществимы, потому что онѣ означаютъ конецъ времени, преодолѣнiе времени, вхожденiе въ вѣчность. Время есть несовершенство, частичность и разорванность. Совершенство, перенесенное во время, и вызываетъ томительное ощущенiе скуки. Совершенство во времени есть всегда конечность, совершенство же въ вѣчности есть положительная безконечность. Райская жизнь въ нашемъ времени, на нашей землѣ оказалась бы концомъ творческаго процесса жизни, безконечныхъ стремленiй и потому скукой. И эти же черты человѣкъ умудрился наложить на потусторонний рай. Мы мыслимъ во времени и проэцируемъ рай въ будущее. И потому рай представляется остановкой въ будущемъ, прекращенiемъ безконечнаго движенiя, безконечнаго исканiя, безконечнаго творчества, достиженiемъ окончательнаго довольства. Въ раю какъ будто бы нѣтъ уже сво-

боды. И мы подобно «человѣку съ ретроградной и насмѣшливой физіономіей» Достоевскаго готовы рай послать къ черту, чтобы по своей волѣ пожить. Человѣкъ и мечтаетъ о раѣ и боится рая, возвращается къ трагической свободѣ міровой жизни. Міровой порядокъ и гармонія, которымъ приносится въ жертву свобода личности, непереносимъ.

Но рай совсѣмъ не въ будущемъ, не во времени, рай въ вѣчности. Вѣчность же достигается въ мгновеніи настоящаго, вѣчность наступаетъ не въ томъ настоящемъ, которое есть часть разорваннаго времени, а въ томъ настоящемъ, которое есть выходъ изъ времени. Но вѣчность совсѣмъ не есть остановка движенія, прекращеніе творческой жизни, вѣчность есть творческая жизнь иного порядка, есть движеніе не въ пространствѣ и времени, а движеніе внутреннее, символизирующееся въ движеніи по кругу, а не по прямой линіи, т. е., внутренняя мистерія жизни, мистерія духа, въ которую вобрана и вся трагедія міровой жизни. Въ раѣ необходимо мыслить не меньше, а больше жизни, чѣмъ въ нашемъ грѣховномъ мірѣ, не меньше, а больше движенія, но движенія, не основаннаго на разорванномъ времени, движенія «духа», а не «природы». Невозможно мыслить совершенство, какъ отрицаніе творческой динамики. Совершенная, райская жизнь есть отрицаніе суеты и томленія міра, безпокойства и заботы, порожденныхъ временемъ. Но совершенная райская жизнь знаетъ свое творческое движеніе. Рай оказывается парадоксомъ для человѣка, потому что одинаково невозможна и безконечность во времени, съ ея томленіемъ, безпокойствомъ и мученіемъ и остановка движенія, отсутствіе динамики въ совершенствѣ. Въ переживаніи этого парадокса мы остаемся по сю сторону и не прорываемся въ потусторонній міръ. Мы переносимъ въ потусторонній міръ мучительныя трудности міра посюсторонняго. Но рай можно мыслить лишь апофатически, какъ рай по ту сторону нашего времени и всего съ нимъ связаннаго, по ту сторону добра и зла. Предчувствіе рая дано въ экстазѣ, къ которомъ разрывается наше время и отмѣняется наше различеніе добра и зла, въ которомъ человѣку дано пережить окончательную освобожденность, и для него исчезаетъ всякая тяжесть. Экстазъ творчества, экстазъ созерцанія божественнаго свѣта, экстазъ любви переноситъ на мгновеніе въ рай, и эти мгновенія уже не во времени. Но послѣ мгновенія вѣчности вновь наступаетъ длящееся время, и все отяжелѣваетъ, падаетъ внизъ, подчиняется заботѣ и обыденности. Эсхатологическое сознаніе упирается въ парадоксъ времени и имъ сдавлено наше эсхатологическое мышленіе. Этотъ парадоксъ времени и вѣчности достигаетъ особенной высоты и напряженности въ идеѣ хилліастической. Въ хиліастическую идею вложена мечта человѣка о счастьѣ и блаженствѣ, о мессіанскомъ

пирѣ, о раѣ не только на небѣ, но и на землѣ, не только въ вѣчности, но еще въ нашемъ историческомъ времени.

Въ хиліазмѣ вѣчность переливается во время и время вступаетъ въ вѣчность. Хиліазмъ есть древнее упованіе человѣчества, что въ концѣ мірового процесса будетъ явлено Царство Божье, правда Божья осуществлена, будетъ царство святыхъ, т. е. въ какомъ-то смыслѣ рай будетъ еще въ предѣлахъ нашего времени. Хиліазмъ есть упованіе, что положительный результатъ мірового процесса будетъ обнаруженъ въ какой-то промежуточной сферѣ, между временемъ и вѣчностью, будетъ уже не во времени и еще не въ вѣчности. Въ этомъ основная трудность всѣхъ истолкованій Апокалипсиса. Языкъ вѣчности надо перевести на языкъ времени. Совершенное отрицаніе хиліастической идеи есть отрицаніе самого парадокса, все переносится въ вѣчность, въ потусторонность, во времени же, въ посюсторонности остается міръ внѣбожественный и изгнанный изъ рая. Но съ другой стороны отрицается парадоксъ тѣми, которые мыслятъ Царство Божье, рай чувственно, на нашей землѣ, въ нашемъ времени. Христіанское откровеніе есть прежде всего вѣсть о Царствѣ Божьемъ. Сущность христіанства — исканіе Царства Божьяго. Но идея Царства Божьяго чрезвычайно трудна для истолкованія и порождаетъ непримиримыя противорѣчія. Царство Божье нельзя мыслить во времени. Оно есть конецъ времени, конецъ міра, новое небо и новая земля. Но если Царство Божье внѣ времени, въ вѣчности, то нельзя относить его исключительно къ концу міра, ибо конецъ мыслится во времени. Царство Божье приходитъ не только въ концѣ времени, но и въ каждомъ мгновеніи. Въ мгновеніи можетъ быть выходъ изъ времени въ вѣчность. Между мной и вѣчностью, т. е. достиженіемъ Царства Божьяго, не лежитъ то длительное время, которое остается еще до конца міра. Въ вѣчность есть два выхода — черезъ глубину мгновенія и черезъ конецъ времени и конецъ міра. Царство Божье приходитъ непримѣтно. Царство Божье мыслится, какъ Царство Небесное. Но Царство Божье возможно и на землѣ, ибо и земля можетъ просвѣтлѣть и наслѣдовать вѣчность. И грани между той, новой землей и нашей землей намъ не дано установить. Идея земного рая есть ложная утопія и ложный хиліазмъ. Но въ болѣе глубокомъ смыслѣ мы можемъ мыслить рай на землѣ, возможенъ выходъ въ вѣчность, возможенъ экстазъ и созерцаніе Бога, возможны радость и свѣтъ. Эсхатологическое истолкованіе Царства Божьяго есть единственно вѣрное. Но парадоксъ эсхатологическаго сознанія въ томъ, что конецъ не только отодвинутъ на неопредѣленное время въ будущее, но и близокъ каждому мгновенію жизни. Эсхатологія есть внутри процесса жизни. И Апокалипсисъ есть не только откровеніе конца міра и исторіи. Апокалипсисъ есть также откровеніе конца внутри міра и исторіи, внутри че-

ловѣческой жизни, внутри каждаго мгновенія жизни. И особенно важно преодолѣть пассивное пониманіе Апокалипсиса, какъ ожиданія конца и суда. Возможно активное пониманіе Апокалипсиса, какъ призыва къ творческой активности человѣка, къ героическому усилію и подвигу. Конецъ зависитъ и отъ человѣка, и онъ будетъ тѣмъ или инымъ въ зависимости отъ дѣйствій человѣка. Образъ Небеснаго Іерусалима, нисходящаго съ неба на землю, есть одинъ изъ образовъ. Новый Іерусалимъ уготовляется также человѣкомъ, человѣческой свободой, человѣческимъ творчествомъ, человѣческимъ усиліемъ. Человѣкъ активно создаетъ рай и адъ. Рай и адъ есть духовная жизнь человѣка и они раскрываются въ глубинѣ духа. Только слабость сознанія, пораженнаго грѣхомъ, выбрасываетъ рай и адъ во внѣ, переноситъ ихъ въ объективный порядокъ, подобный порядку природы. Сознаніе болѣе углубленное и цѣльное вбираетъ рай и адъ внутрь духа, т. е. перестаетъ пассивно мечтать о раѣ и испытывать пассивный ужасъ передъ адомъ. Но тогда и рай и адъ не проэцируются во времени въ будущее. Въ каждое мгновеніе совершается Судъ Божій, Судъ Божій, и есть голосъ вѣчности во времени. Поэтому и идея рая, какъ и идея ада, должна быть совершенно освобождена отъ утилитаризма. Царство Божье есть достиженіе совершенства обоженія, красоты и цѣльности духа, а не награда.

Идея рая основана на предположеніи, что достиженіе совершенства сопровождается блаженствомъ, что совершенные, прекрасные, праведные, святые — вмѣстѣ съ тѣмъ и блаженны. Жизнь въ Богѣ есть блаженство. Идея блаженства праведниковъ есть источникъ эвдемонизма. Прежде чѣмъ стать земнымъ, эвдемонизмъ былъ небеснымъ. Человѣкъ рожденъ для счастья — думаетъ эвдемонизмъ земной. Человѣкъ сотворенъ для блаженства — думаетъ эвдемонизмъ небесный. Несчастье, страданіе мученіе есть результатъ грѣха. Въ раю до грѣхопаденія было блаженство. Блаженный, блаженствующій и значитъ праведный, покорный Богу, святой. И новый рай, въ который вернется праведный человѣкъ, будетъ блаженствомъ. Тождество праведности и блаженства есть тождество субъективнаго и объективнаго, т. е. цѣльность. Намъ, живущимъ въ грѣховномъ мірѣ, подъ его закономъ, съ пораженной грѣхомъ психологіей трудно это понять. И у насъ существуетъ подозрительное отношеніе къ райскому блаженству. Трагизмъ, страданіе, неудовлетворенность являются признакомъ болѣе совершеннаго и высокаго состоянія въ грѣховномъ мірѣ. Счастье, какъ цѣль жизни и критерій добра и зла, выдуманы самыми низменными нравственными ученіями — гедонизмомъ, эвдемонизмомъ, утилитаризмомъ. И мы справедливо считаемъ исканіе счастья иллюзіей, ложнымъ прельщеніемъ. Въ жизни нашего міра возможны мгновенія радости и даже блаженства, какъ выходъ изъ этого міра и пріобщеніе къ другому

міру, міру свободы, не знающему тяжести и заботы. Но въ жизни нашего міра никакое прочное, длительное счастье невозможно. Да и человѣкъ никогда не стремится къ счастью, онъ стремится къ предметнымъ цѣнностямъ и благамъ, достиженіе которыхъ уже можетъ дать счастье. Пониманіе цѣли жизни, какъ счастья, есть уже продуктъ рефлексіи и раздвоенія. Но еще важнѣе для нашей проблемы то, что люди слишкомъ счастливые, успокоенные, удовлетворенные, не страдающіе вызываютъ подозрѣніе въ недостаточной глубинѣ, въ ограниченности ихъ стремленій, въ равнодушіи къ горю людей, въ самодовольствѣ. Райское блаженство въ нашемъ грѣховномъ мірѣ представляется намъ предосудительнымъ. Такъ эстетизмъ есть претензія на рай въ грѣхѣ. Мы съ трудомъ можемъ перенестись въ такой планъ бытія, въ которомъ райское блаженство будетъ выраженіемъ совершенства и праведности. И тутъ мы сталкиваемся съ этическимъ и психологическимъ парадоксомъ. Блаженство, райское состояніе, которое намъ все-таки выпадаетъ въ рѣдкія мгновенія жизни, есть достиженіе цѣльности, полноты, богоподобнаго совершенства. И вмѣстѣ съ тѣмъ блаженство, райское состояніе безпокоитъ насъ, какъ остановка движенія духа, какъ прекращеніе безконечнаго стремленія и исканія, какъ самодовольство и равнодушіе къ горю другихъ и къ существованію ада. Райское состояніе означаетъ питаніе съ древа жизни и невѣдѣніе добра и зла, мы же питаемся съ древа познанія добра и зла, живемъ этимъ различеніемъ и переносимъ его на тотъ новый рай, который явится въ концѣ мірового процесса. Въ этомъ онтологическое различіе рая въ началѣ и рая въ концѣ міровой жизни. Рай въ началѣ есть первоначальная цѣльность, не знающая отравы сознанія, отравы различенія и познанія добра и зла. Въ этотъ рай нѣтъ возврата. И этотъ рай не знаетъ свободы, которой мы такъ дорожимъ, какъ высшимъ своимъ достоинствомъ. Рай въ концѣ предполагаетъ, что человѣкъ уже прошелъ черезъ обостреніе и раздвоеніе сознанія, черезъ свободу, черезъ различеніе и познаніе добра и зла. Этотъ рай означаетъ новую цѣльность и полноту послѣ раздвоенія и радробленности. Но этотъ рай безпокоитъ насъ потому, что коррелатомъ его является адъ. Что дѣлать со зломъ и злыми, которые являются результатомъ раздвоенія сознанія и испытанія свободой? Какъ переживать райское блаженство, если существуютъ адскія муки для злыхъ, если зло не побѣждено онтологически, если оно имѣетъ свое царство? Если рай въ началѣ міровой жизни не пріемлемъ, потому что въ немъ не испытана еще свобода, то рай въ концѣ міровой жизни не пріемлемъ, потому что въ немъ свобода уже испытана и породила зло. Это есть основная проблема этики въ эсхатологическомъ аспектѣ. Этика приходитъ къ этой проблемѣ, но разрѣшить ея не можетъ. Идея совершенства, связанная съ блаженст-

вомъ, насъ притягиваетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ насъ отталкиваетъ. Отталкиваетъ она насъ потому, что мы мыслимъ совершенство и блаженство въ конечномъ, въ то время, какъ они въ безконечномъ, т. е. мы раціонализируемъ неподдающееся раціонализаціи, мыслимъ катафатически, въ то время какъ нужно мыслить апофатически. Для христіанскаго сознанія райское блаженство есть Царство Христово и внѣ Христа оно не мыслимо. Но этимъ все мѣняется. Въ райское блаженство входитъ крестъ и распятіе. Сынъ Божій и сынъ человѣческій спускается въ адъ для освобожденія мучающихся въ аду. Тайна креста и есть преодолѣніе основного противорѣчія райскаго блаженства, порожденнаго свободой. Для того, чтобы зло было побѣждено, добро должно распять себя. «Добро» является въ новомъ аспектѣ: оно не «злыхъ» обрекаетъ на вѣчныя муки, а распинаетъ себя. «Добрые» не обрекаютъ «злыхъ» на адъ и не ищутъ въ этомъ своемъ торжествѣ блаженства, а сами спускаются въ адъ съ Христомъ для освобожденія «злыхъ». Но это освобожденіе отъ ада не можетъ быть насиліемъ надъ «злыми», пребывающими въ аду. Въ этомъ вся неимовѣрная трудность проблемы. Она не разрѣшима человѣчески и натурально, она разрѣшима богочеловѣчески и благодатно. Ни Богъ, ни человѣкъ не могутъ изнасиловать злыхъ и принудить ихъ къ добру и райскому блаженству. Но Богочеловѣкъ, въ которомъ таинственно соединяется благодать и свобода, знаетъ тайну освобожденія злыхъ. Вся трудность для насъ мыслить объ этомъ, почему мы тутъ должны пребывать въ docta ignorantia, связана съ тѣмъ, что злые не могутъ быть приведены къ добру въ посюстороннемъ смыслѣ слова, въ смыслѣ возникшемъ послѣ грѣхопаденія и раздѣленія добра и зла. Злые и находящіеся въ аду могутъ быть приведены лишь къ сверхдобру, т. е. введены въ Царство, лежащее по ту сторону добра и зла, въ которомъ нѣтъ уже ни нашего добра, ни нашего зла. Райское блаженство, какъ царство добра и добрыхъ, въ нашемъ посюстороннемъ смыслѣ непріемлемо и даже способно вызвать возмущеніе. Оно мыслиться трансцендентнымъ и потустороннимъ, но характеръ его остается посюстороннимъ и сообразнымъ категоріямъ міра.

Но Царство Божье совсѣмъ не есть царство посюсторонняго добра, оно есть царство сверхдобра, въ которомъ результатъ и испытанія свободы имѣетъ иные образы, чѣмъ образы въ мірѣ семъ. Отсюда вытекаетъ совсѣмъ иная этика жизни въ этомъ мірѣ, переоцѣнка цѣнностей. Эсхатологія бросаетъ обратный свѣтъ на всю нашу жизнь. Этика изъ ученія о добрѣ превращается въ ученіе о сверхдобрѣ, о путяхъ къ Царству Божьему. Этика пріобрѣтаетъ профетическій характеръ, въ ней побѣждается тяжесть закона. Но на переоцѣнкѣ цѣнностей, на желаніи стать по ту сторону добра и зла потерпѣлъ крушеніе Ницше, въ которомъ былъ непросвѣтленный профетизмъ. Ницше перенесъ по ту сто-

рону добра и зла наше посюстороннее зло, а это и знач—, что онъ не прорвался по ту сторону. Этика сверхдобра совсѣмъ не означаетъ равнодушія къ добру и злу, или снисходительности ко злу. Она требуетъ не меньшаго, а бо́льшаго. Этика, основанная на отталкиваніи добрыми злыхъ въ адъ, есть не максимальная, а минимальная этика, она отказывается отъ побѣды надъ зломъ, она отказывается отъ освобожденія и просвѣтленія злыхъ, она не онтологична, она ограничивается различеніемъ и оцѣнкой, но не доходитъ до преображенія и реальнаго измѣненія бытія. Религіозная этика, основанная на идеѣ личнаго спасенія души, есть минималистическая этика, этика трансцендентнаго эгоизма. Она призываетъ человѣческую личность благополучно устроиться при неблагополучіи другихъ людей и міра, она отрицаетъ всеобщую отвѣтственность всѣхъ за всѣхъ, отрицаетъ единство тварнаго міра, единство космоса. Въ духовномъ мірѣ нѣтъ замкнутой и отдѣленной личности. Этика личнаго спасенія приводитъ къ искаженію и извращенію идеи рая и Царства Божьяго. Онтологическое райское блаженство невозможно для меня, выдѣлившаго себя изъ космическаго цѣлаго и о себѣ лишь заботящагося. Оно невозможно для однихъ добрыхъ, потребовавшихъ для себя привилегированнаго положенія. Пала душа міра, палъ человѣкъ, какъ микрокосмъ, и спасается человѣкъ, какъ микрокосмъ, спасается съ душой міра. Отрываніе человѣка отъ человѣка и человѣка отъ космоса есть результатъ первороднаго грѣха, и невозможно переносить этотъ результатъ грѣха на дѣло спасенія, невозможно вносить въ образъ Царства Божьяго образъ грѣховнаго міра. Спасеніе есть возсоединеніе человѣка съ человѣкомъ и человѣка съ космосомъ черезъ возсоединеніе съ Богомъ. Поэтому индивидуальное спасеніе или спасеніе избранныхъ невозможно. Въ мірѣ будетъ продолжаться трагедія, распятіе и мука, пока не будетъ достигнуто всеобщее спасеніе, просвѣтленіе и преображеніе всего человѣчества и космоса. И если это не можетъ быть достигнуто въ нашемъ міровомъ эонѣ, то будутъ новые міровые эоны, въ которыхъ дѣло спасенія и преображенія будетъ продолжено. Земной жизнью человѣка не исчерпывается и не завершается дѣло спасенія и преображенія. Мое спасеніе и преображеніе связано не только со спасеніемъ и преображеніемъ другихъ людей, но также со спасеніемъ и преображеніемъ животныхъ, растеній, минераловъ и каждой былинки, съ введеніемъ ихъ въ Царство Божье. И это зависитъ отъ моихъ творческихъ усилій. Поэтому и этика должна носить космическій характеръ. Человѣкъ — верховный центръ міровой жизни, она пала черезъ него и черезъ него она должна подняться. Человѣкъ не можетъ только себя поднимать. Идея Царства Божьяго несоединима съ религіознымъ или этическимъ индивидуализмомъ, съ исключительной заботой о личномъ спасеніи. И утвержденіе верховной цѣнности личности сов-

сѣмъ не есть забота о личномъ спасеніи, а есть выраженіе высшаго творческаго призванія личности въ жизни міровой. Самая недопустимая форма аристократіи есть аристократія спасенія. Возможна аристократія знанія красоты, утонченности и цвѣтенія жизни, но невозможна аристократія спасенія.

Есть два разныхъ добра — добро въ условіяхъ грѣховнаго міра, добро посюстороннее, внутри различенія добра и зла, оцѣнивающее и судящее, и добро, какъ достиженіе высшаго качества жизни, добро потустороннее, не оцѣнивающее и не судящее, а изливающее свѣтъ. Первое добро не имѣетъ никакого отношенія къ райской жизни. Это есть добро чистилища, и оно отмираетъ вмѣстѣ съ грѣхомъ. Когда это добро проэцируется въ вѣчную жизнь, оно создаетъ адъ. Адъ и есть перенесеніе на вѣки вѣковъ нашей посюсторонней жизни въ жизнь вѣчную. Второе добро есть добро райское, сверхдобро, оно уже по ту сторону здѣшняго различенія между добромъ и зломъ и оно не допускаетъ существованія на ряду съ собой ада. Но ошибочно думать, что только первое добро можетъ быть руководителемъ нашей здѣшней жизни, а что второе добро никакого руководящаго значенія для насъ имѣть не можетъ. Идея второго добра ведетъ къ переоцѣнкѣ цѣнностей и къ болѣе высокому нравственному уровню. Идея второго добра или сверхдобра раждается не изъ равнодушія къ злу, а изъ мучительнаго и глубокаго переживанія проблемы зла. Первое добро проблемы зла не рѣшаетъ. Этика обычно не знаетъ, что дѣлать со зломъ, она о немъ судитъ и его осуждаетъ, но безсильна его побѣдить и даже не хочетъ его побѣдить. Поэтому этика не знаетъ рая, какъ не знаетъ ада, она знаетъ лишь чистилище. Задача въ томъ, чтобы построить этику, знающую рай и райское добро и потому ставящую проблему ада. Этика творчества входитъ уже въ райскую полосу, хотя она и знаетъ адскія муки. Рай есть экстатическій творческій полетъ въ безконечность, преодолѣвающій тяжесть, скованность и раздвоенность. Этотъ творческій полетъ находится по ту сторону суда, основаннаго на различеніи добра и зла, онъ уже въ сверхдобрѣ. Любовь есть сверхдобро, и въ ней начинается райская жизнь, хотя и омраченная страданіемъ, порожденнымъ грѣховной стихіей. Этика творчества должна быть въ извѣстномъ смыслѣ этикой хиліастической, обращенной къ эону, который находится на грани между временемъ и вѣчностью, между посюстороннимъ и потустороннимъ міромъ, въ которомъ расплавляется затвердѣлость нашего міра. Эта затвердѣлость расплавляется во всякомъ творческомъ порывѣ. Райскую жизнь нельзя понимать статически, ее надо понимать динамически. Этимъ рай конца отличается отъ рая начала. Когда человѣку снится полетъ, ему снится райская жизнь. Она есть полетъ, а не прикованность къ землѣ, не неподвижность. Райская жизнь есть прежде всего побѣда надъ кошмарной разорванностью времени. Время есть мука

и кошмаръ нашей посюсторонней жизни. Мы устремлены къ прошлому въ воспоминаніи и къ будущему въ воображеніи. Въ воспоминаніи прошлое пребываетъ въ настоящемъ и въ воображеніи будущее пребываетъ въ настоящемъ. Въ этомъ парадоксъ времени. Мы ищемъ вѣчнаго настоящаго, какъ побѣды надъ смертоноснымъ потокомъ времени, и для этого мы постояно выходимъ изъ настоящаго въ прошлое и будущее, точно въ прошломъ и будущемъ можно уловить вѣчное настоящее. Поэтому, живя во времени мы обречены никогда не жить въ настоящемъ. Въ устремленіи къ будущему, характерномъ для нашего эона, происходитъ ускореніе времени, при которомъ невозможно остановиться въ настоящемъ для созерцанія вѣчнаго. Райская же жизнь есть въ вѣчномъ настоящемъ, побѣда надъ адской мукой времени. Современная цивилизація противоположна райской жизни. Ея ускореніе времени, ея устремленность къ будущему не есть полетъ въ безконечность, наоборотъ это ускореніе и эта устремленность порабощаютъ смертоносному времени, и начинаешь понимать адскую муку безконечности алканія. Этотъ эонъ идетъ къ катастрофѣ, онъ не можетъ безконечно продолжаться, въ немъ все себя истребляетъ. Наступитъ другой эонъ, въ которомъ дурное ускореніе и дурная обращенность къ будущему замѣнятся творческимъ полетомъ въ безконечность — вѣчность. Два типическихъ отвѣта существуютъ на вопросъ о назначеніи человѣка: или человѣкъ призванъ къ созерцанію или онъ призванъ къ дѣйствію. Но ошибочно противоположеніе созерцанія и дѣйствія, взаимное ихъ исключеніе. Человѣкъ призванъ къ творчеству. Онъ не только зритель, хотя бы и божественной красоты. Творчество есть дѣйствіе. Оно предполагаетъ преодолѣніе трудности, и въ немъ есть элементъ труда. Въ творческомъ дѣйствіи есть безпокойство. Но въ творчествѣ есть также моменты созерцанія, которые могутъ быть названы райскими, есть моменты прекращенія безпокойства, наступленія покоя, когда нѣтъ уже трудности и труда, когда человѣкъ пріобщается къ божественному. Созерцаніе есть высшее состояніе, оно есть самоцѣль и не можетъ быть средствомъ. Но и созерцаніе есть творчество, активность духа, съ преодолѣніемъ трудности и безпокойства.

Послѣдняя эсхатологическая проблема этики есть проблема смысла зла, самая мучительная человѣческая проблема. Ее пытаются рѣшить дуалистически или монистически. Дуалистическое рѣшеніе цѣликомъ находится въ предѣлахъ различенія добра и зла, порожденнаго грѣхопаденіемъ, и проэцируетъ его въ вѣчную жизнь, какъ адъ и рай. Такимъ образомъ зло оттѣсняется въ особый адскій порядокъ бытія. Зло оказывается чистой безсмыслицей, но безсмыслицей, подтверждающей правду смысла, такъ какъ зло получаетъ свое воздаяніе. Монистическое рѣшеніе не хочетъ увѣковѣчиванія ада, какъ царства зла, на ряду съ раемъ, какъ царствомъ добра, и принципіально зло подчиня-

ется добру, то какъ часть добра, которая по ограниченности сознанія представляется зломъ, то какъ недостаточную раскрытость добра, то какъ призрачное, кажущееся. Познаніе зла всегда ставит вопросъ о смыслѣ зла. Первое рѣшеніе видитъ смыслъ зла въ томъ, что оно претерпѣваетъ муку отъ торжества добра. Второе рѣшеніе видит смыслъ зла въ томъ, что оно есть часть добра и подчинено добру, какъ цѣлому. Но въ сущности въ первомъ случаѣ зло безсмысленно, и не оправданъ міръ, въ которомъ появилось зло. Во второмъ случаѣ просто нѣтъ зла, есть нечувствительность къ проблемѣ зла. Дуалистическое и монистическое мышленіе одинаково негодны и изобличаютъ лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла. Парадоксъ зла заключается въ томъ, что зло есть безсмыслица, отпаденіе отъ Смысла и поруганіе Смысла, и вмѣстѣ съ тѣмъ зло должно имѣть и положительный смыслъ, если Смыслу, т. е. Богу принадлежитъ послѣднее слово въ бытіи. Выйти изъ этого парадокса, склоняясь лишь къ одному изъ полярно противоположныхъ утвержденій, нѣтъ никакой возможности. Нужно одинаково признать и то, что зло есть безсмыслица, и то,что зло имѣетъ смыслъ. Раціонализированная теологія, почитающая себя ортодоксальной, нисколько изъ этого затрудненія не выходитъ. Если зло есть чистая безсмыслица, нарушеніе и поруганіе Смысла міра, и если оно увѣнчивается вѣчнымъ адомъ, то адская безсмыслица есть въ Божьемъ замыслѣ о мірѣ и міротвореніе не удалось. Если же зло имѣетъ положительный смыслъ, и результатомъ его не будетъ вѣчный адъ, если оно будетъ положительно учтено въ раю, то затруднительной дѣлается борьба со зломъ, то зло превращается въ неосуществленную форму добра. Изъ этого затрудненія пытались выйти при помощи ученія о свободѣ твари, о свободѣ воли въ традиціонной формѣ. Но этимъ, какъ мы видѣли, затрудненія лишь отодвигаются и переносятся на источникъ свободы. Положительный смыслъ зла въ томъ, что оно есть испытаніе свободы, и что свобода, высшее достоинство твари, предполагаетъ возможность зла. Райская жизнь, не знающая зла, т. е. не знающая свободы, не удовлетворяетъ человѣка, несущаго въ себѣ образъ и подобіе Божье. Человѣкъ хочетъ райской жизни, въ которой свобода будетъ до конца испытана. Но испытаніе свободы порождаетъ зло и потому райская жизнь, прошедшая черезъ испытаніе свободы, есть райская жизнь, познавшая и положительный смыслъ зла. Свобода имѣетъ бездонный, добытійственный источникъ и тьма, притекающая изъ этого источника, должна просвѣтляться и преображаться божественнымъ свѣтомъ, Логосомъ. Генезисъ зла приводитъ насъ и къ признанію положительнаго смысла зла, который будетъ учтенъ въ райской жизни, и къ неустанной борьбѣ со зломъ и суду надъ зломъ. Положительный смыслъ зла лишь въ томъ обогащеніи жизни, которое приноситъ съ собой героическая борьба со зломъ и преодолѣніе его. Но эта борьба и

это преодолѣніе означаетъ не оттѣсненіе зла въ особый порядокъ бытія, а его дѣйствительное и окончательное преодолѣніе, т. е. его просвѣтленіе и преображеніе. Это есть основной парадоксъ этики, въ которомъ есть эзотерическая и экзотерическая сторона. Этика неизбѣжно переходитъ въ эсхатологію и въ ней разрѣшается. Послѣднее слово есть теозисъ, обоженіе, но оно достижимо черезъ свободу и творчество человѣка, обогащающія самую божественную жизнь.

Основное положеніе этики, понявшей парадоксъ добра и зла, можетъ быть такъ формулировано: поступай такъ, какъ будто бы ты слышишь Божій зовъ и призванъ въ свободномъ и творческомъ актѣ соучаствовать въ Божьемъ дѣлѣ, раскрывай въ себѣ чистую и оригинальную совѣсть, дисциплинируй свою личность, борись со зломъ въ себѣ и вокругъ себя, но не для того, чтобы оттѣснять злыхъ и зло въ адъ и создавать адское царство, а для того, чтобы реально побѣдить зло и способствовать просвѣтленію и творческому преображенію злыхъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

Часть первая: Начала

Глава I. Проблема этическаго познанія 3

1. Философія, наука и религія (3). — 2. Объектъ и субъектъ. Объективированіе въ познаніи (11). — 3. Задача этики (18). — 4. Основной вопросъ этики о критеріи добра и зла (20).

Глава II. Происхожденіе добра и зла 27

1. Богъ и человѣкъ (27). — 2. Грѣхопаденіе. Возникновеніе добра и зла (40).

Глава III. Человѣкъ 50

1. Проблемы философской антропологіи. Типы антропологическихъ ученій (50). — 2. Персонализмъ. Личность и индивидуумъ. Личность и общество (60). — 3. Полъ. Мужское и женское (67). — 4. Сознательное и безсознательное (73). — 5. Свобода воли и этика (86).

Часть вторая:

Этика по сю сторону добра и зла

Глава I. Этика закона 91

1. Дуализмъ добра и зла (91). — 2. Первобытное нравственное сознаніе (94). — 3. Соціальный и обыденный характеръ закона (99). — 4. Нормативная этика. Фарисейство (104).

Глава II. Этика искупленія 111

1. Добро подъ благодатью (111). — 2. Евангельская мораль и мораль законнически-фарисейская (116). — 3. Христіанское отношеніе къ грѣшнымъ и злымъ (120). — 4. Христіанская мораль, какъ мораль силы (123). — 5. Страданіе. Аскетизмъ. Любовь (125). — 6. Евангельская вѣсть о Царствѣ Божьемъ (131).

Глава III. Этика творчества 135

1. О природѣ творчества (135). — 2. Творчески-индивидуальный характеръ нравственныхъ актовъ (141). — 3. Роль воображенія въ нравственной жизни. Энергетическая этика (153).

Глава IV. Конкретные вопросы этики 165

1. Трагизмъ и парадоксальность нравственной жизни (165). — 2. О лжи и правдѣ (172). — 3. Совѣсть и свобода. Критика чистой совѣсти (179). — 4. Страхъ, ужасъ и тоска. Скука и пошлость. Фантазмы (186). — 5. Любовь и состраданіе (201). — 6. О государствѣ, революціи и войнѣ (210). — 7. Соціальный вопросъ, трудъ, техника (228). — 8. Полъ, бракъ и любовь (250). — 9. Идеалы человѣка. Ученіе о дарахъ (260). — 10. Символизмъ и реализмъ въ этикѣ (264).

Часть третья: О послѣднихъ вещахъ.

Этика эсхатологическая

Глава I. Смерть и безсмертіе 268

Глава II. Адъ 286

Глава III. Рай. По ту сторону добра и зла 304

Imp. de la Soc. Nouv. d'Ed. Franco-Slaves, 32. rue de Menilmontant. Paris.