

Б. П. Вышеславцев

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

**ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА

Нью-Йорк

1955

THE PERMANENT IN RUSSIAN PHILOSOPHY
by
BORIS VYCHESLAVZEFF

Copyright © 1955, by
CHEKHOV PUBLISHING HOUSE
OF THE EAST EUROPEAN FUND, INC.

••

Printed in the United States of America

В В Е Д Е Н И Е

Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций.

Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона. Недаром один английский философ сказал, что вся новая философия есть не что иное, как непрерывный комментарий к диалогам Платона.

Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме

Абсолютного. Изречение Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии» — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа до Плотина есть восхождение к Абсолютному, или искание Божества.

Однако диалог Сократа и Платона есть не только восхождение к Абсолютному, но и углубление в самого себя («познай самого себя»). Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность?

Таковы основные проблемы Декарта и Паскаля, русское понимание которых представляет некоторые особенности. И вместе с тем этот вопрос составляет тему русской литературы, русской поэзии:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?

Здесь мы находим сразу скепсис и сомнение рядом с мистическим чувством, находим проблему отношения человека к Богу, как и у Державина:

Но ежели я столь чудесен
Откуда произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...

Русская литература философична, в русском романе, в русской поэзии поставлены все основные проблемы русской души. И если бы эти проблемы не были общечеловеческими и всемирными, то было бы непонятно всемирное понимание и всемирный интерес к Толстому и Достоевскому. Весь Достоевский

есть в сущности развитие основной темы Паскаля: «Величие и ничтожество человека», — выраженной с такой силой в знаменитом стихе Державина «я царь, я раб, я червь, я бог». В этих словах весь Достоевский и вся сущность трагического противоречия, свойственного человеку: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Достоевский является трагиком не менее Шекспира, и его романы легко принимают форму театральных драм. Античная идея «катарсиса» и христианская идея искупления всегда привлекали его внимание. Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения.

Первый оригинальный русский философ, каким я признаю Сковороду, русский мыслитель, богослов и поэт, еще в середине 18 века сразу выразил весь будущий характер русской философии и все его древние истоки. Он несомненно принадлежал к той духовной культуре, носителем которой на его родине была Киевская Академия. Культура эта черпала свои идеи в платоновской традиции греческой философии и в тесно связанной с ней свято-отеческой литературе¹). Этот изумительный человек, знавший кроме новых языков, латинский, греческий и древнееврейский, обошел пешком Австрию, Италию и Германию. Это был русский европеец и всечеловек, каким Достоевский мечтал видеть человека вообще в своей пушкинской речи. Его любимыми философами были Сократ и Платон, он отлично знал древнюю философию и литературу, а из отцов церкви наиболее ценил Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника и нашего Нила Сорского, т. е. наиболее философских и наиболее неоплатонических отцов. В России он был везде,

1) См. о Сковороде отличную книжечку гр. П. Бобринского, Париж, 1929.

начиная от Киева и Харькова до Петербурга, Москвы, Троицко-Сергиевской Лавры и Переяславля. Он жил также в средней России у своих друзей помещиков, преимущественно у Коваленского. Позволю себе привести только две цитаты, чтобы охарактеризовать исходную точку его философии: «Сия всеглавнейшая, всемирная, невидимая Сила, едина — ум, жизнь, движение, существование — изливаясь из непостижимости в явлении, из вечности во всеобширность времени, из единства исключительно до беспредельной множественности, образуя круг человечества, уделяет одному от главности своей благороднейшее преимущество, свободную волю». А вот слова, выражающие, пожалуй, сущность современности: «Боже мой! — восклицает он, — чего мы не знаем, чего мы не можем! мы измерили моря, землю, небо, открыли несметное множество миров, строим «непонятные» машины. Но чего-то недостает. Не наполнить ограниченным и переходящим душевной бездны».

В личности Сковороды воплощаются в сущности все заветные устремления и симпатии русской философии, которые затем воплотились в личности Вл. Соловьева и всей нашей плеяды русских философов эпохи русского возрождения, как-то братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов и мы немногие, которые еще можем напомнить новому поколению, в чем состоит дух и трагедия русской философии, и которые старались ее продолжать в своих трудах за рубежом.

Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. Разницу не легко показать: философия была та же, на которой воспитывались поколения русских образованных людей и профессоров. Но отношение другое: у них она воспринималась чисто интеллектуально: мышлением и наблюдением фактов. У нас —

скорее чувством и интуицией. (Особенно яркий пример — Толстой). Из «Германии туманной» мы тоже привозили «учености плоды», но «дух пылкий и довольно странный» там уже отсутствовал — мы привозили его туда с собой из России. Нас поражал их сухой, строго дифференцированный интеллектуализм — он все понимал, все анализировал, прекрасно устанавливал связь идей, но неизвестно было, что они берут всерьез, что присваивают и усваивают и излагают, как интересные воззрения и комбинации идей. Таковы, например, прекрасные труды по средневековой философии. Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего.

Они так долго утверждали «релятивность» всякого знания, что, наконец, забыли, что нет релятивного без противопоставления Абсолютному, а потом забыли об Абсолютном.

Мы были рады напомнить Западу о дорогом для нас изречении Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии». Иначе говоря, что есть Абсолютное. Все же некоторое взаимное непонимание оставалось: одних раздражала наша религиозность в философии; других — наша «расплывчатая» якобы мистика в религии — преимущественно строгих томистов. Однако и на западе происходило преодоление интеллектуализма в лице наиболее нами любимых — Бергсона и Макса Шелера.

Все положение, конечно, изменилось с открытием психо-анализа²⁾). Последний многое объясняет в русской манере философствовать: коллективно-бессознательное русского народа лежит как бы ближе к поверхности сознания, оно не так вытеснено из созна-

²⁾ Теперь уже и «галльский острый смысл» заговорил о ночном и дневном.

ния, не так проработано сознанием, как на Западе. Мы более молодой, более варварский народ и потому, конечно, более ученики в философии; кое-чему можно и у нас научиться. Иначе был бы непонятен интерес Запада к Достоевскому, Толстому, даже к Чехову или Лескову.

Следует еще сказать об отношении русской философии к религии и теологии. Она постоянно привлекает ее к решению философских проблем. И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры. Мы имеем, например, богатейшее философское содержание средневековой теологии, которое невозможно обойти философу. Тем не менее, отношение философов ко всему этому материалу совершенно иное, чем отношение простых верующих людей, или теологов, пишущих свои догматики. Отношение русской философии к религии в эпоху ее пробуждения и искания самостоятельных путей ясно выступает на религиозно-философских собраниях в Петербурге, ярко описанных Зинаидой Гиппиус, и еще более ясно и определенно — на московских собраниях гр. Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». Однако, задачи петербургских собраний были иные: там дело шло о первой идейной встрече видных представителей русской интеллигенции с высшими и наиболее образованными иерархами церкви. Это была та передовая часть русской интеллигенции, которой надоел

всяческий материализм, позитивизм и обязательное отрицание религиозных вопросов; которая сознавала, что отношение современной научной психологии, а за нею и научной философии к религии, символу, мифу совершенно иное, даже противоположное, чем то, какое существовало в эпоху Маркса и Энгельса, позитивистов и материалистов всякого рода. Теперь миф и символ представляют собою огромный интерес для психолога, философа и историка культуры, как выражение глубочайших комплексов коллективно-бессознательного.

Вся русская литература и поэзия, начиная с Державина и кончая Толстым, Достоевским и, наконец, основателем этих встреч Мережковским, переполнена этими предельными вопросами. В эту группу интеллигенции входили литераторы, писатели, часто ученые, и вообще представители высшей светской культуры столицы. Трудно отнести, например, к определенной профессиональной категории такого изумительно одаренного и образованного человека, каким был Терновцев. Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались, как реакционные и ненаучные. Однако сближения русской интеллигенции с представителями церкви не получилось. Обе стороны говорили на разных языках. Совершенно иное получилось в Москве в Религиозно-философском обществе, которое сознательно продолжало традицию Вл. Соловьева и называлось его именем. Здесь собирались русские философы и писатели и господствовал подлинный философский диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, впрочем, и вообще всех актуальных философских тем. Здесь завершался переход

от марксизма к идеализму Бердяева и Булгакова и постепенный переход Булгакова к чисто религиозным темам. Впрочем, книга Булгакова «Свет невечерний» есть еще в сущности преимущественно философская книга так же, как его «Философия хозяйства». На этих собраниях присутствовала наиболее талантливая часть университетской философской молодежи и здесь уже предчувствовался подлинный расцвет русской философии и русской духовной культуры в предреволюционные годы. В России этот расцвет был сразу оборван принудительным марксизмом и коммунизмом, но он продолжал развиваться в изгнании среди русских ученых, философов и писателей за рубежом. Русские философы и ученые, оказавшиеся за границей, продолжали здесь свою научно-философскую деятельность и здесь в сущности создали свои наиболее ученые и зрелые труды. Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных «Историй русской философии» на английском, на русском и на французском языках. Этими трудами в сущности опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было. Мы, русские, правда, прошли через период ученичества и были добросовестными учениками всех философских школ Европы. Но этим мы можем только гордиться. Нашей задачей было использовать все лучшее, что было сделано философами Европы.

После появления этих двух книг мне нет необходимости перечислять, что именно сделано русскими философами, оказавшимися за границей. Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с нами западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии никогда не прекращались и все дело в том, как все это передать следующим поколениям.

Настоящая книга есть одна из попыток выполнить эту задачу.

Что касается СССР, то там продолжение и развитие русской философии еще более невозможно, чем продолжение русской поэзии и литературы. За 36 лет не могло появиться ни одного самостоятельного философского труда, не могло быть выражено ни одной оригинальной мысли, выходящей за пределы марксизма, который все еще топчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Заслугами советских ученых являются исключительно переводы и издания классиков, и кроме того известное умение под прикрытием уничтожающей критики знакомить советского читателя с подлинными течениями свободной философии.

Марксизм постоянно говорит о какой-то буржуазной философии. Но не существует и никогда не существовало никакой буржуазной математики, никакой буржуазной науки и никакой буржуазной философии. Нельзя себе представить более абсурдного выражения — или же, если под буржуазией разуметь состоятельные городские классы, то никогда не было никакой науки, никакой философии, кроме «буржуазной». И все это «буржуазное» наследие было целиком усвоено и присвоено «пролетарским» коммунизмом. Но самое замечательное это то, что коммунизм и социализм были созданы вовсе не материалистическими, а, напротив, идеалистическими философами, как, например, Платином и Фихте. Напротив, материализм был создан самими буржуазными философами, а «экономический материализм» был подлинным выражением буржуазного характера. Такой абсолютный и неумолимый материалист, как Гоббс, был вместе с тем основателем тоталитарного абсолютизма.

МНОГООБРАЗИЕ СВОБОДЫ В ПОЭЗИИ ПУШКИНА

Проблема свободы и рабства, свободы и тирании является сейчас центральной мировой проблемой, она же всегда была центральной темой русской философии и русской литературы. Пушкин есть прежде всего певец свободы. Философия Толстого и Достоевского есть философия христианской свободы и христианской любви. Если Пушкин, Толстой и Достоевский выражают исконную традицию и сущность русского духа, то следует признать, что она во всем противоположна материализму, марксизму и тоталитарному социализму. Русская философия, литература и поэзия всегда была и будет на стороне свободного мира: она была революционной в глубочайшем, духовном смысле этого слова и останется такой перед лицом всякой тирании, всякого угнетения и насилия. Гений Пушкина является тому залогом: «Гений и злодейство две вещи несовместные». Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе, отлично приспособленным к тоталитарному коммунизму. Если бы это было верно, то Пушкин, Толстой и Достоевский не были бы выражением русского духа, русского гения. Поэзия Пушкина есть поэзия свободы от начала до конца.

О чем поет? Поет она свободу,
Не изменилась до конца.

Первые главы этой книги посвящены философскому обоснованию свободы. Наилучшее введение к этой книге есть «поэзия свободы у Пушкина». Полнота жизни, полнота личности есть полнота творческой свободы. Кто ее не переживал, тот не может философствовать о свободе. И Пушкин изображает это переживание на всех его степенях: от простого «самодвижения» и спонтанности жизни, от безусловного рефлекса освобождения, свойственного всему живому, от бессознательного инстинкта «вольности» — вплоть до высшего сознания творческой свободы, как служения Божеству, как свободного ответа на Божественный зов.

Нет слова, чаще встречающегося в поэзии Пушкина, чем «вольность» и «свобода»; и нет, кажется, слова более многозначного на языке человеческом; и вот поистине он разворачивает все его значения, дает пережить всю многоликость, неисчерпаемость и противоречивость свободы. Все, что он отрицает и ненавидит, связано с неволей, насилием, принуждением, тиранией, самовластием. Все, что он любит, ценит, чем восхищается, что привлекает его внимание, соединено со свободой, есть ее воплощение, ее символ, или она сама: «Море — свободная стихия», «Гроза — символ свободы», ветер, орел, птичка, сердце девы — и, наконец, сам поэт — все это живет и дышит только свободой: «Затем, что ветру и орлу и сердцу девы нет закона». Старый цыган говорит в ответ на ревнивую тиранию Алеко: «К чему? Вольнее птицы младость, кто в силах удержать любовь?» Эта природная, стихийная, космическая свобода есть элемент его души. Его увлекает кочевая вольность цыган, и в ком из русских ее нет? «Как вольность весел их ночлег...» С ними он «вольный житель мира». И грустно ему, когда уходят вдаль «Телеги мирные цыганов, Смиреной вольности детей...» Все живое ищет свободы и

страдает в оковах, как птица в клетке. Эту вольность он чувствовал в себе и сочувствовал ей всюду, где ее встречал:

В чужбине свято наблюдаю
Родной обычай старины:
На волю птичку выпускаю
При светлом празднике весны...

Та же свобода влечет и его самого: свобода полета, свобода странствий, свобода «увидеть чуждые страны». Всю жизнь он мечтал увидеть Италию, которая «свята для внуков Аполлона»: «ночей Италии златой я негой наслажусь на воле»... Море манит его горизонтом свободы:

По вольному распутью моря,
Когда ж начну я вольный бег?

Придет ли час моей свободы?
Пора, пора! Взываю к ней;
Брожу над морем, жду погоды,
Маню ветрила кораблей...

Но если ему не суждено увидеть Италию, или Париж, или «в Германии туманной вкусить учености плоды», то и в родной деревне его соблазняет «праздность вольная, подруга размышленья», «леность беспечная и свободная»; «я каждым утром пробужден для сладкой неги и свободы»... Но истинный смысл свободного досуга заключается для него, конечно, в творчестве: «В глуши звучнее голос лирный, живее творческие сны»... Искусство для него мыслимо, конечно, не иначе, как «вольное искусство». Даже пировать с друзьями он любил лишь тогда, если «свобода, мой кумир, за столом законодатель». Но, конечно, не одну только стихийную или индивидуальную, творческую свободу воспевают Пушкин; он знает, что она нераздельно соединена со свободой гражданской и политической. В ней заключается истинная сила и сла-

ва народов: республиканский Рим возбуждает в нем уважение («я сердцем римлянин, кипит в груди свобода!»). В ней же слава и честь царей: он воспеваает Александра «словами истины, свободными, простыми», не за империализм, а за то, что он несет народам Европы освобождение: «Ужель свободны мы? Ужели грозный пал?». Европа обнимает царя «освобожденною от рабских уз рукою». Даже величие Наполеона не в его самовластии, а в том, что «он миру вечную свободу из мрака ссылки завещал»... Для себя самого, для России, для всего мира русский поэт ждет этой свободы: «Мы ждем с томленьем упования минуты вольности святой» (Чаадаеву). Ода «Вольность» выражает высший социальный, правовой и политический идеал поэта. Два мощных слова найдены для его запечатления:

Народов вольность и покой.

Так писал он в молодые годы, и вот как к концу дней своих он выразил высшую ценность личной, индивидуальной жизни:

На свете счастья нет,
Но есть покой и воля.

Вольность и покой — покой и воля, такова альфа и омега его поэзии. Поистине он мог бы сказать о своей лире: «О чем поет? Поет она свободу, не изменилась до конца!». В этом он видит тему зрелого своего творчества и противоположность поэзии юности, воспевавшей любовь, друзей, пиры, «Вакха и Киприду». Тоже вольность, но вольность иного произвола. Отныне он решает иное:

Разбей изнеженную лиру —
Хочу воспеть свободу миру,
На тронах поразить порок.



Но может ли человек окончательно отказаться от свободы, потерять самое чувство, самый инстинкт свободы? С точки зрения рефлексологии Павлова приходится ответить отрицательно, ибо существует безусловный рефлекс, свойственный всему живому; пойманное животное, насекомое, даже растение делают все движения для освобождения, тоже, конечно, и человек. Все живое хочет «дышать свободно», т. е. на всякое препятствие каким-либо жизненным функциям отвечает безусловным рефлексом освобождения. Откуда же в таком случае потеря свободы, властвование и подчинение? Дело в том, что существует другой рефлекс, столь же безусловный, столь же фундамен- тальный для всего живого, но противоположный пер- вому: это безусловный рефлекс власти, захвата, при- своения, овладения. Ребенок схватывает каждую вещь и тянет себе в рот, животное стремится догнать и схватить добычу; человек стремится захватить, при- своить и подчинить себе все, что может, и прежде всего своего ближнего. Похоть господства есть одна из самых сильных страстей. Эти два противополож- ных рефлекса или два врожденных рефлекса (Павлов говорит, что рефлекс и инстинкт — это то же са- мое) — безусловны в том смысле, что они даны по природе, даны от рождения, им не нужно учиться, они не созданы культурой, они элементарны и сти- хийны, как сама жизнь. Но культура может их воспи- тывать, облагораживать, превращать из стихийных сил в культурные ценности. Они противоположны и потому могут противоречить друг другу: конфликт власти и свободы есть постоянная тема личной жизни и жизни народов. Но они могут быть согласованы друг с другом, могут восполнять друг друга и служить друг другу (такова власть права и справедливости, защищающая свободу). Здесь лежит целый узел проб- лем, отсюда разворачивается сложная диалектика сво-

боды. Она присутствует во всем творчестве Пушкина. Трагизму власти и свободы посвящены главные его произведения: «Борис Годунов», «Капитанская Дочка», «История Пугачевского бунта», «Скупой рыцарь», «Полтава», «Андре Шенье», «Вольность». Пушкин знал до конца, в чем состоит этот трагизм, знал и то, в чем состоит его разрешение. Трагизм власти в том, что она может быть соединена с преступлением; разрешение трагизма состоит в оправдании власти, в том, что она может дать личности и народу «вольность и покой».

Трагический конфликт есть источник мудрости, ибо он пробуждает и очищает дух и требует решения. Но мудрость поэтов, мудрость Пушкина, выражает себя иначе, нежели мудрость философов, ученых и политиков: не в понятиях и доказательствах, не в системах и в учениях, не в идеологиях — но в живых образах, в символах, в разных воплощениях прекрасного слова.

Воля к власти, так же как и воля к восстанию и освобождению изображается у него в ряде живых людей. Он глубочайшим образом проник в психологию того рода людей, который был ему самому абсолютно противоположен: люди, жаждущие власти и требующие подчинения, живут не для чего иного, как «для житейского волнения, для корысти и для битв». Их крайнюю противоположность составляют люди подлинной и высшей свободы, такие, которые не ищут власти и не принимают подчинения. Они суть истинно «свободорожденные» и живут «для вдохновенья, для звуков сладких и молитв». Из этих слов ясно, кто эти люди: это поэты, художники, ученые, мыслители, пророки, апостолы — люди творческого духа, люди «вдохновения» («поэты» в греческом смысле этого слова, т. е. «творцы»). Пока они верны своему призванию, они не хотят «ни царствовать, ни господство-

вать»¹⁾). Пушкин указал их высокое предназначение: «божественный глагол» призывает их к свободному служению через красоту, истину, мудрость и пророческое слово («глаголом жги сердца людей»). Такие люди «не надеются на князей, на сынов человеческих»... «К ногам народного кумира не клонят гордой головы». К ним принадлежал сам Пушкин, к ним же принадлежал и Павлов. Не следует забывать при этом, что рефлекс свободы врожден каждому человеку, хотя далеко не каждый достигает той высшей духовной свободы, которую Пушкин противопоставил «житейскому волнению».

Из этого не следует, что свобода понятна и ценна только каким-то аристократам духа: открытие и откровение есть удел немногих, но пользование открытиями есть удел всех, и для этого тоже нужна свобода. Свобода слова и мысли одинаково нужна как тем, кто имеет нечто сказать, так и тем, кому нужно нечто услышать. Способность воспринимать чужое творчество, питаться и восхищаться им есть тоже активность свободного духа. Если Пушкин дорог нам всем, то это значит, что вольность Пушкина, «святая вольность» еще звучит в каждой душе.

Удивительно то, что, изображая типы людей ему противоположных, Пушкин угадал и определил их бессознательную сущность, их основной инстинкт, совершенно аналогично тому, как это делал в наши дни Павлов в своей рефлексологии или, как это делает современный психоанализ. Пушкин определил их через «корысть и битвы»; но это два проявления одного и того же врожденного инстинкта захвата, завоевания, покорения, присвоения. Война была источником рабства и ограбления. «Корысть и битвы» — «злато и бу-

1) Сократ сохранил эту верность, Платон — нет.

лат», вот две формы захвата власти, две формы похоти господства:

Всё мое, сказало злато;
Всё мое, сказал булат.

Богатство через власть или власть через богатство, — но всегда власть в конце концов. Материализм со своей психологией «интересов» ничего в этом не понимает. Скупой рыцарь говорит: «мне все подвластно, я же ничему; я знаю власть мою, с меня довольно сего сознания... И музы дань свою мне принесут, и вольный гений мне поработится, и добродетель и смиренный труд». Совершенно то же самое и с гораздо бóльшим правом и основанием мог бы сказать современный вождь любого тоталитарного государства. При этом богатство через власть гораздо надежнее, нежели власть через богатство; последнее всегда может быть отнято властью.

Несмотря на упоение властью, скупой рыцарь однако несчастлив, так же несчастлив, как и настоящий властитель и царь Борис Годунов: «Достиг я высшей власти, шестой уж год я царствую спокойно, но счастья нет моей измученной душе...» Почему же счастья нет, спокойствия нет? А потому, что «жалок тот, в ком совесть не чиста», потому, что «мальчики кровавые в глазах», потому, что власть соединена с преступлением и существует «когтистый зверь, скребущий сердце — совесть: нежданный гость, докучный посетитель...» Далеко не всякая власть оправдана и слишком часто она связана с преступлением («я свистну, и ко мне послушно, робко вползет окрававленное злодейство, и руку будет мне лизать, и в очи смотреть, в них знак моей читая воли»).

Удивительно то, что это остается верным для самых различных носителей власти: для Иоанна Грозного, не лишённого величия, но и преступного безу-

мия; для Бориса Годунова, трезвого, умного и вовсе не жестокого. Даже лучшие наши монархи, как Екатерина Великая, Петр Великий, Александр «Благословенный», связаны с преступлением (с мужеубийством, сыноубийством, отцеубийством). Принятие преступления есть ахиллесова пята власти. Трудно решить, можно ли совершенно уничтожить в человеке совесть (например, при помощи материалистического миросозерцания, при помощи атеизма), но одно несомненно: невозможно устранить тревогу и страх тиранов, вечную угрозу свержения власти. Этот страх защищается устрашением, т. е. террором. Отсюда возрастающая бдительность и тревога власти, ибо безусловный рефлекс свободы неуничтожим. Таково трагическое противоречие власти; казалось бы давно найдено его разрешение в современном праве и государстве, но нет: оно стоит перед нами во всей своей силе и сейчас, и снова требует разрешения. Вот почему высшая свобода духа отвергает тот демонический элемент, присущий власти, который составляет ее вечное искушение и который был отвергнут Богочеловеком: необходимость преклониться пред духом зла. («Дам Тебе власть над всеми царствами мира, если падши поклонисься мне, ибо она принадлежит мне, и я кому хочу даю ее»). Вот почему тщетно возлагать надежду на сильную власть, как на единственное средство спасения: «не надейся на князи... в них бо нет спасения», но еще меньше можно надеяться на пугачевых, на самозванцев, узурпаторов, революционных тиранов, «вождей» всякого рода, еще меньше можно называть их «гениями». Здесь должно прозвучать суровое слово поэта: «гений и злодейство — две вещи несовместные!». Гений и вольность — две вещи нераздельные! Вольному гению нет места среди тиранов и рабов.



Вольный гений России, вольный гений Пушкина, который никому и никогда не покорялся: ни Александру, ни Николаю, ни Пугачеву, ни декабристам, ни якобинцам, ни «общественному мнению», ни социальному заказу, ни общей полезности. Лишь одному зову он покорен: «Божественному глаголу», лишь только он «до слуха чуткого коснется».

Но Пушкин изображает не только трагедию власти, но и трагедию свободы. Обе тесно связаны между собой. Свобода может переходить в произвол, в своеволие страстей, в разбойничью «вольницу», в народный бунт «бессмысленный и беспощадный» и, наконец, в тиранию. Тиранин отнимает всю свободу у всех и присваивает ее исключительно себе. Но такая «свобода» есть преступный произвол, уничтожающий подлинную свободу. «Ты для себя лишь хочешь воли», — говорит старый цыган тираническому Алеко. Тирания ревности делает его убийцей, и вот, что говорит ему истинная «вольность»:

Мы дики, нет у нас законов,
Мы не терзаем, не казним,
Не нужно крови нам и стонов;
Но жить с убийцей не хотим.

В истории народов и царей дело не решалось с такой мудрой простотой.

Трагедия власти состоит в том, что она пробуждает протест революционной свободы; трагедия революционной свободы состоит в том, что она пробуждает врожденный инстинкт власти в самих освободителях. Свержение власти превращается в присвоение власти, и при том наихудшей. Трагедия власти и свободы сводится к одной и той же теме тирании и ее свержения:

Питомцы ветренной Судьбы,
Тираны мира! трепещите,
А вы, мужайтесь и внемлите,
Восстаньте, падшие рабы!

Начало трагедии дано в оде «Вольность» (1817 г.). Она изображает легальную тиранию и ее свержение. Дальнейшее развитие трагедии дано в «Андре Шенье» (1825 г.), где появляется другая тирания, свергающая первую, тирания революционная. Но вечный протест вольности против неволи выражен здесь в таких словах, которые применимы ко всякой тирании, ибо выражают самое ее существо:

Увы! Куда ни брошу взор,
Везде бичи, везде железы,
Законов гибельный позор,
Неволи немощные слезы;
Везде неправедная Власть
• • • • •
Воссела — Рабства грозный Гений
и Славы роковая страсть.

Ко всякому тирану на земле, к бывшему и будущему одинаково, могут быть отнесены пушкинские слова пророческого гнева:

Читают на твоём челе
Печать проклятия народы,
Ты ужас мира, стыд природы,
Упрек ты Богу на земле.

Пушкин так же, как Толстой и Достоевский, понимал, что злая власть, тирания есть предел зла на земле, царство «Великого Инквизитора».

Первое трагическое столкновение власти и революционной свободы, первое восстание свободы в истории, совершается против патриархальной, легальной тирании.

Поразительно описание того, как возникает пред ним жуткая картина убийства императора Павла в этом жутком и призрачном городе:

Когда на мрачную Неву
Звезда полуночи сверкает

.

Глядит задумчивый певец
На грозно спящий средь тумана
Пустынный памятник тирана,
Забвенью брошенный дворец —
И слышит Клии страшный глас
За сими страшными стенами,
Калигулы последний час
Он видит живо пред очами.

Но вот, что удивительно: несмотря на все отвращение и ненависть к тирану, поэт с безошибочным моральным чутьем и свободой морального суждения видит всю отвратительность потаенного предательского царубийства:

Он видит — в лентах и звездах,
Вином и злобой упоенны
Идут убийцы потаенны,
На лицах дерзость, в сердце страх.
Молчит неверный часовой,
Опущен молча мост подъемный,
Врата отверсты в тьме ночной
Рукой предательства наемной...
О стыд! о ужас наших дней!
Как звери, вторглись янычары!
Падут бесславные удары...
Погиб увенчанный злодей.

Да, «злодей», но все же его убийство остается подпольным, предательским, зверским, бесславным — если вспомнить всё, увидеть всё, как было, то не радость ощущаешь, а «стыд и ужас». Иначе и не может чувствовать тот, кто при всей вольности своей был христианин, кто мог сказать, что «чувства добрые он лирой пробуждал». Но вот другая сцена царубийства встает в воображении поэта: казнь Людовика XVI. Этого доброго семьянина, бесхарактерного и тяжелого на подъем, уж никак нельзя назвать тираном и зло-

деем; трудно найти о нем более верное слово, чем то, которое здесь стоит:

О, мученик ошибок славных,
За предков в шуме бурь недавних
Сложивший царскую главу.

Вдумайтесь в эти слова и пред вами встанет другая тень другого «мученика ошибок», идущих по преемственности от предков: тень последнего русского императора, по своему характеру столь похожего на последнего предреволюционного французского короля. Но здесь отвращение к цареубийству становится у поэта еще более глубоким и обоснованным: это не простое отвращение к убийству или казни, это осуждение преступления и беззакония, которые совершил народ и избранные им тираны, «убийца с палачами»:

Восходит к смерти Людовик
В виду безмолвного потомства.
Главой развенчанной приник
К кровавой плахе вероломства.
Молчит закон — народ молчит,
Падет преступная секира...
И се — злодейская порфира
На галлах скованных лежит.

Таково гневное осуждение казни Людовика.

Вот, что значит настоящая свобода морального суждения, непризнающая никаких лозунгов толпы, никакой тирании революционного комплекса. Для революционной власти и ее вождей всякого короля и императора полагается считать «деспотом, пирующим в роскошном дворце».

Я не знаю более свободного ума в России, нежели Пушкин. Вот еще пример: в известном смысле он сочувствует декабристам, как борцам за свободу, после их осуждения он их жалеет и утешает, он пишет стихотворение «Во глубине сибирских руд...», но его пронзительный насмешливый ум, его безошибочное зрение

художника не могло не видеть всей бестолковщины этого первого интеллигентски-дворянского путча за «Константина и конституцию».

Пушкин не знал страха вообще. Он был достаточно благороден и смел, чтобы сказать Николаю: «был бы с ними», но и достаточно умен, чтобы понять, что из этого ничего не могло выйти. Обо всем этом Пушкин мог говорить с Николаем I и так говорить, что Николай назвал его «самым умным человеком в России».

Конфликт власти и свободы составляет центральную тему зрелого драматического творчества Пушкина. Трагедия свободы есть вечная судьба человечества и вечная тема великих трагиков и поэтов от Эсхила до Шекспира и от Шекспира до Гете, Шиллера²⁾ и нашего Пушкина.

Первым актом этой трагедии является патриархальная тирания легального самовластия. Вторым актом является свержение тирании во имя революционной свободы. Третьим актом будет революционный террор и возникновение революционной тирании. Четвертый акт: свержение революционной тирании и торжество правовой свободы.

Для изображения этого постоянно повторяющегося ритма Пушкин берет французскую революцию как символ, как прообраз. И, действительно, она осталась прообразом для философов, поэтов и политиков, осталась грозным символом и моральной проблемой. Не историю французской революции он изображает, конечно, а судьбу многих грядущих революций. С «Андреем Шенье» он отождествляет самого себя, обращаясь к той же самой богине свободы:

²⁾ «Скованный Прометей», «Юлий Цезарь», «Кориолан», «Эгмонт», «Вильгельм Тель», «Дон Карлос».

Открой мне благородный след
 Того возвышенного галла,
 Кому сама среди славных бед
 Ты гимны смелые внушала.

Патриархальная монархия есть детство народов. Власть «царя-батюшки» есть продолжение отцовской власти. Но неизбежно столкновение сыновней свободы с отцовским самовластием, если только отец не освобождает сына добровольно³). Конфликт власти и свободы, подчинения и восстания — неизбежен и в личной и в социальной жизни. Альберт восстает против злой воли отца («Скупой Рыцарь»). Но и любящая власть может переживаться как тирания. «Нет тирании сильнее, чем тирания родительской любви», — сказал Шиллер. Вот почему никакая патриархальная идиллия, никакой «просвещенный абсолютизм» (а действительно просвещенным он бывает весьма редко) не может уничтожить пробуждения свободы. Обычно она появляется в ореоле героизма и идеализма и содержит в себе благородный протест против преступлений и ошибок власти. Революция переживается как торжество, как радость освобождения. Это ее романтический, «жирондистский» момент. Так начинается второй акт исторической драмы:

Оковы падали. Закон,
 На вольность опершись, провозгласил равенство,
 И мы воскликнули: Блаженство!

Но это блаженство длится лишь один момент. Романтика и риторика революционной свободы сменяется отвратительной реальностью: священная свобода исчезает «в порывах буйной слепоты, в презренном бешенстве народа», скрывается в «кровавой пелене», в бунте «бессмысленном и беспощадном». Пушкин и

³) «Увижу ль наконец народ освобожденный и рабство, павшее по манию царя?»

Шиллер оба — поэты революционной свободы, одинаково изображают это «презренное бешенство» (см. «Песнь о колоколе» Шиллера). Что здесь появляется некая «бесовская одержимость», в этом не сомневались ни Достоевский, ни Толстой. И сколько раз еще она появлялась и будет появляться во всякого рода «освобождениях»!

Но бунт и хаос произвола проходят быстро, как стихийное бедствие. Начинается новое действие драмы, еще более мрачное и как бы безнадежное. «Слабые бунтовщики не могут вынести своей свободы и ищут пред кем преклониться» (Достоевский). Возникает «Совет народных комиссаров» и «Революционный трибунал» (термины французской революции): «Совет правителей бесславных, сих палачей самодержавных...»

Но эти «советы» мало с кем советуются. Не существует никакой диктатуры класса или партии, всякая диктатура в конце концов единолична. Всякая свобода, даже внутри правящей партии уничтожена:

Над трупом вольности безглавой
Палач уродливый возник —
Презренный, мрачный и кровавый,
Апостол гибели, усталому аиду
Перстом он жертвы назначал...

Жертвы — из собственной якобинской партии.

Здесь трагизм свободы достигает своего высшего напряжения: всякая «вольность» умерла, воля и сопротивление обезглавлены. Вот какими словами «вольный гений» нашего Пушкина выражает ужас и горе второй тирании.

О горе! О безумный сон!
Где вольность и закон? Над нами
Единый властвует топор.
Мы свергнули царей. Убийцу с палачами
Избрали мы в цари. О ужас! О позор!

Такова удивительная диалектика революции, таков ее повторяющийся ритм: революция уничтожает ту самую свободу, ради которой она возникла, и рождает тиранию, стремящуюся сохранить самое себя, т. е. снова «консерватизм» и реакцию, всего более боящуюся новой революции и нового восстания свободы. Нагромождение грехов и ошибок легальной власти отмщается нагромождением злодеяний незаконной тирании.

И все же идеал свободы не может быть уничтожен. Никогда «вольность» Пушкина не вступит на путь чистой реакции, на путь «Великого Инквизитора», на путь Победоносцева; никогда он не скажет злорадно: вот до чего доводит ваша свобода! Напротив, более, чем когда-либо, свобода остается для него священной, и он верит в ее конечную победу:

Но ты, священная свобода,
 Богиня чистая, нет — не виновна ты,
 В порывах буйной слепоты,
 В презренном бешенстве народа,
 Сокрылась ты от нас: целебный твой сосуд
 Завешен пеленой кровавой:

Но ты придешь опять со мщением и славой, —
 И вновь твои враги падут.

И верит поэт, что никто и никогда этой исконной стихии вольности укротить, закабалить и подавить до конца не сможет. Всякая тирания осуждена на падение и морально и природно. Да, это так, — подтвердит ученый, академик Павлов: рефлекс свободы есть безусловный рефлекс или неискоренимый инстинкт. Поэт имел основание верить в падение второго самодержавия, как он верил в падение первого:

И час придет... и он уж недалек:
 Падешь, тиран! Негодованье
 Воспрянет, наконец. Отечества рыданье
 Разбудит утомленный рок.

Однако, времена и сроки здесь неизвестны. Ритм истории не есть астрономический ритм и точные предсказания здесь невозможны: «историк не астроном и провидение не алгебра» (этот замечательный афоризм тоже принадлежит Пушкину). «Термидор» может длиться много лет, может длиться и столетия и кончиться вместе с гибелью государства. Рим никогда не восстановил республиканских свобод и погиб, когда империя потеряла свою правовую основу. В каком-то смысле Пушкин прав: «Свободой Рим возрос, а рабством погублен». Трагедия свободы как раз и заключается в этой неизвестности: а что если это конец? Победа абсолютного зла может казаться окончательной: тирания умеет сохранять себя; народы могут приспособиться и покориться. Отсюда рождается безнадежность и резиньяция и презрение к человеку:

Паситесь, мирные народы!
 Вас не пробудит чести клич,
 К чему стадам дары свободы:
 Их должно резать или стричь.

Однако это лишь проходящий момент, гений свободы не может «оставить надежду навсегда». Третье действие не есть последнее. Зло, как и болезнь, не обладает вечностью, оно кончается или смертью или выздоровлением и искуплением. Пока существует жизнь, существует и рефлекс свободы. «Чести клич» еще звучит в душе. Против второй тирании, основавшей и сковавшей могучий поток свободы, поэт призывает вторую революцию, более мощную и стихийную, чем первая:

Кто, волны, вас остановил,
 Кто оковал ваш бег могучий,
 Кто в пруд безмолвный и дремучий
 Поток мятежный обратил?

Вы, ветры, бури, взойте воды,
 Разружьте гибельный оплот —
 Где ты, гроза, символ свободы?
 Промчись поверх невольных вод.

Четвертое действие истории есть неизбежная ликвидация второй тирании и второго самовластия («сих палачей самодержавных»). Но как сделать, чтобы этот процесс не был вечным возвращением, вечной сменой революции и реакции? Ни то ни другое не дает истинной свободы. Подлинная свобода есть свобода творчества, но творчество требует известного покоя, порядка жизни. Перманентная революция так же неблагоприятна для творчества, как и тирания. Вот почему Пушкин выражает свой социальный идеал следующими словами:

«народов вольность и покой».

И они достижимы лишь там, «где крепко с вольностью святой законов мощных сочетанье». Иначе говоря, свобода обеспечивается и реализуется только в формах права и справедливости. Выражаясь современным юридическим языком, мы можем сказать, что мудрость Пушкина, пророческая мудрость состояла в том, что в свой «жестокий век» он утверждал ценность либерального правового государства, за которое человечество все еще принуждено бороться. Сам он называл себя «либералом». Всегда и всюду он был и навеки будет с теми, кто выбирает свободу, а не тоталитарное подчинение власти, хотя бы оно обеспечивало каждому «печной горшок», полный каши, который «поденщику, рабу нужды, забот — всего дороже». Но что такое «тоталитарная власть», что такое самовластие и кого можно назвать тираном? Простой и точный ответ гласит: того, кто свою власть и силу ставит выше права и закона⁴). Тираном может быть

⁴) Ленин совершенно верно определяет «диктатуру», как власть, опирающуюся не на закон, а на силу.

масса со своими вождями, сам народ в своем «презренном бешенстве» или его властители и цари:

И горе, горе племенам,

 Где иль народу иль царям
 Законом властвовать возможно!

Только свободное правовое государство оправдывает власть, дает ей право на существование (иначе она «от дьявола»). Пушкин говорит царям и властителям:

Склонитесь первые главой
 Под сень надежную закона
 И станут вечной стражей трона
 Народов вольность и покой.

Иначе власть будет непрестанно воздвигаться и свертаться. Самодержавие византийское и русское знает смену отцеубийств и сыноубийств. Некто назвал такой государственный строй «монархией, ограниченной цареубийством».

И днесь учитесь, о цари:
 Ни наказанья, ни награды,
 Ни кров темниц, ни алтари
 Не верные для вас ограды.

Но мудрость Пушкина идет глубже: закон, определяющий строй жизни в государстве, закон установленный законодательной властью и соблюдаемый властью, не есть тем самым абсолютный и вечный закон. Пока он не отменен, он должен соблюдаться в качестве «позитивного права», «позитивного закона» или декрета, но он подлежит оценке с точки зрения высшей правды и справедливости, которая может требовать его отмены или изменения. Например, крепостное право с высшей точки зрения есть бесправие, и закон, устанавливающий рабство, с точки зрения высшего закона правды и справедливости есть беззаконие.

Что же такое этот «высший закон», стоящий над правом, государством, народом и властью? С религиозной точки зрения это высший божественный закон правды и справедливости; с точки зрения философии права — это высшая идея естественного права или справедливого права. Она ставит перед правовым государством вечную задачу совершенствования, искания большей гармонии и справедливости. С поразительной краткостью и точностью Пушкин формулирует эту высшую правду:

Владыки!
 Стоите выше вы народа,
 Но вечный выше вас закон!

Никакой позитивный закон, никакой кодекс законов — не вечен; поэтому «вечный закон», стоящий над народами и властью может означать только вечную идею, вечную задачу справедливого права.

Пушкин принадлежал к тому типу людей, которые не желают ни управлять, ни быть управляемыми, свободны и от похоти господства, и от похоти лакейства. «Вольность» Пушкина есть наша «вольность», а наша «вольность» есть всемирная вольность. Поэт, как и романист, ставит трагические проблемы, но не решает их в смысле научного или философского решения. Не дело поэта создавать политические доктрины. Но интуицию высших принципов он имеет; «божественный глагол» он слышит и что свято и что презренно — он чувствует и передает свое чувство со стихийной силой, «глаголом жжет сердца людей». Поэтому о Пушкине должны помнить, думать и писать не одни только пушкинисты. Пушкинисты исследуют Пушкина исторически: его характер, его жизнь, его

среду, его поэтическое хозяйство. Все это бесконечно ценно, но все это смотрит в прошлое, тогда как сам Пушкин смотрит в будущее и даже в вечное. Если верно, что «поэты — по слову Платона — суть учителя мудрости», то пророческая мудрость есть высший дар поэта. Ею Пушкин обладал и ее ценил выше всего:

Поэт казнит, поэт венчает,
Злодеев громом вечных стрел
В потомстве дальнем поражает.

II

ВОЛЬНОСТЬ ПУШКИНА (Индивидуальная свобода)

Революционная свобода, политическая свобода, гражданская и правовая свобода не исчерпывают и не выражают подлинной сущности свободы, а являются лишь условием ее возможности, лишь путем ее достижения и защиты. Истинная глубина и высота свободы раскрывается лишь в конкретной жизни личности, в личности индивидуальной и в личности народной. Право и государство есть лишь организация такой свободы. Пушкин жизненно ощущал и творчески выразил всю многозначительность свободы, все ее ступени, понял ее глубину и ее высоту. Низшая, глубинная, иррациональная свобода переливается как своеволие страстей («страстей безумных и мятежных так упоителен язык») или, если заглянуть еще глубже, — как бессознательная, стихийная мощь души. Чтобы сразу понять, о какой свободе здесь идет речь, надо вспомнить следующие изумительные строки Пушкина:

Зачем крутится ветер в овраге,
Вздымает пыль и прах несет,
Когда корабль в недвижной влаге
Его дыханья жадно ждет?

Зачем от гор и мимо башен
Летит орел угрюм и страшен
На пень гнилой, спроси его.
Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона?

Затем, что ветру и орлу
 И сердцу девы нет закона!
 Гордись, таков и ты, поэт,
 И для тебя закона нет!

То, что изображено здесь, есть космическая, природная, животная стихия, непонятная и непокорная человеческому закону, опасная и иногда губительная, и все же прекрасная в своей таинственной мощи. Ее заметил и угадал в Пушкине Гершензон: приведя этот изумительный и недостаточно отмеченный стих, он говорит: «По беспредельной русской равнине, от полярного круга до теплых морей безудержно и бесцельно несется крутящийся вихрь и с ним безудержная русская душа. Эту русскую стихию знал уже Гоголь и изобразил в свободно и безудержно несущейся русской тройке... Куда и зачем — никто не знает. Ее хорошо знал Тютчев («поэт всемогущ, как стихия»). Ее постоянно изображал Достоевский, знал и носил в себе Лев Толстой. Пушкина нельзя понять вне этой безумной стихийности его души. Напрасно так много говорят о его «трезвости и гармоничности» — это противоречит его юности, его женитьбе, его гибели. Может ли трезвый рассудок сказать: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья...»? Карамзин сказал о Пушкине: «Талант действительно прекрасный, жаль, что нет мира в душе, а в голове ни малейшего благоразумия». «Пир во время чумы» есть отрицание всякой трезвости и спокойной гармоничности. Песнь председателя названа «вольной, буйной, вакхической песнью». То, что воспевается здесь, есть противоположность трезвости, т. е. опьянение, противоположность разумности, т. е. безумие. Тютчев понимал значение подобных песен: «О, страшных песен сих не пой про древний хаос, про родимый...».

И вот приходится признать, что без известного безумья и опьянения поэзия невозможна. Художник творит в некоем божественном умоисступлении, — говорит Платон. Поэзия творит «как во сне», бессознательно, как Пифия. Горячка рифм», «поэзии священный бред» свободен от всякого разумного веления. Однако на одном безумии нельзя построить поэзии и вообще искусства: нужен еще и ум. И он был у Пушкина и очень трезвый и проницательный, и если в жизни ему не хватало благоразумия, то в поэзии его была мудрость. Искусство не есть хаос, но есть космос, т. е. красота, и она создается из хаоса, из стихийной игры сил. Искусство имеет в себе эти два элемента: сознание и бессознательное, Аполлон и Дионис, гармония и диссонанс, священное безумие и святая мудрость, и только такая гармония ценна, которая разрешает диссонанс. «Красота спасет мир», — говорит Достоевский. Об умной красоте, несотворенной красоте говорят св. Серафим Саровский и о. Сергей Булгаков. И недаром и не всуе эпитет «божественно прекрасного» так часто применяется к высокому искусству. Чуткость к прекрасному дана русскому народу, об этом свидетельствует наша музыка, наша поэзия и прежде всего Пушкин. Но служение красоте, поклонение красоте, даже восприятие красоты есть свобода, освобождение духа и не терпит никакого насилия, никакого принуждения. Можно принудить к лести и притворству, к подхалимажу, но нельзя принудить к тому, чтобы нравилось то, что не нравится. Подлинное искусство есть всегда «вольное искусство».

Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы; но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу. Вот, в чем она состоит: свобода ценна на всех своих ступенях, от низшей до высшей. Не-

правда, что стихийность природных сил и страстей есть сама по себе зло. Напротив, она есть условие творчества, ибо космос творится из хаоса, и это одинаково верно для абсолютного Божественного творчества, как и для человеческих «искусств». Бог показывает Иову иррациональность таинственных, стихийных, Божественных энергий в ответ на его требование законной справедливости и рациональной понятности Провидения. И после этого Иов склоняется перед этой тайной: «Господь говорит Иову из вихря: где ты был, когда я основал землю? Скажи, если обладаешь ведением... Открывались ли для тебя врата смерти? ... Можешь ли ты связать узел плеяд и узлы Ориона разрешить?.. Можешь ли ты понять, зачем существует глупый страус, смелый конь и страшный неуязвимый бегемот?» (Книга Иова, гл. 38-41).

И в человеке живут эти природные, космические силы; бессознательная свобода произвола дарована мне Богом, тем самым Богом, который меня «из ничтожества воззвал, душу мне наполнил страстью, ум сомнением взволновал»... Такова иррациональная глубина свободы, обосновывающая ее низшую ступень, ступень стихийного произвола («малая свобода», по обозначению Августина). Но свобода уходит не только в глубину, но и в высоту. Под нею «бездна», но над нею «Дух Господень». Эту высшую ступень свободы («великая свобода», по Августину) Пушкин постиг через творчество. Подлинное искусство есть вольное искусство, гений — всегда «вольный гений». Но его вольность двоякая: она нуждается в низшей, стихийной, природной, космической свободе — и в высшей, духовной, мистической, Божественной свободе, в той свободе, о которой сказано: «Где Дух Господень — там свобода». В душе человека эта высшая свобода есть ответ на Божественный зов, призывающий его к творческому служению, к «священной жертве». Но

эта жертва, это служение — не есть рабство, не есть даже «иго закона», но напротив; добровольное призвание, которое есть свобода духа, та самая, о которой сказано: «к свободе призваны вы, братья!». Вольный гений воспринимает свое призвание, как служение красоте и правде, как служение поэтическое и пророческое; он слышит «Божественный глагол», он исполняет Божественную волю: «виждь и внемли!». И от нее получает высшую свободу духовного прозрения и постижения:

И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье...

И еще другая свобода ему дана: свобода пророческого слова, не боящегося ни царства ни священства, свобода «глаголом жечь сердца людей».

Такова высшая и низшая свобода. Между ними существуют градации, иногда взлет: от своеволия страстей к принятию высшей воли («Да будет воля Твоя»), от стихийных природных сил к творчеству культуры, к культу высших ценностей, священных для человека. Свободное творчество, а в сущности и вся жизнь человека, движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой («Из глубины воззвах к Тебе, Господи!» — Псалом Давида), между глубиной природных стихий и высотой Божественного духа. Природные силы, природные страсти и влечения, необходимы для творчества, даже для жизни, но вместе с тем их свободный произвол может «гибелью грозить». Творческая свобода есть преодоление хаоса, противоречия, случайности. Из противоборствующих природных сил создается гармония космоса. Таков принцип всякого творчества — художественного и морального. Оно есть переход от свободы произвола к свободе самообладания. Свобода означает

автономию, самоопределение, самостоятельность: «я сам решаю, действую, выбираю, оцениваю». Но чем же именно обладаю «я сам»? Ответ: всеми душевными и телесными энергиями. Достоевский постоянно говорит об этом самообладании. Задача русского человека — овладеть бессознательной, стихийной силой, которую он чувствует в своей душе, русской стихией. В этом состоит моральная задача, условие морали. Пушкин отлично это сознавал, его моральное суждение отличается редкой правдивостью и точностью. Он никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла, в нем есть глубокое чувство греха и раскаяния: «напрасно я стремлюсь к сионским высотам, грех гонится за мною по пятам», и далее: «с отвращением читая жизнь свою, я трепещу и проклиная...» Восхождение к высшей свободе совершается при помощи автономного, свободного морального суждения. Эта свобода морального суждения не нарушается у Пушкина никакими внешними воздействиями, никаким принуждением, никакой личной выгодой, никаким давлением общественного мнения, никаким социальным заказом.

III

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

1. Значение этой проблемы в жизни. Русские материалисты и Маркс

Значение антиномии¹⁾ свободы и необходимости является очевидным не только в философии, но и в жизни. Требование ее решения отнюдь не является философским педантизмом, ибо философское противоречие скрывает за собой жизненное, социально-психическое противоречие.

Исходить из идеи абсолютной свободы и прийти к абсолютному рабству не есть теперь только философское противоречие (каким оно было для Шигалева в «Бесах»). Мы встречаемся здесь с неким трагизмом в личной и социальной психической установке. Оно составляет самостоятельную проблему.

Русские материалисты, позитивисты и атеисты (в стиле Базарова) еще были порядочными людьми, добрыми «идеалистами» и горели любовью к человечеству. Это про них Вл. Соловьев сказал: «человек произошел от обезьяны, а потому будем любить че-

¹⁾ Антиномия — логическое противоречие, за которым скрывается реальная гармоническая система противоположностей. Антиномии решаются у Канта так, что тезис и антитезис, несмотря на кажущуюся несовместимость, оба остаются верными, но в разных смыслах. Они помогают открыть реальную систему бытия, как гармонию разных и противоположных смыслов и значений, ибо конкретная реальность не однозначна, но многосмыслена и многозначительна.

ловека!». Они не замечали в этом никакого противоречия. Но вот любовь к человечеству начала превращаться в ненависть к живым людям, требование универсальной гильотины у гуманного Белинского. Миросозерцание материализма и атеизма нисколько этому не препятствовало, ибо оно не знало никаких абсолютных мистических запретов. Великий Инквизитор Достоевского еще говорил о любви к людям, но из этой любви вытекало полное презрение к живой личности и грандиозно организованная инквизиция.

Наконец, Маркс окончательно бросил и возненавидел фразеологию гуманности и любви; он не говорит о морали и справедливости, оставаясь верным своему материализму и атеизму. Однако он этой верности не выдерживает и вступает на путь морализирующего имморализма. Это одна из самых отвратительных психических установок: Маркс непрерывно морализировал, изобличая и осуждая своих врагов, и вместе с тем сам интриговал, лгал и клеветал (дело с Бакуниным), проявляя последовательный имморализм.

Марксизм морализует в своем изобличении «эксплоатации», и вместе с тем имморален в своей социальной и политической практике. Моральный протест появляется, чтобы обосновать и оправдать ненависть, и затем снова исчезает, чтобы не мешать ей действовать.

Почему Маркс не углубил своего понятия «эксплоатации» и не осознал, что оно покоится на признании ценности личности, как самоцели?²⁾

А потому, что идея личности есть идея существенно-христианского происхождения и с нею связана этика любви. Все это было Марксу отвратительно и враждебно. Ему нужна была этика ненависти. Поло-

²⁾ См. «Философская нищета марксизма», примеч. № 28.

жительные ценности ему были не нужны и опасны: они могли привести к «святыням» и заставить преклониться. Ему необходима была отрицательная ценность для ненависти и отрицания, и он нашел ее в эксплуатации.

Отрицательное морализирование совсем не есть выражение любви, оно есть функция ненависти. Мефистофель был величайшим мастером в отыскании негативных ценностей, в безошибочном угадывании зла он видел свою высокую миссию, и в этом смысле был величайшим моралистом, не хуже любого пуританина.

Необычайная зоркость ко злу и стремление все свести к низким мотивам составляет сущность некоторых характеров. Метод сведения (редукции) к низшему одинаково характерен для Маркса и Фрейда, будет ли то сведением к «интересу», или к сексуальному влечению. (На это справедливо указал С. Л. Франк). Такой метод Шелер назвал «спекуляцией на понижение». Результатом этого метода является вовсе не «сублимация», о которой говорит Фрейд, а напротив профанация возвышенного, уничтожение чувства благоговения. Психоанализ Фрейда может обратиться в психическую болезнь эротомании (этим, конечно, не отрицаются его научные открытия). Материализм Маркса обращается у него в презрение к людям. Да и почему в самом деле благоговеть перед потомками обезьяны? Маркс одинаково ненавидел и презирал буржуазию, как и своих товарищей-социалистов (например, Бакунина, Лассаля и др.). Когда все вокруг него принижалось, он сам возвышался. В этом секрет «спекуляции на понижение».

Почему Маркс держался за свой материализм, атеизм, детерминизм и старался не заметить явной несовместимости такого мирозерцания с каким-либо морализированием, в частности с осуждением «эксплоатации»? А потому, что атеистический материа-

лизм дает полную свободу не стесняться в средствах, когда дело идет о захвате власти, о диктатуре над пролетариатом, которая необходима революционному «вождю». Атеистический материализм дает полную возможность стоять «по ту сторону добра и зла», а это большое преимущество для «профессионального революционера и политика».

Вот психологические причины, почему Маркс не мог осознать этического принципа, лежащего в основе понятия «эксплоатации», почему он не мог осознать знаменитой антиномии, не мог оценить значения антитезиса. Все это было отодвинуто в бессознательное и подавлено. Моральные суждения появились в сознании лишь для осуждения. Дальше их осознавать было не нужно и опасно. Положительные ценности, как, например, любовь, сотрудничество классов, солидарность, право, — были для него не нужны и даже вредны: они ослабляли классовую ненависть.

2. Постановка проблемы свободы и необходимости

Антиномия свободы и необходимости появляется в различных аспектах:

— «Бытие определяет сознание» — нет, «сознание определяет бытие».

— «Все есть природа, все есть материя» (из природной необходимости нельзя выскочить) — нет, «не есть все природа, не есть все материя, и возможен скачок из царства необходимости в царство свободы».

— «Все определяется причинной необходимостью» — нет, «не все определяется причинной необходимостью, существует еще свободная целесообразность».

— «Нельзя начать причинный ряд, ибо цепь причинности убегает назад в бесконечность» — нет, «мож-

но начать причинный ряд, ибо существует причинность через свободу».

Кант первый формулировал эту антиномию в своей «диалектике». Можно сказать, что без его диалектики свободы и необходимости Фихте, Шеллинг и Гегель были бы невозможны. Они во многом изменили и углубили его решение, но вся философия XIX и XX веков постоянно возвращалась к этой проблеме: каждый большой философ продолжал диалог с Кантом, даже и не будучи нисколько кантианцем. Это Кант ввел настоящую диалектику в новую философию, и он ввел ее своими антиномиями. Они стоят незыблемо, хотя решения даются иные и далеко отходящие от Канта. Третья антиномия Канта, антиномия свободы и необходимости присутствует при всяком философствовании, присутствует она даже и в системе марксизма.

Русская философия в период ее расцвета прошла через критическое исследование Канта, Фихте, Гегеля и неокантианцев, впитала в себя лучшие достижения античной диалектики, сохраненные в веках, и наметила такое решение антиномии, которое получило затем подтверждение в западной философии.

Нет возможности показать здесь все достижения науки и философии за сто лет со ссылками на ученых всех стран, пройти весь диалектический путь, приводящий к такому решению, которое стоит на уровне философской культуры, — однако мы считаем необходимым показать позитивный выход из противоречий, наметить итоги вековой работы мысли. Вот эти итоги.

Антиномия свободы и необходимости сама по себе не связана ни с какой определенной системой философии, ни с какой «метафизикой». Она присутствует при всех системах. Величие Канта состоит в том, что он наиболее остро ее поставил, доведя до

конца диалектику тезиса и антитезиса. Проблемы Канта бессмертны, но не его решения.

Настоящее решение антиномии должно быть свободно от всех «измов», одинаково от материализма, как и от субъективного идеализма. Оно не должно даже базироваться на кантовом противопоставлении «явления» и «вещи в себе».

Оно должно быть укорененным в самом бытии (онтологическим) и диалектическим, чтобы лежать в лучших традициях эллинской и русской философии. Ибо прежде всего у эллинов надо учиться диалектике (как указывает само это греческое слово), а затем уже у Канта, Фихте и Гегеля.

Тезис исходит из всеобщей причинной необходимости, охватывающей всю природу; она не допускает исключений, и человек не является исключением: он создан природой и принадлежит к царству природы. В этом смысле он не свободен: не существует свободы от причинных связей. Причинная обусловленность (детерминация) не допускает перерыва причинности. Такой перерыв был бы абсолютной случайностью, но свобода не есть «случайность». Напротив, она есть борьба со слепым случаем.

Свобода есть сознательно-целесообразное действие, а такое действие вовсе не есть случайность, произвол и неопределенность; напротив, оно строго обусловлено, только оно иначе обусловлено, чем движение в природе. Человек не может ускользнуть от природной детерминации, но он может стоять еще под властью другой детерминации, другой закономерности, составляющей другую степень бытия. Человек содержит в себе много ступеней бытия: он есть механическая природа (физико-химическое бытие), биологическая природа; но, может быть, он есть не только «природа», а еще нечто большее и высшее: цивилизация и культура?

Здесь открывается новая ступень, новая сфера бытия, сфера сознательно-целесообразного действия, кратко называемая сферой свободы. Она должна иметь свою собственную обусловленность, автономную, но ни в чем не нарушающую других низших детерминаций природной необходимости. Так могла бы быть решена антиномия.

Беда только в том, что сознательно свободная обусловленность по целям кажется несовместимой с причинной обусловленностью: она претендует начинать причинные ряды, она не признает пассивного подчинения природной необходимости, она хочет даже как бы властвовать над ней, одним словом она исключает суверенитет природы из своего царства свободы. Здесь узел антиномии и здесь же ключ к ее решению.

А что, если сознательная целесообразность не исключает причинности, но, напротив, включает ее в себя?

3. Решение антиномии свободы и необходимости

Что такое «свободное действие»? В чем его онтологическая сущность? Оно есть прежде всего:

- 1) цель, поставленная сознанием, затем:
- 2) отыскание и изобретение средств, могущих привести к цели, и наконец:
- 3) приведение в движение цепи средств, реализующих цель.

И вот, сразу ясно, что выбор средств с самого начала есть выбор причин, могущих произвести желательное следствие. Сознательное стремление к цели, есть не что иное, как цепь причин, производящих желательное следствие. Сознательная целесообразность не исключает причинной необходимости, но, напротив, предполагает ее и содержит в себе.

И вот, что особенно удивительно: причинная необходимость не только не противоречит свободной целесообразности, не только не уничтожает ее, но, напротив, является необходимым условием ее возможности. Человек только тогда может осуществлять свои цели при помощи ряда средств, если законы причинной необходимости остаются ненарушимыми, ибо ряд средств есть ряд причин.

Если бы законы механической причинности, законы тяжести иногда соблюдались, а иногда нарушались природой, человек не мог бы построить дома, ибо он внезапно свалился бы ему на голову. Если бы природа действовала свободно и произвольно, человек окончательно потерял бы свободу действия: он стал бы рабом случая, или же рабом населяющих природу и свободно действующих духов.

Результат ясен: свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован. «Индетерминизм» уничтожил бы свободу действия (парадоксальное следствие диалектики свободы!).

Попытка отстоять свободу действия при помощи какого-либо устранения, ограничения или ослабления причинной необходимости была явно несостоятельна. Напротив, чем более крепка и абсолютна та природная необходимость, которую удалось открыть и установить человеку, тем более обеспечена для него сфера целесообразного действия, сфера свободного творчества.

Свободная целесообразность предполагает и содержит в себе природную необходимость, но не наоборот. Природная необходимость индифферентна ко всяким целям и желаниям человека: она есть «равнодушная природа»; она может одинаково служить противоположным целям, убивать и спасать, и одинаково не служить никаким целям, действуя по отношению

к ним, как «слепой случай». Но свободная целесообразность не индифферентна по отношению к природной необходимости, она с нею непрерывно считается, ее взвешивает, ее познает: ведь она достигает своих целей при помощи причинных рядов, комбинируя эти ряды, строя из элементов природы, как из материала, новую форму бытия.

Статуя сохраняет в себе все свойства материи (мрамора или бронзы), пользуясь всеми законами физико-химического бытия, но она сама представляет собою новую высшую форму бытия, выводимую из материи. Дом сохраняет и содержит в себе кирпичи со всеми их физико-химическими свойствами, но кирпичи не содержат в себе дома, не определяют его архитектуры. Вот почему дом есть высшая новая ступень бытия, высшая форма, созданная из низшей материи. В свою очередь кирпич есть тоже форма, созданная из материи: из глины; он есть форма по отношению к глине, но он есть материал, материал, по отношению к зданию.

Так Аристотель изображал соотношение ступеней бытия при помощи противопоставления формы и материи. Бытие не однородно, оно представляет собою множество ступеней бытия, причем каждая высшая ступень бытия предполагает и содержит в себе низшую, но не наоборот; и это потому так, что каждая высшая ступень есть новая форма бытия, для которой предшествующая ступень служит «материей».

Свободная целесообразность представляет собою такую новую высшую ступень бытия, такую новую форму бытия, которая предполагает и содержит в себе низшую ступень природной необходимости, как свою материю. Антиномию свободы и необходимости нельзя решить, если себе представить две формы: сферу природы и сферу свободы, как стоящие рядом и борющиеся друг с другом за территорию. Свобода и

необходимость суть противоположности, но не взаимно исключающие друг друга, а такие, из которых одна есть включающая, а другая включаемая.

Это особое, очень тонкое, диалектическое противопоставление Аристотель выражает через соотношение формы и материи, а Гегель, принципиально следующий здесь за ним, через свое основное диалектическое понятие (в сущности непере译имое). Оно означает вот что: все закономерности низшей ступени бытия «поднимаются» на высшую ступень и сохраняются в ней, как материя сохраняется в новой форме; и вместе с тем эти низшие закономерности как бы растворяются в высших, теряют свое значение, остаются сами собой разумеющимися, «уничтожаются», вернее было бы сказать в своей новой форме преобразуются до неузнаваемости. Так мрамор преобразуется в одухотворенную красоту, физическая звуковая волна в симфонию; так, природная необходимость преобразуется в творческую свободу.

Это особое соотношение ступеней бытия пронизывает все бытие и создает особую иерархию бытия: биологическое бытие включает и содержит в себе физико-химическое, — но не наоборот: психическое бытие предполагает и в таком-то смысле включает биологическое (организм); наконец, духовное бытие свободной личности, познающей и действующей, предполагает и содержит в себе ее психику и ее телесный организм. Дух вовсе не индифферентен к телесной жизни, хотя функции телесной жизни индифферентны к духу. «Дух» — это вовсе не существо, которое так пугает материалистов, это не дух спиритов и спиритуалистов. Быть может, не существует бесплотного, свободно витающего духа — но бесспорно существует воплощенный дух или одухотворенная плоть. «Дух» означает особую ступень бытия, которая не может отрицаться никаким материализмом, эта сту-

пень имеет свою детерминацию, свою закономерность, выразимую в особых категориях, не встречающихся в природе и в науке о природе.

Бытие свободно действующей и познающей личности мы называем «духовным» бытием, чтобы отличить эту степень от низших, материальных ступеней бытия. Если материализму больше нравится назвать эту степень «духовной материей», то можно лишь указать на уродливость такого термина. Но дело не в термине, а в диалектической необходимости признать новую ступень, новую форму бытия, обладающую новыми категориями.

Итак, свободная целесообразность есть новая детерминация бытия, предполагающая и включающая в себя детерминацию причинной необходимости.

Быть может, «диалектическому материализму» понравится такое решение антиномии? Тем более, что любое «орудие производства», любая машина составляет иллюстрацию к нему: машина есть цепь средств, которыми осуществляется свободно поставленная цель, и вместе с тем машина есть чистейший образец механической причинности. И еще одно затруднение хорошо разрешается: «социализм есть и не есть наука». Теперь эта антиномия разрешается так: социализм не есть наука, а есть этика, поскольку он ставит себе цели и идеалы; но социализм есть наука, или становится «научным», поскольку он ищет средства для осуществления своих целей научным путем, т. е. при помощи изучения причинных связей и «железных законов» экономики (если только таковые существуют).

4. Основные категории свободы. Система ценностей

На первый взгляд кажется, что марксизм мог бы легко принять такое решение антиномии, не связанное притом ни с какой догматической метафизикой. Од-

нако, дело обстоит не так просто: поскольку диамат есть диалектика, он может и даже должен принять это решение, но поскольку он есть материализм, он не может его принять.

Чтобы это показать, мы должны раскрыть все смысловое содержание этой новой детерминации бытия, которую мы назвали кратко «свободной целесообразностью». Целесообразное действие прежде всего ставит себе цель, затем обдумывает и отыскивает средства. Цель есть то, чего не существует в настоящем, что предвидится и предвосхищается в будущем. Цель есть то, что реально не существует, но должно существовать. Где же существует эта «цель»? Она существует только в сознании, только в субъекте, она не существует в «объективной реальности». Обдумывание и изобретение средств существует тоже не иначе, как в сознании, в познающем субъекте. Только когда поставлена цель и найдены средства, когда выполнены эти два духовных акта субъекта, наступает третий акт реализации, который можно назвать «воплощением идеи», ее материализацией (идеальный проект дома воплощается в реальной материи).

Совершенно ясно, что здесь, в понимании реального действия, нельзя обойтись без противопоставления идеального и реального бытия, духовного и материального бытия. Здесь бытие сознания определяет материальное бытие, а не наоборот.

Таким образом, целесообразное действие предполагает «действующее лицо», субъекта действия, преобразующего и изменяющего объективную реальность. Категория субъекта, действующего лица, просто не существует, если допустить, что бытие определяет сознание, она не может существовать в последовательном материализме, который есть монистический детерминизм.

Итак, сознательная целесообразность требует категории личности и категории цели средств. Но этого мало: спрашивается, чем детерминирована цель? Выбор цели не есть нечто случайное, абсолютно неопределенное, хотя он и свободен. Но свобода имеет свою закономерность, отличную от закономерности природы. Существуют необходимые цели, но это другая необходимость, отличная от необходимости природы. Это есть необходимость должного, а не сущего³⁾; это необходимость обращения к свободе, ибо только к свободному субъекту может быть обращено долженствование: никто не говорит, что огонь «не должен» был сжигать дома, но всякий скажет, что поджигатель «не должен» был сжигать дома.

Свободная личность, действующая по целям, стоит под категорией должного. Но этим детерминация не закончилась: какие же цели определяются как должные? Те, которые признаются ценными. В основе каждой постановки цели, каждого действия и решения лежит (сознательно или бессознательно) суждение о ценности. Как и всякое суждение, оно может быть ошибочным и субъективным, но не может быть истинным и объективным, ибо существуют истинные и объективные ценности.

Никакая философия не может этого отрицать, ибо различные системы спорят лишь о том, что именно истинно ценно, а не о том, существует ли ценное, которое всегда предполагается. Наука есть объективная ценность, социальная организация есть объективная ценность, хозяйство и техника суть объективные ценности, личность есть объективная ценность, наконец жизнь есть объективная ценность (и притом сама жизнь есть сплошная — сознательная или бессознательная — оценка).

³⁾ Необходимость того, что не существует, но должно было бы существовать.

Многообразные действия, которые наполняют жизнь личности, не представляют собой бессистемного хаоса, но образуют некоторую систему (всегда несовершенную), некоторый «образ действия»; он определяется системой ценностей, которую данная личность признала и усвоила в жизни (это то, что она в конце концов любит и ценит).

Свободная личность, «действующее лицо» истории и личной биографии есть особая категория: это не только сознание цели и мышление средств (этим самым познание причин), это прежде всего познание системы ценностей и энергия воли, направленной на их осуществление. Без этого нет свободной личности. Личность есть высшее единство познающего, оценивающего и действующего субъекта.

Сама личность, индивидуальная и соборная, народ, нация (но отнюдь не класс) есть драгоценнейшее явление культуры.

И каждая нация и каждая культура имеет свою систему ценностей, которую она «культивирует», и свою высшую ценность и «святыню», которую она религиозно почитает.

IV

МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

1. Закон и Царствие Божие

Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.

Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «Царствия Божия». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «Приблизилось Царствие Божие» (Мр. 1 14.15. Мф. 3 2, 4 17.23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и абсолютно желанное, то, во что мы верим и на что надеемся: «да придет Царствие Твое». Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.

Новая система ценностей, Новый Завет, со всею силою противопоставляется старому. Вся нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...» Праведности книжников и фа-

рисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5 20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием закона (Тора): «закон и пророки до Иоанна — отныне Царствие Божие возвещается» (Лк. 16.16. Мф. 11 12. 13). Или, как говорит ап. Павел: «старое прошло, теперь все новое». Действительно, праведность «книжников и фарисеев», то есть еврейских ученых и учителей жизни именно и состояла в строжайшем и точнейшем исполнении буквы закона. Закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики а может быть и всей дохристианской этики вообще.

2. Закон и Благодать

То, что противопоставляется закону, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобноносимые»), приказ (императив), устрашение, а есть напротив облегчение, освобождение, приглашение на пир, радость и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства», оно есть радость даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», или благодать.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность закона и благодати установлена только ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируются, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна «закон дан через Моисея, благодать и истина произошли через Иисуса Христа» (Ин. 1.16,17).

Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царство Божие (Мф. 23,13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы ненужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божиим (Мф. 11. 11-13). Посему горе законникам, налагающим на людей бремена неудобноносимые! (Лк. 11. 16). Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иного соотношения «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних форм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где и когда и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противопоставляется первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме»..., а в духе и истине.

Философия ап. Павла с ее диалектическим противопоставлением Закона и Благодати есть только стремление раскрыть полноту этого открытия, этого «Откровения», воспринятого от Учителя.

3. Противоборство плоти и противоборство духа

Этика благодати противопоставляется этике закона. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» не сублимирует то есть не возводит вверх, не преобразует подсознания, не сублимирует потому, — что вызывает иррациональное противоборство подсознательных побуждений, то есть возбуждает бессознательное сопротивление человеческой воли. Весь

грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть ничто иное, как гениальная попытка обойти закон противоборства подсознательных побуждений. На языке ап. Павла: попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преобразования и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон иррационального противоборства, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное противоборство глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно, и хорошо известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов (побуждений) бросается в глаза, но невидимым остается сопротивление свободы произвола. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального противоборства (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7 14 и след.), очень легко показать, где лежит и как возможно это редко осознаваемое, но многозначительное явление.

Обычное, общераспространенное явление человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотью закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку») он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий закону ума и делающий его пленником закона греховного, находящегося-

ся в членах его (там же 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего я. Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное я — так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив это есть сила духовного противления, сила гордого произвола злой воли.

4. Свобода как корень сатанинского зла и свобода как богоподобие

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти», которую описал ап. Павел. Здесь нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу»; здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы лежит принцип автономного противоборства, принцип восстания: умом моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще! То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения, преклонения перед высшей святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «слабости греховной» — с бессмертной силой изваял Достоев-

ский. Это уже не люди, а «бесы», или люди, одержимые бесом, ибо все они могут сказать вслед за великим Инквизитором: мы не с Тобой, а с ним!¹⁾

В конкретной человеческой личности закон иррационального противоборства может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает обе эти стороны: с одной стороны, дьявольский дух противления: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! с другой стороны, чисто человеческие вожеления, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3,6).

Что закон, запрет, императив бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7 11).

1) Первый шаг автономного противоборства есть преступление (нарушение закона из чистого духа неподчинения, из духа противоречия).

Второй шаг противоборства есть отмена всякого закона, стоящего надо мною (чистый бунт, революция). Я — бог и нет ничего надо мною («будете, как боги»).

Третий шаг: тирания, диктатура — самочинное возведение своей преступной воли в закон для других, «Великий Инквизитор». Это предельное воплощение зла на земле — «князь мира сего». Все эти моменты диалектики разворачиваются в живых образах Раскольникова, Петра Верховенского и Ивана Карамазова, наконец — Великого Инквизитора. Ни о какой «греховной слабости» здесь, очевидно, не может быть и речи. Напротив, эта греховная сила, опирающаяся на высший источник силы, на свободу духа. Достаточно вспомнить фигуру Ставрогина, это воплощение мощи свободного произвола.

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму зла. Вот как описывается странная гибель Василия Буслаева, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — ломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул, и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?». Несколько раз Достоевский изображал эту сверхчеловеческую свободу абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы Боги», а потому «все позволено»; «вы Боги», а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога²).

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — действительно Боги и нам действительно все позволено. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да», или «нет», «да будет», или «да не будет». Изумительный дар свободы, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую³), именно он дает основание сказать: «вы Боги и сыны Всевышнего все»; в предельной сво-

2) Идею такого абсолютного «безначалия» (анархизма), признающую единственной ценностью и святыней свое собственное Я, при отрицании всех других ценностей и святынь, перед которыми должно преклоняться, Макс Штирнер выразил в систематической форме в своей книге «Der Einzige und Sein Eigentum» («Единственный и его собственность»).

3) «Не могут вынести своей свободы» (Вел. Инквизитор).

боде лежит богоподобие человека как на это с великой прозорливостью указал Декарт⁴).

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения.

В последней глубине, в иррациональной «бездне» первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действуют: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением», или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: я ничего не должен, я делаю, что хочу!

5. Божественный зов, обращенный к свободе

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...), с «любезным приглашением», или с любовным зовом. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а благодать. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы благо дать, надо благо взять. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только благодать Духа Святого может преобразить, сублимировать

⁴) «Метафизические размышления» IV.

свободу произвола и свободу творчества. «К свободе призваны вы, братья!» К свободе можно только призвать. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине и Истина сделает вас свободными». Такая свобода творит жизнь, животворит, и она невозможна без благодати, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть сотворчество, мы только «сороботники» у Бога и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином — «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы», свободно распоряжаемся, но лишь «талантами», полученными от Хозяина. При чем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда апостол говорит, что мы «призваны ко свободе» — это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров), ко всей полноте исторического творчества, к домостроительству таин Божиих» (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божия благодать: оно есть «домостроительство благодати Божией» (Еф. 3 2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: «Бог призывает благодатию своею! (Гал. 1 15) — этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который звучал для него с особою силою и на который он отозвался тоже со всей силой свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1 1), но ведь «призваны» наконец Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1 6 7) и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал бы этих божественных зовов, о которых гово-

рил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей — божеской и человеческой.

«Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где Дух Господень — там свобода». (2 Кор. 3 17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лицеприятие, а потому, если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозой. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противление гордости. Скорее может вызвать ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается, как некий образ, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и, вместе с тем, — вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного я⁵).

⁵) И это потому, что «подобное стремится к подобному» (Платон). Призыв благодати воспринимается, как «воспоминание» о чем-то родном, своем и забытом, об утраченной небесной родине.

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы», в предельную глубину сокровенного я, и оттуда преобразовать, сублимировать, обожествлять весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу, как материал.

Сублимация, «возвышение разумного существа над природой» имеет различные стороны и степени:

1. Подсознательное «либидо», сексуальность, с ее жаждой радости и блаженства»⁶⁾ преобразуется и сублимируется в божественный Эрос.

2. Гордость сверхсознательного богоподобного «я» преобразуется и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом.

3. Свобода произвола сублимируется в свободу творчества, в творческое служение⁷⁾, ибо всякое творчество есть жертвенное служение.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа» — означают у ап. Павла осуществленную сублимацию.

6. Этика благодати как этика свободы. Ее проблема в современной философии

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно однако показать, что центральная проблема этики благодати вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и

⁶⁾ «То что чернь называет блаженством». Платон.

⁷⁾ «Требует поэта (т. е. творца) к священной жертве Аполлона».

христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится: а именно, как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это конечно лишь перевод термина «благодать», перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи, и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей с другой. Ему близка идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, то есть сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Иначе обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема сублимации произвола (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений, ему

как бы не нужны; тогда как в мирозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение», — просто бы не существовало. У Гартмана, напротив, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой эмоциональной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли, и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они и не были бы большими философами), — но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации, или профанации Эроса, на путь творческого, или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение. Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя произвольно-бессознательные, удачные и неудачные сублимации; она ищет средств проникнуть в

подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

7. Две свободы: отрицательная и положительная Свобода в произволе и свобода в добре

Свобода есть прежде всего произвольность выбора, свобода воли. Это несублимированная свобода. Связанные с нею явления духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует однако и сублимированная свобода, то есть такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального долженствования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силою и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безоснованности и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об античной философии (включая Платона) и о томизме (учении Фомы Аквинского). Проблема свободы в силу этого здесь поставлена очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проб-

лема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, то есть совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал отрицательную и положительную свободу. Но только вторую он считает этически и теоретически ценной. Этически она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность причинную. И только такое положительное понимание свободы может по Канту решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. Отрицательная свобода этого не может, так как она была бы свободой от всякой закономерности; напротив решение Канта утверждает наличие двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности, а потому незаконной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права, и он принужден признать некоторую ценность отрицательной свободы, так как субъективное право защищает в известных пределах свободу произвола.

Во всей новой и новейшей философии отрицательная свобода имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии, приходит к требованию полного самоуничтоже-

ния свободы на высшей ступени добра: только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом».

Несмотря на прекрасный этический замысел Фихте, правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: свобода в добре уже не есть свобода. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола, то есть вторая свобода не есть первая; положительная свобода не есть отрицательная и это вполне верно. Но неверно, что положительная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал. Здесь основной закон: высшее понятие содержит низшее⁸⁾: произвол есть необходимый момент свободы, и он сохраняется в высшем понятии творческой свободы, свободы самоопределившей себя через признание принципа.

Произвол не может быть высшим определением свободы. Произвол есть лишь категориальный (и следовательно диалектический) момент в полном смысле истинной свободы. Но где искать этот принцип? Очевидно не в сфере природной необходимости, не в сфе-

⁸⁾ У Аристотеля этот закон выражен (несовершенно) в соотношении формы и материи; у Гегеля понятие «снятия» показывает его диалектику. В современной философии Николай Гартман дает наиболее отчетливую его формулировку.

ре причинных рядов. Здесь ничего нельзя изменить произвольно, здесь нет свободы выбора. Иначе обстоит дело в идеальной сфере ценностей: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь идеальное долженствование. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не определена этически должным; здесь и только здесь сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает однако законное возражение: как? воля именно определена этически должным! Если она свободна по отношению к причинным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля определена и не определена должным. Современная этика устанавливает здесь вторую антиномию свободы, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь первую антиномию свободы и необходимости. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии, нового логического противоречия: «воля определена (детерминирована) и не определена (не детерминирована) должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантовское решение: воля должна, но не принуждена подчиниться должному; иначе говоря, в порядке дол-

женствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушить — есть лишь печальный факт действительности, факт недолжный. Такое решение сводит антиномию к столкновению сущего и должного. Но антиномия долженствования имеет в виду совсем другое: она раскрывает противоречие в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований.

В самом деле, то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может свободно его нарушить — здесь понимается как ценность, как должное. Свобода произвола есть ценность и она должна существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги, возможности доброй воли. Автомат добра, всецело теологически определенный Божеством, не имеет этической ценности; только свободная воля могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем, оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная им вполне. В религиозной формулировке это противоречие можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом — Бог не хочет, чтобы человек был его рабом.

Эти два положения взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы. При таком понимании мы получаем вторую антиномию свободы, как антиномию должного, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы отрицательной со свободой положительной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа — с одной стороны; и суверенитет я, суверенитет свободной личности, — с другой стороны.

Но как же мыслимо, как возможно решение этого противоречия. Этика формулирует его следующим образом: позитивная свобода (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением) содержит в себе не одну, а два определяющих начала: автономию лица и автономию принципа; между ними не антиномическое отношение, а отношение восполнения. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего реально определять, детерминировать, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать добро злом и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою порядок ценностей, который ей дан, и в котором она ничего изменить не может. Интуиция «сердца» («орган» для восприятия ценностей)

открывает и усматривает ценности, как они даны в идеальном мире.

Автономия лица нуждается в автономии принципа и наоборот. Реальная обусловленность нуждается в идеальной обусловленности и идеальная обусловленность нуждается в реальной... Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца», в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, то есть не будет в конце концов сознательно свободным выбором и решением. Идеальная обусловленность, детерминация должного будет в свою очередь бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая реализует. Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения реальной обусловленности и идеальной обусловленности решается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она обусловлена идеально, но не обусловлена реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в нем утверждается ценность реальной детерминации, исходящей из свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать, как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться. «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку здесь разумеется идеальная детерминация, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае, как голос осуждения).

«Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно реально детерминировать волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра.

Ценности ненарушимы в своем идеальном бытии; и ценности весьма нарушимы в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование, как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу, как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось, как недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только предложение — свободно избрать ценность.

Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства. Недостаток кантианского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отождествляемо с формой закона, с долгом, с императивом. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно.

8. Свобода воли и творческий произвол

В творчестве получается совершенно особая оценка свободы воли: и творчество всегда есть нечто произвольное, как в установлении целей, так и в отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности

для отыскания средств, незаменимые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело обусловлены причинно и телеологически — творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть «искусство сочетания», игра возможностями и альтернативами; отсюда ценность кризиса и произвола в творчестве. И она существует рядом с противоположной ценностью чистого медиумизма, пифизма, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз») и сублимированный произвол. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, то есть «поэтической» сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй», но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

Свобода произвола, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между да и нет, между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными да, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств, — одним словом, между различными творческими возможностями.

9. Сублимация свободы, как разрешение ее антиномизма

Переход от первой ступени свободы ко второй есть сублимация свободы. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации, поднятию вверх. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена, как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция Кантианской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чистое восстание произвола — значит решить антиномию долженствования, показать совместимость автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения — благодать. В этом понятии выражено то, что обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую природу, которая не нарушает, а сохраняет в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности. Антиномия долженствования здесь решается посредством сублимации произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде: иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, какой смысл имели бы слова: «истина сделает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. Самовластный произвол не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей и может идти против нее; но царство ценностей, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола, по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей и след. сама есть этическая ценность⁹⁾). Личность как самоцель может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но царство целей не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала: на самом деле антитезис содержит в себе тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и необходимости у Канта и Фихте: свобода и причинность совместимы, потому что свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности¹⁰⁾).

10. Христианское решение проблемы свободы

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте. Христианское решение конечно возвышается над тезисом и антитезисом, но так,

⁹⁾ Всякий ущерб, нанесенный низшей свободе, делает невозможным достижение высшей свободы, делает невозможной сублимацию. Вместо сублимации получается «падение» в рабство, великая инквизиция, против которой всякий бунт является справедливым.

¹⁰⁾ Решение подробно рассмотрено в книге Б. Вышеславцева «Этика Фихте».

что тезис личной свободы не терпит никакого ущерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова: «да будет воля Твоя» — в защиту смиренного «послушания», как отказа от свободы, как отнятие свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь на лицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет». Ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на призыв божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух волей, а не одной воли¹¹⁾; и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

С нашей точки зрения антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как друзья и сыны (и в этом смысле не хочет простого повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда

¹¹⁾ За это положение боролся Максим Исповедник.

сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит призыв. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

11. Истинный смысл сублимации

Сублимация есть возведение низшего к высшему; чтобы понять это возведение, нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Сублимация предполагает некоторый категориальный, иерархический закон, который был замечен Аристотелем и формулирован, как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит материей для высшей, которая является ее формой. Форма есть нечто высшее и новое (например, статуя), и однако она предполагает низшее, как условие возможности, как материал (например, мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преобразуется в высшую «форму» красоты. Высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая высшая категория, в которой низшая — в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное «поднята» на высшую ступень. Иначе говоря, сублимирована, преображена, преосуществлена. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механизма и химизма, например, сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целесообразном и свободном творчестве¹²⁾. Отсюда

¹²⁾ На этом покоится решение знаменитой антиномии свободы и необходимости. См. Б. Вышеславцев. Этика Фихте, Москва. 1914 г., стр. 267-395.

возникает соблазн признать, что организм есть только усложненный механизм, что свобода есть только комбинация причин.

Сказать, что статуя есть только сублимированный мрамор; любовь и религия — только сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — только сублимированное хозяйство (марксизм) — значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно не только! Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно новой, ранее не бывшей, ступени бытия. Этот творческий момент сублимации замечательно выражен у Платона в его понятии Эроса. Его Эрос возводит сублимацию к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос, как либидо, как плотское стремление, есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос, как поэзия (творчество), есть рождение «детей Гомера и Гезиода» и «царственное искусство», политика, созидающая государство. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень, — новая категория жизни. Эрос не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень: 3) философию, созерцание идей, и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своем «Государстве» Политии). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория по сравнению с экономикой и политикой. Последнее ее восхождение есть экстаз, или транс в Абсолютное. Здесь он встречает нечто совсем новое, ни с чем низшим несоизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей

сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, ибо это его функция только на первой ступени.

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть стремление, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия». Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за пределы, всегда трансцендирует. Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание в пещере. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в транс». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей (обитатели мнози), когда встречает наконец полный простор, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение сексуальности, как это делает Платон?

Трансцендирующая природа стремления дает ясный исчерпывающий ответ. «Либи́до» есть стремление и, следовательно, транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «ауто-эротизма», начало всякого самоутверждения, всякого искания полноты и бесконечности¹³⁾. Но это лишь

¹³⁾ Бесконечность в смене поколений, полнота в андрогинном соединении, самоотвержение в родительской и супружеской любви — вот ценности первой ступени Эроса, открытые Платоном.

первая ступень стремления. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» выходит за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней, как профанацию любви. Но далее, истинная любовь выходит за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

«На звезды глядишь ты, звезда моя светлая»...
(«Платон», — Вл. Соловьев).

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает творцом и, следовательно, поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности.

Иерархически низшее стремление может входить, как составной момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преобразуется и облагороживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен у Платона в диалоге «Пир». И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот, невозможно отрицать, что в этом целостном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преобразены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще

вино, и вместе с тем будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что он есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!

V

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ

1. Александр I и Л. Толстой

Власть есть нечто наиболее проблематичное и загадочное. Она загадочна в своей сущности, в своей социальной и психологической природе и проблематична в своей ценности. Власть есть то, что наиболее притягивает и отталкивает людей, то, что они обожают и вместе с тем ненавидят — эти «бунтовщики, ищущие пред кем преклониться». Во власти есть нечто божественное и нечто демоническое.

Есть мистика власти и это жуткая мистика двуликого демона. Вот почему властители двуличны:

Таков и был сей властелин
К противочувствию привычен
В душе и в жизни арлекин...

И это сказано о «благословенном» Александре, сказано тонко и пронизательно и верно для русско-византийского характера царей; но сказано не до конца справедливо: Александр носил в своей душе живую трагедию власти, живую антиномию власти, ее утверждение и отрицание, он знал, что власть связана с тираноубийством и тиранией, с освобождением и закрепощением, и он никогда не мог до конца привыкнуть к этому «противочувствию». Как он решил антиномию власти, антиномию добра и зла, в ней заключенного? (Тот же самый трагизм, какой Пушкин

вложил в сердце Бориса Годунова). Трагизм есть «безвыходность положения», апория, и он все же нашел выход в своем великом уходе, напоминающем великий уход Будды. Есть какая-то индийская черта в этом отречении и отрешении от власти, могущества, блеска, величия. И она повторяется в судьбе Л. Толстого с его маленьким уходом, который был бы комичен, если бы не окончился смертью.

В отречении от власти Александра и в отрицании власти у Толстого есть однако не только индийский элемент отрешения и непротивления, но и чисто христианский элемент подлинного анархизма, который проходит через всю Библию от помазания царей до Апокалипсиса и звучит всего явственнее в словах Христа: Цари земли царствуют и владыки господствуют, между вами да не будет так! Вот эти слова услышал и исполнил Александр. И в ту минуту, когда он стал Федором Кузьмичем и не побоялся плетей, он не менее, а более, пожалуй, был христианином, нежели в момент миропомазания или победы над Наполеоном. Русские монархисты, считающие, что христианский взгляд на власть и царство всецело выражается в помазании царей, забывают обыкновенно о древнем обычае московских царей, принимать схиму перед смертью, т. е. отречься от власти во имя Христово. Но отречься можно во имя Христово только от низшего, а не от высшего, только от преходящего, а не от вечного. Таким образом власть признавалась низшим преходящим началом: «между вами да не будет так». Если этот обычай ухода и отречения от мира и власти откладывался до последнего момента и так сказать не брался всерьез, оставаясь предсмертным символическим обрядом, то Александр, напротив, осуществил его во всей полноте и во всей глубине его смысла; а смысл этот состоит в утверждении принципиальной греховности власти.

2. Греховность власти в Библии

Через всю библию от первой книги Царств до Апокалипсиса проходит идея греховности власти. Самуил знает, что «поставить царя» — значит «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10, 19). Он знает, что народ совершает «великое зло, прося себе царя», и, как это ни удивительно, сам народ вынужден это признать (там же 12, 17-19). Самуил предупреждает народ, что власть означает тиранию, и, наконец, произносит следующее пророчество: «и сами вы будете ему рабами и возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали себе, но не услышит вас Господь тогда» (там же 8, 7-18). Вся история есть бесконечное подтверждение этого пророчества. Таков древне-еврейский взгляд на власть. Мы его находим у пророков, для которых высшее зло на земле всегда воплощается в великих тираниях (Навуходоносор).

Евангелие развивает эту мысль полнее и глубже: в ответ на просьбу о предоставлении власти и первенства Христос говорит своим ученикам: «Цари и правители народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими, — так называемые благодетели народов, — между вами да не будет так, но кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою и кто хочет быть первым между вами — да будет всем рабом» (Мф. 20, 25-28; Лк. 22, 24-27; Марк 10, 42-45).

Эти слова с поразительной настойчивостью и точностью воспроизводятся во всех трех синоптических Евангелиях и в частности с большой подробностью у Марка, столь скупого на слова, а в четвертом Евангелии их смысл воплощается в символическом деянии омовения ног¹).

1) Здесь нами дан синтетический перевод всех трех текстов вместе.

Быть может, здесь уместно говорить о «Царском служении Христа»? Да, но оно есть служение не в формах власти. Это не то служение, о котором было сказано, что «монарх есть первый слуга государства». Путь христианского служения противоположен земному величию и власти, ибо слуга противоположен господину и рабство противоположно властвованию. Христос отверг государственную власть, дважды ему предложена, в пустыне и в Иерусалиме, как искушение от дьявола. За это и был в сущности предан Иудею и отвергнут первосвященниками и покинут народом: он не был властвующим мессией и не сошел со креста.

Во власти есть нечто демоническое, она в существе своем «от дьявола»: «и сказал ему дьявол: тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее». Условие получения власти — поклонение дьяволу (Лк. 4, 5-8; Мф. 4, 8-9). Это, пожалуй, самое сильное, что когда-либо было сказано против принципа власти, против этатизма, порою даже кажется, не слишком ли сильно. Но Апокалипсис подтверждает и усиливает: демонизм власти будет возрастать в истории, «зверю» и Антихристу будет дана великая власть над всеми народами земли и он получит ее из рук дракона (дьявола) как раз в силу выполнения условия власти: вся земля поклонится дьяволу (Ап. 12)²).

Пожалуй, нет книги, более беспощадной к царям и властителям, нежели Апокалипсис, выбрасывающий хищным птицам «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников», чтобы приготовить путь второму пришествию Логоса (Ап. 19, 11-12).

2) Поэтому нельзя объяснить слова дьявола в пустыне, как преувеличение и ложь.

3. Божественность власти

Такая тема анархизма проходит через всю Библию, как она проходит и через всю историю и мысль человечества. Однако утверждать отсюда «христианский анархизм» было бы преждевременным. Существует наивный анархизм, который игнорирует антиномию власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная ценность, она «от дьявола» — и она же «от Бога». «Несть власти, аще не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящиеся власти противятся Божьему установлению» (К Римл. 13). Кто не цитировал этой замечательной главы Ап. Павла? История попеременно то восхищалась, то возмущалась ее словами. Порою они вызывают изумление и, кажется, не слишком ли сильно это сказано — совершенно так же, как слишком сильным казалось утверждение, что вся власть принадлежит дьяволу. Но Библия все свои темы утверждает с предельною силою.

«Несть власти аще не от Бога» — это совсем не измышление Павла, как утверждали иногда те, кого это возмущало. Нет, под каждый тезис Апостола и первого философа христианства можно поставить изречение Христа. «Не имел бы власти надо мною, если бы не было дано тебе свыше», — так Он говорит Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Богови», — говорит Он, предписывая исполнение законных требований власти, и напоминая, что Он пришел не нарушить закон, а восполнить. Во всей Библии, в истории, в человеческой мысли с неменьшею силою звучит тема ценности, святости и божественности власти, тема, противоположная анархизму³). Власть есть действительное «благодеяние» для народов, существуют такие

³) Ап. Петр высказывается о власти совершенно так же, как и Павел (1 Петр, 2, 13-18), хотя на него ссылаются реже.

цари, как Давид и Соломон. Ветхозаветная и Новозаветная Церковь дает помазание на царство. Существуют цари и князья благочестивые, благоверные и даже святые, которые крестили народы. И в будущем власть может совершить великие дела. Апокалипсис предвидит «тысячелетнее царство святых», которые будут царствовать со Христом.

Но самое главное и самое сильное, что, повидимому, указывает на божественность власти — это то, что в библии Бог всегда называется Царем небесным и земным, «всевластителем» (пантократором), и Христос называется Царем, которому «дана всякая власть на небе и земле», и преображение и обожение мира всегда обозначается, как Царство Божие. Оно и есть центральный символ Ветхого и Нового завета.

4. Антиномия власти

Такова изумительная антиномия власти: власть от Бога, и власть от дьявола. Упрекнем ли мы христианство и Библию в том, что они заключают в себе «глубочайшее внутреннее противоречие»? Но ведь мир и человек и все бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий: мир конечен и бесконечен, прекрасен — и «весь во зле лежит», человек смертен и бессмертен, он «царь и раб, червь и Бог». Противоречия действительно глубочайшие, а потому их видит только тот, кто способен заглянуть в таинственную глубину бытия. Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Смысл христианства, смысл великой религии, состоит в том, что она переживает и разрешает глубочайшие противоречия, глубочайшие трагизмы бытия. Наличие «глубочайшего внутреннего противоречия», установление антино-

мии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей.

Все высшие начала истинной религии антиномичны: таково Богочеловечество, брак и девство, провидение и свобода. Конечно, религия обещает их разрешение, но не тотчас и не здесь, а только «в конце концов», т. е. в Боге. Существуют антиномии как будто и совсем неразрешимые для человека (в этом духе Бог отвечает Иову после увещания друзей) — это ничего не говорит против их подлинности, скорее наоборот. Но существуют и такие, разрешение которых мы «отчасти видим в зеркале и в гадании», угадываем, в каком направлении оно возможно. К числу таких как раз принадлежит антиномия власти. Нам кажется, что ее решение наиболее дано, или точнее, наиболее ясно задано в христианской философии истории и эсхатологии.

5. Ошибочные решения антиномии власти

Однако, прежде всего решение этой антиномии не нужно представлять себе слишком легким. Легкое решение будет ложным. Таково прежде всего решение Оригена, которое он дает в своем толковании на текст «несть власти, аще не от Бога»: власти от Бога, поскольку они соблюдают божественные законы, они становятся дьявольскими, поскольку нарушают эти законы. Всякая власть дана от Бога так же, как даны руки, ноги, язык — и они даны на доброе употребление, но их можно употребить и во зло, сделать орудием зла, орудием дьявола (Ориген, Migne. Т. 14, стр. 11226-1227). Смысл решения в том, что власть здесь делается нейтральным орудием, или органом, который одинаково может служить добру и злу.

Власть может быть всецело в руках дьявола, и та же самая власть всецело перейти в руку Божию.

Но если власть есть нейтральное орудие, то никакой антиномии власти не существует, она просто иллюзорна: не существует антиномии руки или антиномии языка, основанной на том, что они одинаково могут служить добру и злу. Вот почему это решение не понимает глубины антиномии. Антиномия существует только тогда, если власть не является нейтральным орудием, если она содержит в себе некоторое принципиальное зло. И это в самом деле так: ведь символ власти — меч («начальник носит меч не напрасно»), и Христос говорит: вложи меч твой в ножны, взявший меч от меча погибнет. Этими словами установлено внутреннее противоречие меча, этому орудию нет места в Царствии Божием — однако Царство опирается на меч. Если всякая власть есть принуждение, то ясно, что принуждению нет места в Царстве Божием; и однако всякое «Царство» есть власть и, следовательно, принуждение.

Второе решение напрашивается здесь и тоже решение иллюзорное. Оно построено на смешении смыслов слова «власть». Власть Бога, власть Христа совсем не есть обычная власть царей; и Царство Божие совсем не есть земное государство. Это принципиальное различие с величайшею силою выступает, когда Христос стоит перед Пилатом: Он — Царь, но совсем в особом смысле — Царство Его не от мира сего, у Него нет слугителей, защитников, войска, Его Царство есть Царство Истины. Его власть совсем не похожа на власть Пилата, Его власть есть власть Истины (Ин. 18, 36-37-38). Когда Пилат это услышал, он понял, что видит перед собою учителя истины, а вовсе не претендента на власть.

Однако, на самом деле антиномия не иллюзорна, и она выступает со всею силою именно тогда, когда

совсем устраняется второй, переносный, символический смысл власти, и когда мы остаемся при первом, точном и узком смысле власти. Поэтому прежде всего необходимо устранить из антиномии предельное и потустороннее, выходящее за пределы права, мета-юридическое понятие «Царства Божия» и власти Богочеловека. «Царство Божие» ни в каком случае не может подкреплять тезис власти и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию. Власть мира сего — антиномична и раскалывается на тезис и анти-тезис, на утверждение и отрицание; Царство Божие — не антиномично, но, напротив, решает антиномию, и мы хотим видеть, как именно оно ее решает.

Мы допустили бы великую ошибку, введя в доказательство тезиса власти такую власть, как власть Истины и «Царство Божие». Это есть выход на пределы вопроса: вопрос шел о князе мира сего, о власти Пилата («власть имею распять тебя и власть имею отпустить тебя»), о власти начальника, который «носит меч не напрасно», о власти в тесном и буквальном смысле. Такая и только такая власть существенно антиномична, ибо сам Логос ее утверждает и отрицает, как было показано выше. Она «от дьявола», ибо распинает — и она «от Бога», ибо «дано тебе свыше»...

Ошибка эта необычайно инструктивна и влиятельна — она имела огромное влияние в истории и повторяется до наших дней. Святость власти, святость монархии пытаются доказывать тем, что Бог есть Царь и самодержец и абсолютный монарх. Такова была теория власти Иоанна Грозного. Вся она может быть выражена в пословице: «что Бог на небе, то царь на земле». Никакой антиномии власти Иоанн Грозный не видит и не подозревает, он совершенно игнорирует библейский, пророческий, христианский и апокалиптический антиэтатизм и анархизм. Он знает только тезис власти, и притом совершенно отождествляет

власть божественного и земного Царя: это одна и та же абсолютная власть миловать и карать, которая только передана из рук Божиих в руки царя, царь земной есть как бы земной наместник Бога. А потому земная тирания есть отражение небесной тирании. Такая теория, целиком антихристианская и антибиблейская, покоится на смешении «царства» в тесном смысле и «Царства» в переносном символическом смысле, на совершенном непонимании «Царства не от мира сего»⁴). Навсегда должны быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тем, что Бог называется небесным Царем. Скорее, наоборот, сияние этого Царства как бы сжигает всякую земную власть. Земное царство в библии рассматривается, как отпадение от Небесного Царя, измена Ему, — а восстановление Царства Божия на небеси и на земли рассматривается как упразднение земных властей; «Затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15, 22).

⁴) Это прекрасно показано в трех статьях Н. Н. Алексеева «Идея Земного града в Христианском вероучении», Христианство и идея монархии и «Русский народ и государство». См. «Путь» № 5, 6, 8. Алексеев справедливо указывает, что Л. Тихомиров и все русские теоретики абсолютной монархии воспроизводили теорию Иоанна Грозного, и что абсолютизм власти есть теория языческая, во всем противоположная древне-еврейскому и христианскому миросозерцанию, из которого могла родиться только борьба против абсолютизма. Для христианина, говорит проф. Н. Н. Алексеев, неизбежно возникает следующая дилемма: 1, или признать библейские, пророческие и апокалиптические воззрения на государство, и в таком случае признать, что христианство более совместимо с демократией, чем с монархией — или 2, придется вообще усумниться в обязательности ветхозаветного канона и той части новозаветных идей, которые непосредственно с ним связаны («Путь», № 5. Окт. — 1926 г., стр. 39). Никогда в русской философии не было сделано более отчетливой и смелой формулировки.

6. Решение антиномии власти

Только теперь мы имеем антиномию власти во всей чистоте; в земной власти, возникшей после грехопадения, есть нечто нравственно-недопустимое и вместе с тем нравственно-необходимое.

В моей главе о демократии в книге «Кризис индустриальной культуры» я даю подробный социально-психологический анализ власти, который не хочу здесь повторять. Он сводится к тому, что власть часто употребляется в переносном смысле, как, например, «власть идеи», «власть красоты»..., но подлинный феномен власти мы имеем только там, где имеется приказ и подчинение. Только это есть социальный феномен власти. При этом его особенность состоит в том, что приказ требует беспрекословного повиновения, независимо от согласия или несогласия повинующегося. Этот абсолютизм власти может быть абсолютно мал, и строго ограничен, может даже легко переноситься повинующемуся, но он всегда существует во всякой власти. Примером может являться власть полицейского, регулирующего движение в больших городах, или власть арбитра, регулирующего ход футбольного матча. Она тоже «беспрекословна» эта власть, хотя никем не переживается, как тяжесть.

Мы изложили с такой подробностью религиозную проблему власти от древних пророков до Апокалипсиса потому, что нигде антиномия власти не выражена с такой силой и глубиной, как в христианской религии. Поэтому отсюда, из этой постановки вопроса должно исходить философское решение этого удивительного противоречия, которое заключает в себе власть и которое составляло трагедию истории. Прежде всего нужно отметить то удивительное свойство, что величайшее зло необходимо принимает форму власти; тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти.

Отправляясь от этого удивительного заключения, мы должны решать антиномию. Как и во всех решениях глубоких противоречий дело решается тем, что власть берется в двух различных смыслах. Петражицкий когда-то нашел для этих двух смыслов власти удачные термины «служебной» и «господской» власти. Власть, которая «от Бога» и получает религиозно-моральное оправдание есть власть служебная, она служит правде и справедливости. Ап. Павел после своего знаменитого текста сразу говорит, какая власть и в каком смысле может быть названа властью от Бога: только та, которая служит правде и справедливости, над которой стоят эти высшие божественные ценности. В этом смысле здесь сейчас же следует разъяснение, что начальник есть божий слуга и носит меч не напрасно, а именно для защиты добрых и для борьбы со злыми. Ясно, что здесь власть берется в смысле нормального правового государства, даже такого, каким был Рим со своим римским правом.

В каком другом смысле власть берется, когда о ней говорится здесь же в Евангелии, что она от дьявола? Такая власть должна быть названа господской (или «похотью господства» по выражению Августина) в силу того, что она никаким высшим началом, никому и ничему не служит, напротив всех заставляет служить себе. Такая власть и начальник, который служит такой власти, носят меч вовсе не для борьбы со злом, а, напротив, для совершения зла, для устрашения добрых, свободных и независимых, не желающих «падши преклониться» перед ними. И что значит это требование «падши преклониться»? Оно значит принятие из рук дьявола трех основных форм зла: человекоубийства, лжи и тирании; при этих средствах достижения власть действительно принадлежит ему и становится тоталитарной. Здесь дьявол не преувели-

чивает (как предполагали более наивные отцы церкви), ибо Христа он не мог обмануть.

Мы видим, какое необыкновенное богатство философского содержания развертывается из этих символов, и становится понятным, почему два оригинальнейших произведения русской философии представляют собою грандиозное толкование этого текста об «искушении властью». Я разумею «Великого Инквизитора» Достоевского и повесть об Антихристе Вл. Соловьева. Сейчас они приобретают совершенно реальный пророческий смысл. Только мистика зла и совершенство его организации оказываются еще гораздо страшнее в действительности. Тирания приобретает фантастические формы⁵).

7. Идеал безвластной организации и иерархия ценностей

Какой же смысл имеют слова Христа: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»? Они уничтожают искушения тирании при помощи напоминания о служебной воле власти — служить божественному началу правды и справедливости. Только при этих условиях власть получает свою задачу «свыше», как она была дана даже Пилату, пока он защищал право и справедливость: «Никакой вины не нахожу в праведнике сем»..., и он защитил бы ее до конца, если бы не пал жертвой политического страха угрозы доноса в Рим («ты не друг Кесарю»). Меня всегда удивляла та аналогия Пилата, которая проводится в евангель-

⁵) Католическая церковь, являющаяся сейчас организованным борцом за свободу, не должна обижаться на Достоевского. Его «Инквизитор» совсем не против нее направлен: он имеет в виду создание новой антирелигии, направленной против Бога и против Христа («мы не с тобою, а с ним»).

ском повествовании. На ней основано множество христианских легенд о его дальнейшей судьбе и даже в символе веры не сказано «распятого Понтийским Пилатом», а сказано «распятого при Понтийском Пилате».

Быть может, на этом основано относительное уважение ап. Павла к римскому праву, римскому суду и римскому гражданству. Но никаким текстом не злоупотребляли более в истории, нежели этими словами «несть власти, аще не от Бога», причем не договаривали главы до конца, где говорится, в каком смысле и какая власть получает божественное освящение. А что всякая власть и при всех условиях «божественна», этого христиане не утверждали никогда и это прямо отрицается всем евангелием и всей библией, как нами было показано. Напротив, религия, лежащая в основе нашей христианской культуры, определенно утверждает идеал безвластной организации, как взаимного служения через восполнение даров, идеал общения через любовь и солидарность. Невозможно отрицать, что этот идеал свободного общения сыграл огромную роль при выработке современного либерального демократического государства и может дальше развиваться и осуществляться только на основах либерального правового государства.

С другой стороны христианство никогда не утверждало, что власть всегда «от диавола» и есть сама по себе абсолютное зло, никогда не утверждало немедленного утопического «анархизма». Его утверждали только сектанты, например, духоборы или Толстой, совершенно игнорируя организованную, этическую и правовую ценность власти. Вот пример рассудочного, не диалектического мышления, над которым смеялся Гегель. Здесь всякое противоречие решается так, что тезис вычеркивается, а антитезис сохраняется, или наоборот. Так Толстой просто вычеркивает из своего

евангелия тезис власти и утверждает антитезис безвластия и непротивления. Совершенно наоборот поступает теория абсолютной власти на небе и на земле Иоанна Грозного.

Христианское решение состоит в установлении иерархии ценностей: власть является ценной, когда служит правде и справедливости. Справедливость и право ценны, когда служат высшему общению любви и делают его возможным. При этих условиях власть получает освящение свыше. Напротив, власть действительно принадлежит дьяволу, если вся иерархия ценностей извращается: власть никому и ничему не служит кроме самой себе и при том служит всеми средствами зла, не признавая над собой ничего высшего.

Теперь ясно, почему высшее зло принимает форму власти. В этом не сомневался и дохристианский мир, считавший тиранию величайшим злом. Моральная теология средневековья ставила вопрос, при каких условиях тираноубийство допустимо. Весь вопрос, конечно, в том, кого следует считать тираном⁶⁾.

Теперь необходимо спросить себя: если высшее зло необходимо принимает форму власти, то почему высшее добро не соглашается принять форму власти? («Между вами да не будет так!»). Ответ заключается в этом анализе приказа и подчинения, который был нами дан: в подчинении всегда заключается замена

⁶⁾ Что Калигула или Нерон были подлинными тиранами, в этом трудно сомневаться. Юлия Цезаря невозможно назвать «тираном» в силу его необычайной одаренности и относительного благородства, но совершенно чудовищным представляется признание «тираном» Александра II, лучшего русского Царя-Освободителя. Огромной заслугой Алданова является восстановление этой исторической трагедии в его романе «Истоки». Истоки подлинной русской свободы были тогда в руках Александра II, а в руках его убийц, вообразивших себя «освободителями», истоки подлинной русской, а, может быть, и мировой тирании.

моей воли и свободы чужой волей и свободой, замена моего Я чужим я, повиновение «за страх, а не за совесть». Положение становится тяжелым, когда моя собственная совесть признает приказ неразумным или несправедливым. Это неизбежное несовершенство правового принуждения было замечено не только религией, но и рациональной философией права. Мною было подробно показано, как Фихте формулирует эту «антиномию права» (в моей главе о демократии в «Кризисе индустриальной культуры»). В сущности здесь утверждается то же самое, что и в религиозной антиномии: защита правовой свободы требует власти и принуждения, — и однако в принципе подлинная свобода отрицает всякое принуждение. Антиномия решается тем, что борьба с правонарушением есть нечто этически необходимое, с чего следует начать, но на чем нельзя остановиться: необходимо перейти к воспитанию самостоятельности личности, к воспитанию ее «самости». Здесь мы имеем древнейший прообраз отца, открытый в коллективно-бессознательном современной психологией. Принцип нормального воспитания проходит тот же путь в патриархальной семье, в патриархальной монархии и в развитии правового либерального государства: сначала власть отца с ее запретами и приказаниями, затем воспитание юноши к самостоятельности и к собственному усмотрению должного и не должного; и наконец уважение к авторитету отца и дружба с отцом у взрослого сына. То же повторяется в развитии от патриархального самодержавия к либеральной правовой демократии, когда народ и личность впервые могут сказать «я сам» и «мы сами». В «кризисе индустриальной культуры» я подробно показал, при помощи какой сложной и хрупкой правовой организации современная демократия сводит опасность произвольной власти, или «похоти господства» к абсолютному минимуму, так что власть

в этих границах получает полное и добровольное признание подданных, как служебная и организационная функция, облегчающая им жизнь. Достаточно вспомнить об английских полицейских, являющихся настоящими няньками населения. Тем не менее, власть всегда остается некоторым соблазном для человека и борьбу за власть мы можем наблюдать во всяком парламенте; но и она может быть превращена в отбор лучших и наиболее способных. Остатки «похоти господства», не лишённые иногда некоторого комизма, мы можем встретить даже и в правовой бюрократии и здесь не трудно заметить подхалимаж к высшему и капризный произвол к низшему и подчиненному.

В силу всех этих недостатков чисто властных отношений становится очевидной высшая ступень общения между людьми, которая возвышается над властью, правом и государством, но на фундаменте этих последних. Эта ступень высшего общения вовсе не есть утопия анархизма: она знакома каждому и встречается на каждом шагу, как духовное общение людей в сфере науки, искусства, религии, дружбы, любви. Именно эту ступень общения разумел Христос, когда говорил: вы уже не рабы Бога-Отца, но сыны и друзья. Ее же разумел Ап. Павел в своем учении о гармоническом общении, как восполнении даров, и о «познании всех тайн премудрости и ведения сердцами, соединенными в любви». Что здесь указывается «Путь истина и жизнь» для всего человечества, а не только для особого, отдельного общества в мире, называемого «церковью», представляется по духу христианства несомненным, хотя бы христианским церквам, как они образовались в истории, представлялась, ведущая и учительская, роль в этом направлении.

Таковы общие принципы, раскрывающие как религиозный, так и философский, этический и право-

вой смысл власти. Что эти принципы в общем совпадают, объясняется тем, что философия имеет пред собою христианскую культуру, образовавшуюся, как и всякая культура, прежде всего под религиозным влиянием.

VI

ТРАГИЗМ ВОЗВЫШЕННОГО

1. Материализм и духовность.

Русская мысль и марксизм

В современном мире людей всех наций поражает низость сердец. Это есть нечто худшее, чем падение. Падший не достиг предела низости: он еще знает, где верх и где низ. Но предел низости утверждает, что никакого верха нет, а то, что называется «низким», есть самое настоящее, полезное, ценное и непобедимое, чему и надлежит властвовать в мире.

Самая яркая форма такого помрачения выразилась в парламентском заявлении коммунистов, которые доказывали свою непричастность к уличным убийствам тем, что их доктрина признает лишь массовый, а не индивидуальный террор. Это значит: убийство оправдано тогда, когда оно совершается в огромных количествах и не только оправдано, но поставлено в заслугу, возведено в принцип.

Об этих нравственно-помраченных, страдающих искажением способности суждения, сказано: «не ведают, что творят». Этими словами Христос молился не за тех, кого легко простить, а за тех, кого всего труднее простить: молился за распинателей, совершивших самое тяжкое преступление, когда-либо существовавшее на земле. Гораздо лучше те, которые «ведают, что творят», обыкновенные разбойники, ко-

которые знают, что такое добро и где добро, но выбирают зло по слабости, по страсти, по корысти. Снова встает проблема Сократа: не есть ли добродетель прежде всего знание? Конечно, особенное знание, знание добра и зла, способность безупречной оценки. Она не есть что-то само собою разумеющееся. Существовали века, когда человек твердо знал, что такое добро, хотя и не имел силы его делать! Таково классическое средневековье. Но существуют иные времена, когда это высшее знание сердца теряется — такова современность.

Исцеление от этой глухоты и слепоты может быть найдено только в христианстве, ибо оно расширяет и углубляет этическое суждение. Русская мысль и русская литература много дала в смысле такого углубления. Достоевский и Толстой — это углубленная диалектика сердца. Главная их проблема — это проблема принятия преступления во имя прогрессивных, разумных, социальных целей. Есть нечто пророческое в этой постановке вопроса, в том, что Толстой предвидит, что не преступления индивидуальных злодеев страшны для человечества, а преступления коллективов и государств, социально-оправданные преступления; в том, что Достоевский видит, как на слезах замученных будут строить и оправдывать «достижения прогресса».

Странными кажутся иные суждения о советской России, исходящие от лиц, признающих принцип христианской культуры, читающих Библию. Они говорят: есть большие технические достижения, но к сожалению нет свободы и личность подавлена. Но вся Библия есть сплошное изобличение такого строительства, которое построено на грехе и преступлении, на отрицании ценности личности и угнетении.

Свою изначальную и неумолимую противоположность христианству марксизм прекрасно сознает и постоянно подчеркивает (он говорит: христианство стро-

ит на любви, мы строим на ненависти!), ради нее он сохраняет понятие материализма, философски уже совершенно выветрившееся и почти ничего не означающее. Оно означает, однако, еще противоположность духовности, противоположность христианству. Если Бог есть дух, то оно означает вражду к Богу и вражду к духу.

Нужно философски понять сущность материализма и духовности. Это две установки сознания. Дело идет вовсе не о старом материализме и спиритуализме, который хочет открыть субстанцию всех вещей и спорит о том, состоит ли мир из материальных атомов, или из духовных монад! Современный материализм есть установка сознания, метод действия и метод понимания, возведенный в принцип. Маркс возвел в принцип ту установку сознания, которая в 19 веке стала всеми молчаливо признаваться, хотя на словах лицемерно отрицалась. Всякий буржуа практически был «экономическим материалистом» и еще продолжает им оставаться. Этот бытовой материализм тоже есть особая религия и притом низшая религия, существовавшая во все времена. О ней сказано: «их бог — чрево!». Маркс обличает буржуазию не за то, что она ценит «экономический фундамент» и крепко верит в него, — он сам верит только в это, — а за то, что она лицемерит и проповедует «дух» и «духовность» для успокоения души. Довольно ханжества, говорит Маркс, скажем то, что все давно думали: всё построено на экономическом фундаменте, на удовлетворении потребностей и на интересах, точь в точь так, как учили классические буржуазные экономисты. Важно только, чтобы «экономический фундамент» не был исключительно занят капиталистами, важно, чтобы на нем было дано место и пролетариату. Или может быть пролетариат не материалистичен? Может быть, он верит во что-то другое, кроме потребностей и интере-

сов? Такого пролетариата Маркс не видел и не допускал. Де-Ман свидетельствует нам, что всякий современный пролетарий мечтает только об одном: об удовлетворении буржуазных потребностей. Он хочет жить так, как живет буржуазия. Это мещанский идеал. Заговорить об одухотворении пролетариата — значит отказаться от марксизма и перейти к религии.

Марксизм есть апофеоз буржуазности и мещанства, ибо он распространяет мещанство и буржуазность на все и всех, делает мещанство коллективным, интернациональным. Настоящая противоположность буржуазности и мещанства есть духовность, а вовсе не коллективизм и не коммунизм. Возможен духовный коммунизм и таким был коммунизм первохристианской общины, коммунизм любви, подвига и жертвы; он, конечно, был чужд всякого мещанства, всякого «экономического материализма». «Экономический материализм» есть прежде всего угашение духа; христианство, напротив, говорит: духа не угашайте!

Философию Маркса можно назвать спекуляцией на понижение. И это не простая ирония, а философская характеристика ее сущности.

2. Ступени бытия

Подлинная философия разворачивает систему категорий бытия, систему ступеней бытия. Причем каждая ступень раскрывает новое качество бытия. Упрощая и схематизируя, мы можем наметить такие ступени:

1. Категории физико-математического бытия (материально-пространственные процессы).
2. Категории органического бытия (растительно-животные процессы).
3. Категория бытия психического (сознание и подсознание).

Это царство природы; над ним возвышается царство духа и свободы. Дух и свобода одно.

4. Категория бытия духовного, тоже имеющего несколько ступеней: наука, техника, экономика, право, мораль, искусство, религия.

Царство духа и свободы вводит нас в сферу творческих ценностей: техника, хозяйство, наука, искусство — суть ценности; нет творчества без оценки. Вся эта лестница ступеней может быть оцениваема; причем здесь мы получаем соотношение высших и низших ступеней бытия: организм богаче и сложнее, чем простой механизм — и потому ценнее; психическое бытие богаче и ценнее, чем только физическое; духовное богаче и ценнее психического.

Рассматривая эту иерархию в духовном бытии, нетрудно заметить один удивительный закон; он был сформулирован еще Аристотелем, а затем Гегелем: всякая высшая ступень бытия и ценности предполагает и содержит в себе все процессы механические и химические; психическая жизнь предполагает и содержит в себе процессы органической жизни. Духовная жизнь предполагает и содержит в себе психические процессы подсознания и сознания. В этом смысле человек во всей полноте своей есть механизм, химизм (обмен веществ), организм: есть неодушевленное растение, одушевленное животное, и, наконец, творчески-свободный дух. Аристотель выражает этот закон соотношения ступеней в понятиях формы и материи: всякая низшая ступень бытия есть материя для высшей, которая есть ее новая форма; так, организм есть особая форма физико-химических процессов; душа есть особая форма органической жизни. Дух и свобода — особая форма психических процессов. Ясно, что всякая новая и высшая форма предполагает и содержит в себе предшествующую и низшую, как свою материю. Она формирует ее по-новому.

3. Ошибка материализма — спекуляция на понижение

Такое соотношение формы и материи ясно показывает, как возможен материализм, и в чем его ошибка. Материализмом будет сведение (редукция) всякой высшей формы к ее низшей материи. Будет материализмом сказать, что органическая жизнь сводится к физико-химическим процессам, что человек есть в сущности только животное, что сознание есть только нервный ток; материализмом будет сказать, что статуя есть только мрамор, что музыка есть только звуковая волна; но точно также материализмом будет сказать, что культура есть только особая форма хозяйства («экономический материализм»), или сказать, что дух есть только особая форма основной сексуальной психической энергии, как это делает Фрейд¹). Это сведение высших форм к низшим может остановиться на любой ступени: разные материалисты имеют свою разную «материю»: для Тимирязева «материей» являются физико-химические процессы; для Маркса «материей» является хозяйство (производство и распределение), для Фрейда «материей» является сексуальность — в сущности вовсе не материально-пространственный объект.

Что же общего у всех этих видов материализма? Ясно, что их «материи» ничего общего не имеют между собою. Но общим остается метод сведения высших форм бытия к низшим: его мы и назвали спекуляцией на понижение.

Фундаментальную ошибку этого метода, проходящую через всю науку, через всю философию, через всю психику человека, на протяжении веков, можно выразить в следующих утверждениях: «культура есть только хозяйство», «дух есть только сексуальность»,

¹) На эту аналогию справедливо указал С. Франк. «Психоанализ, как мирозерцание». Путь, № 25.

«человек есть только животный организм», «организм есть только механизм», и в этом заключается вся неправда! Именно: не только, но и! Движение по ступеням вниз не объясняет ничего, необходимо движение по ступеням вверх. Но как только мы скажем: «не только, но и», так тотчас же мы перебежим иерархию ступеней вверх: «не только мрамор, но и форма красоты», «не только звуковая волна, но и гармония», «не только природа, но и свобода», «не только процессы сознания, но и творческий дух»; наконец: «не только относительное, но и абсолютное». Вот это восхождение неприемлемо для марксизма, ибо оно приводит к Абсолютному Духу, возводит к абсолютной вершине, к Всевышнему.

Остается обратный путь спекуляции на понижение: всегда говорить «только», всегда сводить каждую форму на низшую материю, но тогда уже не останавливаться и идти вниз до первоматерии, как это делает атомистический материализм. Советская философия не может решиться ни на то, ни на другое; она останавливается на «материи» Маркса, как на хозяйственном процессе. Сказать, что это «только механика атомов» — значит потерять революционный порыв, прометеевский дух, титанизм; значит погрузиться в механический фатализм. Сказать: «не только механика атомов, но и творческое изобретение», но прометеевский дух (всякое орудие производства есть изобретение, духовный акт Прометея), — значит открыть категории свободы духа, т. е. порвать с материализмом и с игрой на понижение. Советской философии не хватает диалектики, не хватает смелости договорить и домыслить до конца. Ибо диалектика и есть искусство мыслить до конца:

Мудрец отличен от глупца
Тем, что мыслит до конца.

4. Пафос профанации

Спекуляция на понижение диалектически требует дойти до перво-материи. Бюхнеру и Малешоту могло казаться, что это очень просто и ясно. Еще Тимирязев мог думать, что мы обретем твердый фундамент материализма в атомистической механике и химии. Но теперь такого фундамента в науке не существует. Первоматерия стала совсем проблематичной и грозит обратиться в ничто. Детерминизм и «железная причинность» пошатнулись. Лейбницианство может почти торжествовать победу: кванты точь в точь похожи на монады!

В таком странном положении находится сейчас советский марксизм. Означает ли вообще что-нибудь его «материализм»? Его материя не означает никакой материи, и он никогда не решается спросить, что такое материя. Но его «материализм» означает метод спекуляции на понижение. На этом оно стоит твердо. Выражение «спекуляция на понижение» содержит в себе забавную двусмысленность: оно означает метод объяснения, философскую спекуляцию понятиями, — а вместе с тем означает метод действия, особую спекуляцию ценностями, «игру на понижение» в смысле ставки на низшие ценности. Материализм имеет теоретическое и практически-жизненное значение.

Дело в том, что сведение всего к какой-либо низшей материи, которая тогда делается последним основанием и фундаментом всего — как у Маркса экономический фундамент — есть с одной стороны признание этого фундамента, как существенной реальности, но с другой стороны, признание его, как главной ценности; иначе говоря, как точки опоры в теоретическом и практическом смысле. Если хозяйство есть самое существенное в социальной жизни, то оно и самое ценное в социальной жизни. В этом смысле

экономический материализм есть суждение оценки, из которого вытекает практическое поведение. То же можно сказать о всякой другой спекуляции на понижение: если человек есть в сущности «только животное», то простая животная жизнь есть самое ценное; если сущность психической энергии есть сексуальность (libido), то сексуальность есть самое ценное и т. д. Во всех случаях существует постулат (допущение) признания истинной реальности за истинную ценность. Теоретическая философская «спекуляция» превращается в практическую норму поведения, в ставку на низшие ценности, на прочность экономического фундамента.

Спекуляция на понижение есть: 1) извращение закона соотношений категорий, который гласит: высшая категория есть самостоятельное и новое качество бытия, несводимое к низшему; она есть 2) извращение закона иерархии ценностей, который гласит: низшую ценность нельзя предпочитать высшей. Но как раз низшие ценности особенно для всех убедительны и популярны; в признании преимущественной ценности «экономического фундамента» Чичиков вполне согласился бы с Марксом и французский буржуа с русским коммунистом.

Замечательно то, что игра на понижение в теории и практике всегда будет наиболее популярна. В этой популярности общедоступность всяческого материализма и марксизма. Спуск всегда легче возвышения — это закон косности человеческой природы, линия наименьшего сопротивления.

С каким восторгом человек узнает, что он произошел от обезьяны, что он только животное, только материя, что святая любовь есть только сексуальность и т. д. Повидимому всякое «только» доставляет глубокое облегчение, тогда, как всякое «не только» тревожит, побуждает к усилию. С каким увлечением и

с какой виртуозностью люди раскрывают всяческую «подноготную», обнаруживая всюду корысть и похоть. Для лакея нет великого человека и для хама всякий вышестоящий есть «деспот, пирующий в роскошном дворце». В чем пафос этой странной жажды понижения?²⁾ Это пафос профанации, который противоположен пафосу сублимации, пафосу возвышенного.

Пафосом профанации живет и дышит Мефистофель и Петр Верховенский («Бесы» Достоевского). Но ту же установку мы встречаем у Маркса и Фрейда. То, что объединяет их всех — это убеждение, что все святое и возвышенное есть только иллюзия (см. заглавие Фрейда «Будущее одной иллюзии»).

В этом принципиально философском смысле, а не только разговорном — пафос Маркса и Фрейда есть пафос профанации. Отсюда эстетическая и этическая отвратность марксизма, отсюда — абсолютная неудача всякого марксистского искусства, отсюда — хамский стиль прессы («кулацкие и левацкие загибы и перегибы», «генеральная линия», «женофикация»); искусство и этика есть сублимация, а марксизм есть профанация. Сущность профанации состоит в сведении всего на низшие мотивы: религия есть страх и корысть жрецов; любовь есть сексуальность. В результате — нет ничего святого, и отсюда — последний шаг: приятие преступления. Напротив, сущность сублимации есть переход к высшим формам и ступеням бытия, чувство возвышенного, благоговение. Сублимация предполагает высоту и совершенство, предполагает Всевышнего. Этим объясняется вражда к Всевышнему и отвращение ко всякому благоговению в марксизме и во всякой спекуляции на понижение.

²⁾ См. у Достоевского в «Бесах»: «сроем высокие горы, всякий гений потушим во младенчестве».

5. Профанация и обличение

Нам могут однако возразить, что хотя профанация и отвратительна, но обличение имеет ценность и даже свое величие. Не есть ли пафос Маркса и марксизма прежде всего пафос обличения? Не обличал ли Маркс непрерывно грехи буржуазии?

Возражение законное и диалектически-необходимое. Обличение необходимо отличать от профанации. Обличение есть дело пророков, и оно возможно лишь перед лицом Божиим, возможно лишь для того, кто повернулся лицом к Богу. Профанация есть дело Мефистофеля и она возможна для того, кто повернулся спиною к Богу, кому противно небо («оставим небо воробьям и попам»).

Обличение имеет своей целью вернуть человека к Богу. Профанация имеет своей целью отвратить человека от Бога. Смешно было бы думать, что Мефистофель хотел «обличать» Фауста. Это совсем не его роль. Пророческий пафос смешон для Мефистофеля, так же, как он смешон для Маркса. Пророк без Бога, или пророк, отрекшийся от Бога, — жалок и смешон.

Обличение имеет своей целью показать ложную сублимацию, ложное возвышение, для того, чтобы восстановить истинную сублимацию, истинное возвышение. Но истинная сублимация возможна только для того, кто знает категорию «возвышенного», «святого», кто знает Всевышнего, кто знает иерархию бытия и иерархию ценностей. Истинная сублимация для Маркса и Фрейда невозможна, ибо для них «возвышенное и святое» являются иллюзиями. Смешно было бы Фрейду обличать своих пациентов в сексуальности. Точно так же смешно Марксу обличать буржуазию в буржуазности, ибо это значило бы требовать духовности. Смешно обличать ее в классовом эгоизме и в борьбе с интересами пролетариата, ибо в этом вы-

ражается классовая природа человека. Но всего смешнее обличать в эксплуатации! Слово «эксплуатация» лишено всякого смысла в марксизме, равно как и в дарвинизме, и во всяком каузально-натуралистическом мирозерцании. Насчет «эксплуатации» каждому марксисту надлежит зарубить себе на носу слова Спинозы: «Большие государства поглощают малые по тому же закону, по какому большие рыбы поглощают малых» — по тому же самому, добавим мы, по какому кулаки поглощают бедняков! В таком мирозерцании не возникает проблемы права и справедливости, нет места для абсолютной ценности и для идеи свободы, не существует идеи греха. Об эксплуатации имели право говорить древнееврейские пророки и Христос, но не Маркс. Обличительная поза пророка непристойна для того, кто пророчество считает «опиумом для народа». Обличать — значит раскрывать «низменное», но «низменное» существует лишь для того, кто чувствует «возвышенное». Кто отрицает возвышенное и святое, для того не существует низменного и грешного.

Как же он может кого-либо обличать?

6. Ценность небоскреба и ценность возвышенного

Спиноза понимал, что натурализм и детерминизм не дают права «ни оплакивать, ни осмеивать». Маркс никогда не мог этого понять. В силу полной неспособности осознать свои философские предпосылки, он даже не видит дилеммы: или право оценивать и обличать — или мирозерцание марксизма! Одно исключает другое. Маркс оценивает, на каждом шагу «оплакивает и осмеивает», но, не понимая, что такое оценка и не зная иерархии ценностей, он оценивает ложно.

Ценности, бессознательно, признаются и здесь, но это ценности величины, а не величья, ценности высокого (небоскреба), а не возвышенного, ценности нагло-сильного, а не благородного.

Мы получаем религию власти, силы, земли, чрева, князя мира сего, зверя. Библейские символы, начиная с вавилонской башни, Навуходоносора, и кончая апокалиптическим зверем, совершенно точно выражают такую установку сознания.

Идеал деспотически-организованного, универсально властвующего коллектива есть современное выражение такой установки.

Может показаться, что здесь тоже есть некоторая своеобразная сублимация, но это иллюзия: здесь нет перехода к высшим духовным ступеням бытия, а есть только нарастание и увеличение той же самой низшей ступени, есть самовозвеличение и самораздувание («своею собственной рукой»), дающее не подлинное величие, а только величину.

На противоположной точке зрения стоит христианство.

Оно утверждает ценность возвышенного, а не высокого, святого, а не сильного; ценность величия, а не величины (царство не от мира сего, сила, которая в немощи совершается, зрак раба, крест). Легко заметить, что такая точка зрения гораздо труднее для человека, чем противоположная ей ставка на силу и величину. Сублимация не легка, она требует риска, жертвы, подвига. Низшие ценности хозяйства и власти кажутся куда более крепкими и надежными, тогда как героизм и святость кажутся рискованными и эфемерными, постоянно идущими навстречу смерти и разрушению.

7. Соотношение категорий бытия и ступеней ценностей

Некоторая естественная косность человека, постоянное стремление «опускаться», постоянное предпочтение, оказываемое низшим ценностям мамы, имеют глубокое основание в особом законе соотношения категорий бытия и ступеней ценности. Закон этот со всей философской строгостью и неумолимостью формулирован Б. Гартманом в его «Категориальных законах». Он гласит следующее: высота категории обратно пропорциональна ее силе. Высшие формы бытия суть наиболее сложные, обусловленные, зависимые и потому наиболее слабые и хрупкие; тогда как низшие формы наименее обусловлены и потому наиболее безусловны и крепки. Жизнь человека на земле требует бесконечно сложной суммы условий в космическом смысле: особой температуры солнца, особой конструкции земли, наличности воды и воздуха, иначе говоря — сложнейшей суммы условий, представляющих, как думают некоторые астрономы, редчайшее, а, может быть, и единственное исключение во вселенной. Если хоть одно из этих условий пошатнется, то немедленно рухнут все высшие ступени и формы жизни: прекратится культура, исчезнет человек, исчезнет органическая жизнь; однако, камни и скалы на земле, как на луне, еще останутся, ибо они гораздо прочнее, требуют гораздо меньшего количества условий для своего существования. Что же касается механики атомов и химических процессов, то она вообще останется незыблемой при всякой мировой катастрофе, при всякой гибели земли, ибо низшая ступень физико-химического бытия есть самая прочная ступень. Другой пример: человек умирает и превращается в труп, который разлагается; исчезают высшие формы психической и органической жизни,

но физико-химические процессы, происходящие в трупе, сохраняются незыблемыми. Они индифферентны к жизни и смерти. Им ничто не страшно, они продолжают свое ненарушимое действие. Скелет бесконечно более прочен в своей ужасающей простоте, чем хрупкий и гениально построенный живой организм. Бытие пирамиды крепче и устойчивее, нежели жизнь фараона. Это очень грустный закон, нечто вроде всеобщей энтропии. Если серьезно вдуматься в него, то нам откроется закон всеобщего трагизма бытия, которому грозит всеобщее снижение, обратный спуск к самым низшим ступеням, к первобытной туманности. Надо спасти полноту высших ступеней жизни, их блестящий расцвет, а для этого нужно чудо, нужен Спаситель!

Здесь открывается поразительное прозрение космического трагизма, хорошо известное великим религиям человечества, как индуизму, так и христианству. Все возвышенное, благородное, драгоценное — есть вместе с тем, самое хрупкое, и уязвимое. Человек более уязвим, нежели растение; растение — более уязвимо, нежели камень; благородное растение, как роза и виноград, гораздо менее живуче, чем бурьян и плющ; низшие и смертоносные бактерии обладают невероятной устойчивостью и силой сопротивления. Как раз самое высшее может страдать и умирать, а не самое низшее. Притом Сократа легче убить, нежели Сиракузского тирана, Христа легче убить, нежели Пилата, а потому не поклониться ли префекту и тирану, которых нельзя убить и которые сами могут всех убить? Так всегда рассуждает толпа, ей всегда импонирует факт силы, власти, величины. Она всегда делает ставку на низшее, но более крепкое. На этом построено уважение ко всяческой диктатуре и прежде всего — к диктатуре пролетариата: устроить пролетариат так, чтобы его никто не мог обидеть, а он сам мог всяко-

го обидеть! На этом же построено и уважение к домо-владыке в комедии Островского: «Кто тебя, батюшка, обидит? Ты сам всякого обидишь».

История героев, мучеников, пророков и святых есть великое подтверждение закона трагизма, закона слабости и хрупкости высших форм жизни. Но вот что особенно удивительно: как раз, когда они гибнут, они выше всего. Таково свойство возвышенного — оно легко гибнет, оно не защищается, даже как бы ищет гибели, жертвуя собой. Притом если бы этой гибели не было, то и жертвы бы не было, не было бы поэтому и величия святости. Так что в самой слабости высших ступеней как бы удостоверена их подлинная высота.

Нужно известное величие души, чтобы понять красоту риска, жертвы, гибели. Только для благородного человека риск есть «благородное дело». Одни это понимают сразу, другие — никогда. Таков вечный и всемирный Чичиков. Для него прочность низших форм бытия всегда ценнее эфемерности и хрупкости высших, синица в руке всегда ценнее журавля в небе. Он всегда отклонит героизм тем неотразимым доводом, какой применил анекдотический солдат: «Лучше полчаса быть трусом, чем потом всю жизнь быть покойником». Огромное большинство всегда признает безопасность, силу, власть и богатство надежнее и ценнее святости, героизма, красоты и величия. Но если власть и богатство соединены с преступлением? Здесь уже начинаются колебания: не так легко принять преступление. Но колебания не долгие: преступления удавшиеся, и в особенности преступления коллективные, легко забываются: победителей не судят и горе побежденным! Нет более безнравственной и противохристианской поговорки.

Но именно это изречение — «победителей не судят», это невольное преклонение перед фактом и си-

лой и величиной — лежит в основе всех большевизанствующих суждений, которые приемлемы для какой угодно морали, но только не для христианской. Говорят: да, нет свободы, но есть большое строительство. Это значит: угашается дух, но процветает материя; убивается личность, но живет машина. Можно ли сомневаться в оценке такого быта с христианской точки зрения? «Победителей не судят» — вот классическое искажение нравственного суждения.

8. Трагизм бытия и его относительное преодоление

Этот странный закон, что самое высшее, самое благородное есть самое хрупкое и разрушимое — выражает трагизм бытия. Он встречается нас на каждом шагу в обыденной жизни. Вот я прислушиваюсь к ходу часов моего деда, и меня изумляет точный ритм их стального сердца. Он звучит и будет звучать, когда живые сердца владельцев давно умолкли и умолкнут. Есть глубокий трагизм в одежде, принадлежавшей умершим близким: странно бессмертие этих незначительных тряпок в сравнении с брэнностью и смертью существ, полных бесконечного значения. Но судьба всякого трагизма и всякого страдания таинственным образом сближает нас с трагизмом Голгофы, и потому, что крест и Голгофа есть наиболее полное выражение сущности и глубины трагизма. В судьбе каждого, поскольку он приближается к подлинному трагизму, есть удивительное сходство с судьбой Христа: начиная с этих оставшихся одежд, о которых чужие люди «мечут жребий», и кончая изменою ученика, издевательством толпы и «богооставленностью» в момент наивысшего подвига. Кто совершенно не знает трагизма, тому Христос ничего не говорит.

Есть трагизм в каждой «слезе человеческой», но вершина и предел трагизма лежит не в болезни, смер-

ти и страдании (как думал Будда), а в торжестве зла и унижении добра. Самое божественное подвергается оплеванию. Самое возвышенное (сам Всевышний) обрекается на самую низкую участь. Богочеловек распинается. Вот подлинный трагизм. Если в этом последнее и вечное слово бессмысленной «необходимости», тогда всему конец, тогда не стоит жить, стремиться и действовать, тогда нельзя принять мира, как думал Достоевский, тогда нельзя принять Бога, как думал Иов.

Если бы это было так, то всякий трагизм (а в сущности и коммунизм) убивал бы душу. Но трагизм не убивает, а очищает и возвышает, даже восхищает. В этом чудо трагизма: как может трагедия, т. е. гибель и смерть, восхищать и быть прекрасной? Зачем идут в театр проливать слезы? Странная диалектика трагизма состоит в том, что гибель героев и мучеников она превращает в победу, что конец она превращает в начало чего-то иного, — что в «безвыходности» она предчувствует выход. Выход, транс — есть великое действие трагизма. Трагизм как бы вырывает из жизни, из плоскости быта и ежедневности. В этом есть скрытая радость и упоение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог.

Радость состоит в том, что в трагизме (а равно и в юморе), дух, т. е. подлинное глубинное я, впервые переживает и сознает свое царственное достоинство, свою абсолютную свободу от всех низших ступеней бытия, от всякой природы, от всякой необходимости. Но это особое достоинство и особая свобода: она принадлежит только тому, кто готов пройти через трагизм, кто имеет абсолютное мужество не дрожать за жизнь. Кто не боится «угрозы гибелью» —

тому дан «залог бессмертия». А кто «душу (жизнь) свою сохраняет, тот погубит ее». В «Назначении человека» Фихте так выражал эту свободу духа, возвышающегося над всеми категориями природы. Он обращается к природной необходимости: ты можешь уничтожить мое тело, бросить меня на высокие горы, стереть меня с лица земли, но ты ничего не можешь сделать с моей свободной волей, с моим свободным «да» или «нет», которое продолжает навеки звучать в самой моей гибели! Вот прометеевское сознание духа в трагизме. Но оно дается только тому, кто разделяет судьбу страдающего Бога.

Дух открывает здесь вечное идеальное царство смыслов, к которому принадлежит он сам и его идеальные оценки и утверждения. Пусть гибнут Ромео и Джульетта, но вечный смысл их любви и вечная гармония их индивидуальностей пребывает неизменно, несмотря, или вернее — благодаря их гибели. Пусть умирает Сократ, но вечный смысл его мудрости и вечная тема его судьбы именно и увековечены его смертью. Сила их всех состояла в том, что в «угрозе гибелью» они нашли «залог бессмертия», в том, что свое «да» и «нет» они сказали раз навсегда: «да» — своей любви и своим святыням; «нет» — всем силам и противодействиям мира и людей. Таково бессмертие героев, мучеников и святых. Оно состоит в вечном значении их смысла, в постоянной победе их идеала. Само христианство есть мощный исторический аргумент, показывающий, что поражение (крест) может означать победу («сим победишь»).

9. Христианская вера в абсолютную разрешимость трагизма

Как ни величественна такая идеальная сила духа, такое преодоление трагизма через бессмертие, одна-

ко она не составляет последнего слова христианства. Ведь оно было бы в конце концов бессмертием вечной памяти, только идеальным сохранением и спасением всего ценного в ином плане бытия, «на том свете», в царстве идей Платона, в «умном месте» Плотина. «Этот свет» оставался бы предоставленным смерти и разрушению, непретворенным и неспасенным. Царство Божие оставалось бы на небеси, но не на земли. Для христианства такая «идеальная» победа недостаточна: она есть развоплощение Логоса и противоречит идее воплощения и воскресения. Идеальное торжество, которое переживается в трагизме, должно превратиться в реальное торжество. Смерть, гибель, страдание, крест — не есть последнее слово для христианства. Идеальная победа мученика и святого и «вечная память» о нем — тоже не последнее слово. Только реальное Воскресение Христово и реальное преображение всего мира есть последнее слово. Это значит: то, что заслуживает жизни — будет жить; то, чему нельзя умереть, — не умрет.

Иначе не может утверждать религия абсолютно желанного, религия, обещающая исполнение всех заветных упований человека, обещающая, что «отрется всякая слеза человеческая». Можно восхищаться величием мученика и святого, можно молиться за него, но нельзя желать, чтобы мучеников всегда мучили и Богочеловека всегда распинали. Нельзя устранить из человеческого сердца желания полной и мощной победы всех ценностей и святынь, их воплощения на земле и во всем космосе («Да придет Царствие Твое»). Мы верим в конечную победу добра и внутреннее саморазрушение зла и не верить не можем. В этой вере нет ничего произвольного; атеисты так же верят в реализацию своего идеала, как и «верующие», только они делают ставку на низшее, чтобы было надежнее и прочнее. Тот, кто делает ставку на

высшее, должен обладать мужеством риска, но отказаться от веры в победу он тоже не может. Полное неверие делает невозможным какое-либо действие. Полная неисполнимость желаний должна обосновывать другую религию: не религию абсолютно-желанного (христианство), а религию абсолютного отказа от всех желаний (буддизм).

Всякое творчество духовно и есть вера в победу духа, в покорение низших категорий высшими, в покорение природы через свободу. Если бы существовал только один закон слабости всего высшего, то все высшее давно разрушилось бы, и даже, собственно, вовсе не могло бы явиться. Если бы существовал только закон энтропии, как закон всеобщего охлаждения и космического уравнивания температуры, то жизнь просто была бы невозможна. Ибо жизнь построена на прямо противоположном законе: на согревании, в противоположность охлаждению, на создании контрастов, в противоположность всеобщему уравниванию температуры. И духовная жизнь построена на прямо противоположном законе: не на понижении, а на сублимации, на возможности крепости, силы и победы возвышенного и святого, на возможности пришествия Царствия Божия. Если бы святость и крепость были навеки и принципиально разобщены, то жизнь духа, то есть сублимация, творчество, воплощение, были бы принципиально невозможны. Святость и кротость на каждом шагу разобщены в жизни и в истории, в этом ее трагизм, но в конце концов они едины и будут объединены. В этом существо веры, ибо Бог есть Святой Крепкий, Святой Бессмертный. Бог и есть то, что существует «в конце концов» и что должно быть «в конце концов», Альфа и Омега.

Христианство верит в то, что Бог есть Святой Крепкий, а потому победа Святого и возвышенного

в конце концов обеспечена, она заложена в глубочайшей сущности духа. Но только «в конце концов», а не на каждом шагу и немедленно, не в любом среднем пункте жизни и истории, между началом и концом, и между Альфой и Омегой. Русский народ верит, что «Бог правду видит, да не скоро скажет» — иногда, впрочем, Он говорит ее очень скоро, даже тотчас («каждое преступление мстит за себя на земле», — думал Гёте), но иногда «небеса молчат» до времени... чтобы тем мощнее и ужаснее сказать потом свое слово: Мне отмщение, и Аз воздам! Часто люди не умеют или не хотят услышать сокрушающее слово Божества, звучащее в истории. По-настоящему его умеют слышать только пророки, и только они имеют смелость его высказать людям, за что и побиваются камнями, ибо слово это часто непереносимо для человека.

Величие христианства и древнего еврейства состоит в том, что они поднимают дух человека на вершину этического суждения, открывая своеобразную диалектику оценки. Вот их два принципа:

Во-первых, умение понять и усмотреть ничтожное в том, что властвует и торжествует, умение увидеть отсутствие величия в величине (в колоссальном). Такова ветхозаветная диалектика пророков, уничтожающая ценность Вавилонской башни и Навуходносора. Она была вполне воспринята Христом, который, однако, устанавливает другой, новый принцип.

Второй принцип: умение оценить возвышенное, хотя бы оно было униженным, умение узнать Царя в «зраке раба». Умение узреть Бога в Том, кто «висит на древе». Это другая диалектика, диалектика Нового Завета, но предполагающая первую. Мещанство говорит: «победителей не судят», а пророки только и делают, что судят победителей. Мещанство говорит: «победителей не судят», а христианство утверждает: князь мира сего осужден.

Но диалектика Ветхого и Нового Завета идет далее: она связывает идейное осуждение с реальным осуждением; идеальное одобрение и освящение с реальной победой. Диалектика пророков утверждает, что всякое ложное торжество, ложное возвышение, надменность — разрушаются внутренне и необходимо. Диалектика христианства утверждает, что всякое унижение возвышенного, всякая гибель божественного и святого даруют победу и воскресение. Тот и другой диалектический момент закреплен Христом: низложи сильные со престолы и вознеси смиренные!

Трагизм состоит только в том, что в истории, во временном, преходящем, срединном плане бытия, мы видим постоянное разобщение, конфликт, антиномию величия и силы, святости и крепости. И преодолеть эту антиномию может только тот, кто знает это разъединение (как знал Иов и пророки, и Христос), не страшится его, и вместе с тем верит в его последнее преодоление. Высший принцип жизни и творчества антиномичен и трагичен: знать слабость и хрупкость возвышенного и святого и, рискуя его гибелью, искать победы и крепости. Никогда не искать крепости и силы, отказываясь от высоты, но, сохраняя всю устремленность к высшим святыням и ценностям, искать их укрепления и усилия, зная, что всякая неудача в сублимации есть удача своего рода, есть героический жест, указующий ввысь и предвосхищающий конечное достижение. Христианство имеет свою диалектику трагической победы: «Сим победишь», «не оживет, аще не умрет», смертью попирается смерть («отрицание отрицания»), побеждает тот, кто жертвует. Антиномия святости и крепости решается в Боге, ибо Он один есть единство всех противоположностей. Он один есть Святой Крепкий. Вера в абсолютную разрешимость трагизма (вера в Параклета, «Утешителя») составляет сущность христианства. Без нее

невозможна жизнь. «Утешитель» есть «жизни пода-
тель». Но абсолютная разрешимость, или разрешение
в Абсолютном, может означать относительную нераз-
решимость, или отсутствие решения в плане относи-
тельного временного бытия. «Бог правду видит, да не
скоро скажет», но Он скажет ее в конце концов.

VII

ДВА ПУТИ СПАСЕНИЯ

1. Мудрость и символ спасения

Философ должен прежде всего осознать свою принадлежность к числу людей, непрестанно ищущих камень мудрости, «философский камень». Перед каждым ученым стоит соблазн попытаться найти этот камень в своей собственной отрасли знания — в химии, в математике, в механике, в биологии, наконец, в наше время, в психологии. Но это никогда невозможно, ибо мудрость, София, в своем всеобъемлющем единстве, в ее последнем осмыслении и последних решениях, выходит за пределы каждой частной науки. «Философский камень» может быть найден только философией, которая может пользоваться в своих целях всеми открытиями частных наук со всеми их техническими изобретениями. Позитивная наука, построенная на законе причинности, «каузальная», совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни.

Техническое изобретение всегда предполагает систему ценностей (аксиологию), предполагает ценности, которые молчаливо признаются. У медицинской и психоаналитической науки нет аксиологии. Она извлекает из общей иерархии ценностей отдельные ценности, как, например, здоровье, «нормальное» состоя-

ние тела и души. Но неизвестно, что значит быть «нормальным», ибо неизвестно, что именно есть «норма» человека. Ответ на этот вопрос зависит от того, чем человек хочет быть и чем он должен быть. Во всяком случае, для человека никак не «нормально» думать только о здоровьи. Для последнего решения и осмысления нужно объять всю полноту смысла и — ясно или смутно, сознательно или бессознательно — предположить всю систему ценностей и все бытие. Ведь осмысление есть установка по отношению к «целому», к всеобъемлющему «символу» Абсолютного, к высшему «совпадению противоположностей».

Однако последний вопрос о смысле жизни тогда всплывает из глубины самосознания, когда «я» находится в трагическом противоречии, когда оно сталкивается с бес-смыслицей, не-счастьем, не-справедливостью.

Разрешение трагического противоречия не дается логикой, научной теорией или техникой; оно не может быть достигнуто средствами научного мышления, рационального сознания. Для этого необходимо искупление (спасение), идущее из потустороннего, трансцендентного, из царства, которое «не от мира сего». Все великие религии суть религии спасения, так как из юдоли жизни, из страдания, из трагического конфликта вытекает жажда спасения.

Само по себе такое искупление и спасение от трагического противоречия, от «безысходности» (апо-рии), где не видно выхода, переживается, как нечто чудесное, как некое «откровение». Решение приходит из последнего скрытого единства Абсолютного с нами, происходит от «сокрытого Бога», Который существует «за стеной противоположностей» и чудесным образом соединяет противоположности так, что они, несмотря на их борьбу, не могут друг друга уничтожить, — даже так, что эта борьба может неожи-

данно превратиться в гармонию, ибо «из противоположностей рождается прекраснейшая гармония» (Гераклит).

Такое разрешение никогда не рационально: оно религиозно, ибо обретается через нашу связь (религия — связь) с трансцендентным, через наше чувство зависимости от Абсолютного. Но это чувство зависимости в своей многосмысленности — чувство нашей укорененности в Абсолютном не может быть выражено иначе, как только при помощи многосмысленного таинственного символа. Только таким образом сверхсознание может обращаться к сознанию и подсознанию, и только так потусторонний Отец может говорить со своим посюсторонним Сыном. Символическая мудрость спасительного слова однако не выясняется никаким рассудочным знанием, но достигается только путем прозрения, разъясняется путем философского пророчества, ибо любовь к божественной мудрости, сама философия, есть «зеркало», в котором спасительная мудрость пусть «загадочно» «частично», все же появляется. Интуиция и диалектика суть метод философии. Таинственный символ спасения схватывается интуитивно в бесконечном множестве его возможных проявлений и развивается потом диалектически во всей его антиномической двусмысленности и многосмысленности. Философия всегда имеет дело с последним единством и с антиномиями, с Абсолютным и с совпадением противоположностей. Поэтому прав Гегель, когда он говорит, что объект философии тот же, как и объект религии.

Мудрость нужно искать там, где философия соприкасается с религией. Это есть область бесконечного, безусловного, Абсолютного, где рождаются противоположности и начинается диалектика. Диалектика же есть искусство обращаться с противоположностями, открывать и решать антиномии. Всякий, гово-

рящий о «совпадении противоположностей», входит в ту область, которая подлежит компетенции философии, входит даже тогда, когда ту или иную данную проблему находит в своей собственной науке.

2. Две установки. Диалектика трагизма

Все великие религии, как мы сказали, суть религии спасения (искупления), т. е. разрешение трагического противоречия, основной антиномии жизни. Если мы интуитивно схватываем и переживаем их «символы веры» во всей их глубине и полноте, то мы тотчас же нападаем на глубочайшее противоречие между европейским и азиатским миром, между индусской и христианско-эллинской идеей спасения. Мы априорно видим, что по отношению к трагическому противоречию возможны два решения, две различных установки:

1. Уйти от противоречия, высвободиться из него, спастись бегством от полного противоречия мира, тем самым, превратив мир противоположностей в «иллюзию».

2. Броситься в реальное противоречие, в борьбу противоположностей, как трагический герой, который борется с противными ему силами, без страха перед гибелью, с твердой верой в то, что он «преодолеет» любое поражение, и с надеждой, исполняющей все самые заветные желания.

Здесь, во второй установке, заложено предположение, что каждое реальное противоречие принципиально разрешимо, — если не здесь и не теперь, то в «потустороннем мире». Это есть христиански-эллинская установка. Противоположность ее мы находим в индуизме: жизненные и мировые противоречия принципиально неразрешимы. Развертывать против-

положности и бороться с ними это значит впутываться в противоречия и страдать в них. Индуизм говорит, что следует из них выпутаться и от них освободиться.

Уже основное переживание трагического принимает в индийской душе другие формы, чем в христианской, еврейской и эллинской, ибо существуют различные уровни, различные ступени трагизма. Каждая слеза сама по себе трагична, так же как каждая скорбь и каждое страдание (поэтому в Апокалипсисе сказано, что «отрет Бог всякую слезу с очей их»). Но бывают различные слезы и различные степени печали. Будда представлял трагическое в виде болезни, старости, смерти. Неизбежность страдания и смерти у индусов есть основное переживание трагического; они поднялись до этой ступени, которая однако не есть высшая ступень трагизма. Еще трагичнее несправедливо страдать и умереть, как Прометей, Сократ, Иов и Христос. Здесь трагическое ощущается еще глубже. Стремишься жить — а надо умирать; хочешь быть здоровым и радостным, а нужно страдать. Это трагическое противоречие, но существует еще другое более глубокое, то, которое Сократ формулирует в «Апологии»: человек, заслуживающий высшего уважения приговаривается к смертной казни! Мы подходим к вершине трагизма, когда повышается степень несправедливости: это страдание и обвинение невинного человека, человека уважаемого, святого — и наконец Бого-Человека! Это предел трагизма: попирается, унижается и уничтожается самое ценное, святое, божественное. Вершина трагичного есть Голгофа. Здесь, христианская душа находит архетип, прообраз страждущего Бога, архетип трагической ситуации. Все трагические переживания человечества, как в фокусе концентрированы в этом пункте — несправедливость суда, низость черни, инквизиция священ-

нослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в «Сыне Человеческом», наконец, неверность и предательство ученика и в заключение — Богооставленность и молчание неба. Трагическое противоречие в этом предельном случае невыносимо человеку, — и потому здесь, в этом пункте, должно быть найдено разрешение и «спасение».

Чтобы пояснить, как это возможно, мы должны прежде всего учесть глубокую парадоксальность трагизма: вместо того, чтобы совсем раздавить душу, трагизм порождает чувство «спасения», трудно определимый «катарсис» (очищение). В глубине души, правда, неуловимо, всегда присутствует утешение. Дух Параклета (Утешителя) веет над трагедией, но как нечто непонятное и неведомое. Мужество не утрачено в трагическом, но только напряжено и повышено, возведено к чему-то неведомому, как это бывает при прозрении, — отсюда чувство возвышенного. Значение этого особого явления в следующем: предполагается и предчувствуется принципиальное разрешение противоречия. Новый осмысляющий символ рождается из трансцендентного.

Таким образом в трагизме можно открыть замечательную диалектику: невыносимость трагической судьбы несет на себе и выносит трагический герой, святой мученик, страждущий Бог. Он не склоняется и не обращается в бегство — он противопоставляет низшим ценностям и не-ценностям свою высшую ценность. Правую волю нельзя уничтожить несправедливостью. Чем большая несправедливость, тем возвышеннее несправедливо страждущая святая воля. В осуждении Сократа и в его смерти сочетается величайший человеческий позор с его величайшей славой. На высотах Голгофы соединяется глубочайшее грехопадение человечества с его высочайшим «оправданием» и прославлением в Бого-Человеке.

Именно в тот самый момент, когда Бог мог сказать, что Он раскаивается в создании человека, он мог также сказать, что Ему в этом раскаиваться не нужно. Это и есть «спасение» в смысле искупления и оправдания: божественное «да восторжествует справедливость!» не должно означать: «да погибнет мир», «да погибнет человек». Существуют такие ценности, которые искупают все, что имеет ценность отрицательную.

То и есть первый «очистительный» смысл трагического: в трагическом совпадает существенное и несущественное, осмысленное и бессмысленное, положительно и отрицательно ценное — величие и ничтожество человека¹). Известное утешение содержится уже в том, что нельзя все превратить в бессмыслицу и отрицательную ценность, что полное отчаяние и резиньяция — необоснованы, что тем самым окончательное осуждение бытия («да погибнет мир, да погибнет человек!») можно отклонить, ибо возвышенное, святое, потустороннее всегда присутствует в трагической ситуации. Однако это печальное утешение, так как «идеальный мир» всегда здесь, но только «в той мере, в какой его нет» (Фихте). Истинное, святое, потустороннее, все это — «только идея». И когда тот, кому открыто созерцание идеи и кто сам вправе считаться с ее воплощением, снисходит в темную пещеру нашего мира, чтобы освободить узников, сидящих в оковах и вывести их на солнечный свет, — сами эти заключенные предают его смерти, как это было с Сократом. Ведь тот, кто стоит в противоречии со всеми условиями жизни заключенных, находится в трагическом конфликте со всем, что он находит в пещере. Если Бог хочет спуститься в мир, который «весь во зле лежит», Он Сам должен стра-

1) А принципиально и в комическом, как это чувствовали Сократ и Аристофан в «Пире».

дать и умереть. Однако это не есть разрешение противоречия, так как «страждущий Бог», смертный Бог есть противоречие. Бог блаженен и бессмертен. Оттого Он должен воскреснуть и «снять» трагическое противоречие страдания, смерти и греха; Он должен «снять» сам «лежащий во зле мир», чтобы показать Царство, которое «не от мира сего».

3. Сублимация и синтез

Найденное Гегелем понятие «снятия» с его красивой диалектической двусмысленностью²⁾ сразу указывает на оба пути спасения. Индусское спасение — это «снятие» с его трагическим противоречием в смысле его уничтожения, обращения мира в призрак. Противоречащие противоположности превращаются в иллюзию. Христианское спасение — это «снятие» мира в смысле удержания мира на высшей ступени, в смысле его преобразования и «обожения». Спасение здесь есть возвышение, сублимация.

Сублимация (по-гречески «анагоге») есть фундаментальная философская категория, нашедшая свое первое гениальное истолкование в идее платоновского Эроса и получившая другое, более трезвое выражение у Аристотеля в понятии формы и материи.

И платоновская, и аристотельская традиция сохранились и были использованы в течение всего средневековья. В известном изречении Фомы Аквинского: «Благодать не уничтожает природу, но совершенствует» содержится уже принцип сублимации. Александр де Галль употребляет то же выражение: «Возвышение (сублимация) разумного существа над природой». Учение Аристотеля о иерархическом порядке форм и

²⁾ Немецкое слово «aufheben» — означает «поднимать», и «сохранить», и «уничтожать».

о их поднятии вверх было диалектически обосновано и углублено Гегелем. Оно в принципе содержится в его учении о «снятии» в смысле «подъема» низших категорий и перехода их в высшие. Ницше отлично понимал и ценил категорию сублимации, особенно в ее этическом применении и пользовался словом «сублимация» в своих сочинениях. Традицию эту мы находим в настоящее время у Николая Гартмана в его учении о иерархическом строении системы категорий.

Фрейд совершенно прав, когда применяет понятие «сублимации» в теории и практике психоанализа — в особенности же в своих ссылках на платоновский Эрос. Но в таком случае обязательно нужно принимать эту категорию в ее глубочайшем и самом положительном смысле, как это было установлено огромной диалектической работой философии. Но этого мы не наблюдаем у Фрейда. Оттого идея «сублимации» превратилась в популярное слово, ходячее среди интересующейся психоанализом публики и может быть легко философски истолковано в смысле грубого позитивизма, сводящего все высшие движения человеческой души к сексуальным влечениям, объясняя все словами: «ничто иное как...» (спекуляция на понижение, которую мы наблюдаем в марксизме).

Тем самым мы приходим к тому, что противоположно философской сублимации. Невозможность свести высшую категориальную ступень к низшим из низших объяснить высшее составляет основной принцип качественной самостоятельности каждой ступени. Что же означает «возвышенное»? Что есть высшая и что низшая форма? Что ищем мы и что находим в «подъеме» души?

Все эти вопросы не находят у Фрейда никакого ответа. Популярное истолкование «сублимации» затемняет и замалчивает важные философские и психо-

логические проблемы. Оттого Юнг имеет все основания не останавливаться на популярном истолковании «сублимации», а продолжать анализ дальше, чтобы определить, что именно следует понимать под «сублимацией». Придерживаясь трезвости аристотельского истолкования, Юнг говорит: следует искать средний путь, т. е. выход из «апории», из «безвыходности», из противоречивой ситуации. Найти такой выход в высшей степени трудно, так как это есть разрешение противоречия, где «третьего не дано». Это «третье», которое не дано, и нахождение которого представляется невозможным, все же нужно найти — и это будет совершенно новый синтез противоположных сил или противоречащих направлений. Это — особое искусство, открытие, которое выходит за пределы слоя борющихся противоположностей, поверхности противоречия — с целью, в другом измерении, найти синтез, невозможный на прежней ступени. И этот новый синтез так же, как и новая ступень, только потому называется более высокой, что здесь все положительные силы и элементы, находившиеся раньше в конфликте, сохраняются и в то же время вступают в новую комбинацию, которая и разрешает противоречие³). Это есть сублимация или открытие более высокой формы. Без «среднего пути» как выхода, без единства противоположностей, без «диалектического подхода», нельзя понять и практически оценить сублимацию.

Современная аналитическая психология хочет также принести «изменение» душе, т. е. преодолеть душевные конфликты. Таким образом, она ставит себя на почву «проблемы спасения»; так как ищет разрешение трагического противоречия. Душа первая стре-

³) Пространственное соотношение «высоты» означает здесь только следующее: «высшая» ступень охватывает и содержит в себе «низшую», предполагает «низшую», но не наоборот.

мится к спасению и «искуплению», но и другие сферы бытия могут страдать в трагических противоречиях. Существуют космические катастрофы так же, как биологические, социологические, юридические, этические, национальные конфликты. Душа обладает своими собственными способами умерения своих диссонансов, воспринимая их и превращая в свои собственные трагические переживания. Несправедливость есть та же душевная трагедия, как и государственная и правовая⁴). Тот же самый принцип трагического противоречия является определяющим принципом и для макрокосма и для микрокосма.

Противоположность и противоречие являются не психологическими категориями, но всеобщими онтологическими принципами, применимыми во всех областях бытия и знания (следовательно и в психологии). Кто говорит о противоположности и противоречии, тот вступает в диалектический процесс и в область философии. Здесь также стоит проблема трагизма.

4. Три вида соотношения противоположностей

Нельзя понять смысл трагического противоречия и его разрешения, не развернув всей проблемы противоположностей. Она есть основная проблема философии, как индийской, так и эллинско-европейской. Проблема эта поставлена у индусов в философских мифах Ригведы (X, 129) и во всех Упанишадах и находит свою конечную формулировку в великих философских системах Индии. Древнейший прообраз, архетип рождения противоположностей означает од-

⁴) т. к. это — та же самая идея справедливости, по словам Платона, которая в государстве пишется с большой буквы, в душе — с маленькой.

новременно и рождение философии. Европейская диалектика начинается с выделения предметов из «беспредельного» Анаксимандра, так же как с пифагорейской таблицы противоположностей. Принцип «разделения» Я. Беме, «отделения», «посредства» Фихте и просто все то, что обозначается греческой частицей «диа» (через), лежит в основе всякого бытия и мышления. В логике А мыслимо только «через» не-А. Этот наиболее элементарный принцип содержит уже в себе все сложные проблемы диалектики в ее развитии от Гераклита, через Платона и Аристотеля до Якова Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Последние тайны бытия всегда антиномичны. Антитезис и синтез образуют вечную тему философии и ничто здесь окончательно не решено ни со времени Аристотеля, ни со времени Гегеля. «Совпадение противоположностей» содержит в себе некоторые чудеса и откровения. В области проблемы противоположности, в области полярности и противоречия возможны новые открытия при помощи философской диалектики. Для нашей темы достаточно выделить три вида (аспекта) соотношения противоположностей.

1. Индифферентное совпадение противоположностей. Все противоположности «связаны концами», как говорит Платон, но связь эта различна: с одной стороны, неразрешимо тверда, вечна, имеет онтологически данный характер; но, с другой стороны, она — разрешима, подвижна, задана. Сюда относятся такие противоположности как часть и целое, север и юг, причина и следствие, субстанция и акциденция, положительное и отрицательное. Также и пространственно-временные противоположности, как «там и здесь», «теперь и тогда», принадлежат к этой группе соотношений противоположностей. Мы назвали ее группой «индифферентного совпадения противоположностей», ибо противоположности здесь совпадают неиз-

менно: «часть» всегда есть часть целого, так же как «причина» всегда есть причина какого-нибудь следствия. Связь противоположностей здесь тверда и неизменна, и нет никаких качественных или количественных различий в связи. Связь эта дана, и противоположности не имеют нужды приспособляться друг к другу и заботиться друг о друге. В этом смысле они и связаны «индифферентно».

Но существуют и два других вида связи, которые не образуют устойчивого соединения, но представляют собой динамическую активность взаимосвязи; в силу этого противоположности совпадают не индифферентно, но постоянно приспособляются друг к другу, заботятся друг о друге, вступая в борьбу или стремясь к примирению.

2. Отталкивание противоположностей или борьба противоположностей. Отдельные примеры здесь излишни, так как весь «лежащий во зле мир» дает их в большом количестве. Все конфликты во внешнем и во внутреннем мире так же, как и конфликты между ними, принадлежат к этому виду отношений противоположностей. И так как этот момент в диалектическом развитии противоположностей, встречается везде, то Гераклит и мог сказать, что борьба есть отец всех вещей. И в этом виде отношения противоположностей они связаны, даже скованы друг с другом, но связь их непостоянна и не лишена движения; они связаны друг с другом не «равнодушием», а «ненавистью». «Противоположности взаимно уничтожающи», как говорит Аристотель. Подобное состояние имеет в виду Гоббс в своей замечательной диалектике общества, как «войны каждого против всех»; противоположности пожирают друг друга: «человек человеку волк».

К этой категории противоположностей принадлежит и трагическое противоречие, которое требует

разрешения и обещает спасение. Диалектически суть и смысл этого противопоставления можно выразить так: взаимное исключение, «или — или», невозможность сосуществования. Взаимное исключение может быть реальное или идеальное, то есть невозможность сосуществования суждений — и вещей, сил, живых существ. Оба принадлежат к одному и тому же широкому виду противопоставления, к одному и тому же широкому виду. Существует отталкивание реальное и отталкивание логическое: Кант пользуется обоими этими выражениями. Существенно определяет этот вид противопоставления именно понятие «отталкивания», несмотря на все различия в его реальном и идеальном применении. Поэтому совершенно неправильно думать, что существует только «логическое» противоречие и что нет противоречия «реального»: живые люди могут противоречить друг другу и противоречивые идеи могут вести между собой реальную войну, находиться в отношении реального отталкивания⁵⁾.

⁵⁾ Наиболее распространенной ошибкой является полное разделение идеального и реального отталкивания, игнорирование обеих основных категорий отталкивания. Полное разделение логического и реального уже само по себе неправильно. Противоречие и со-противление имеют вместе категорию «противоборства», которая ни в коем случае не принадлежит ко всем видам противоположностей, ибо «противостоять», «стоять друг против друга» отнюдь не означает «сопротивляться». Первая группа показала нам другую категорию противоположностей, ибо север не «сопротивляется» югу так же, как следствие не может «сопротивляться» причине, хотя оно ей противоположно. Однако, насколько тесно связаны друг с другом «противоречие» и «борьба», показывает нам каждый судебный процесс, так как обе стороны стоят в противоречии друг к другу, каждый говорит: «это мое, а не твое», и это противоречие есть реальное сопротивление, даже борьба и война. Взаимное исключение здесь одинаково идеально, как и реально; резкое разделение логического и реального противоречия всегда направлено против Гегеля и исходит из противоположной его ошибки, то есть из его невни-

Противоречие само по себе является отрицательной ценностью, которую стремятся избежать. Поскольку здесь противоположности не выносят друг друга, противоречие становится невыносимым. В этом смысле противоречие есть источник страдания и трагического. На противоречии нельзя успокоиться, нельзя на нем остановиться, оно не может быть признано «окончательным» — и потому требуется установление другой связи противоположностей. И если противоречие означает отталкивание, то есть борьбу, то этим другим, этим разрешением противоречия может быть только мир. Мы приходим таким образом к новому отношению противоположностей:

3. Гармония противоположностей. Гармония не есть тождество, она есть противопоставление и в то же время взаимное сопряжение, так как «противопоставление само с собой согласуется, и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония — и все это через спор» (Гераклит). Это новое отношение противоположностей, при котором они не исключают друг друга, не уничтожают друг друга и не пожирают, но взаимно питают — «противное питает противное», говорит Аристотель. Откуда родится дружба, гармония любви, от сходства или противоположностей? — спрашивает Платон и отвечает: «наиболее противоположное наиболее любезно наиболее противоположному» (диа-

мания к этим обоим видам отталкивания — противоречию и сопротивлению. Однако следует подчеркнуть, что ошибка Гегеля гораздо меньшая, чем ошибка его противников, так как он признал объемлющее единство отталкивания, тогда как его противники этого никогда не чувствовали. Его заслуга лежит поэтому в признании реального противоречия, его ошибка — во мнении, что логический закон тождества (и противоречия) может таким образом быть ущемлен или отброшен. Однако и то и другое должно быть сохранено, как того требует диалектика Платона (особенно в «Софисте»).

лог Платона «Лизис»). Из спора возникает гармония — и чем сильнее расхождение, тем глубже и крепче преодолевающее его объединение⁶⁾).

Те же самые элементы бытия, которые там могли бороться, здесь вступают в отношение взаимного дополнения. Находится новое счастливое сочетание, которое алхимики называли «священным браком» элементов. Такое счастье в сущности есть чудо, при котором оказывается, «третье дано»: это есть рождение новой, прежде несуществовавшей ступени бытия. Трудно понять, как это возможно, ибо переход, мутация в известные моменты остается совершенно вне сознания и даже иррациональной. Установить можно только одно: здесь лежит тайна творческого подъема, сублимация, «снятия» низшего через высшее. Все иерархическое строение бытия в его подъеме от атома к живой клетке, от одушевленной жизни к живому духу, со всеми их все новыми конфликтами и разрешениями — становится возможным только в том случае, если в основе всего этого лежит Третий вид отношения противоположностей: гармония полярности. Здесь и нужно искать «философский камень», камень мудрости, ибо если бы он находился в первом виде отношения противоположностей, в безразличном их совпадении, то его нечего было бы искать, он мог бы быть найден в каждом камне на улице. Бессмысленно искать его во втором виде противопоставления, в борьбе и противоречии, ибо он призван именно «снять» это состояние и избавить нас от него. Бесмысленность противоречия приобретает смысл при

6) Нельзя забывать психологического доказательства Спинозы о том, почему прежняя вражда может позже превратиться в особенно прочную дружбу и любовь (тема «Ромео и Джульетты», «Тристана и Изольды»). В том, что враг есть потенциальный друг, а вражда побеждается любовью, — смысл христианской «любви к врагам».

выходе за его пределы и при нахождении разрешения. Смысл борьбы — в новой гармонии мира. Искать смысла в самой войне, в войне как таковой, было бы извращенностью и демонизмом, ибо это было бы равносильно попытке найти успокоение в реальных противоречиях⁷⁾.

5. Поток становления и универсальная гармония

Все живые существа, все духовные явления представляют собой системы гармонической полярности, где трехчленное строение — раздвоенности и примирения в третьем — составляют, разумеется, только принцип и ритм в высшей степени сложной дифференциации и интеграции бытия (сложный процесс разъединения и объединения). Величайшая философская и психологическая заслуга Юнга состоит в том, что он открыл систему гармонической полярности в душе — и прежде всего полярности сознания и бессознательного. Открытие это обязывает к дальнейшему диалектическому развитию, к диалогу с философами и философами с выдающимися представителями психологии.

Однако строение души не представляет собою устойчивого равновесия или раз навсегда установленной гармонии, оно является только заданной гармонией — гармония всегда есть и вместе с тем ее никогда нет, она находится в процессе становления, возникновения и распада, в процессе постоянного преодоления конфликта. Душа есть одновременно гармония и диссонанс, она есть система «питающих друг друга» и «пожирающих друг друга противоположностей», система вечно разрешающихся антиномий. От-

⁷⁾ Противоречие войны выражено в словах: «поднявший меч от меча погибнет».

сюда — потребность души в спасении и внутренняя ее трагичность. Это связано с тем, что господствующие в ней противоположные силы отталкивания и гармонии образуют не постоянное отношение, но переменное, одновременно распадающееся, и объединяющееся отношение. Гармонические системы рождаются из противоборства и от него распадаются, элементы их или сталкиваются и уничтожают друг друга или же взаимно интегрируются (объединяются). Это и есть гераклитов поток возникновения и исчезновения, вражды и гармонии, смерти и рождения, войны и мира. Этот полный борьбы ритм становления, этот ритм разрешений и растворений мы находим во всех областях: в биологии, психологии, социологии. Есть ли какой-либо смысл в этой игре противоположностей? Или, быть может, здесь «вечность играет миром, как ребенок песком» (Гераклит)? Вечное изменение этого ритма заставляет усомниться в этом смысле. Игра эта может быть истолкована как вечное повторение или как вечное строительство нового или как распад. Здесь в последних осмыслениях и последних решениях расходятся великие религии.

Если есть какой-либо смысл, то он может находиться только в направлении перехода от второго к третьему виду отношения противоположностей, то есть перехода от отталкивания к гармонии. Это направление есть направление к ценностям. Здесь находится имманентная система ценностей (аксиология бытия⁸).

Однако направление к ценностям уходит в бесконечность, так как всякая дифференцированная гармоническая система стоит в конфликте с другой системой и может требовать объединения (интеграции), следовательно, более объемлющей системы систем.

⁸) такая, которая не только чувствует и открывает ценности, но также мыслит и понимает.

Такое направление точно определено идеей актуально бесконечной интеграции, идеей универсальной гармонии. Лейбниц безусловно прав в своем определении совершенства как наибольшего единства наибольшего разнообразия или как предельной интеграции предельной дифференциации.

Однако универсальная гармония есть точное философское выражение для обозначения христианского Царства Божия. Символический образ его дается в предпоследней и последней главе Апокалипсиса. У Платона царство справедливости тоже мыслится, как гармония противоположности, как «симфония и симметрия». Сюда нужно только добавить отсутствовавшую в древне-греческом мышлении идею актуальной бесконечности. Она содержится уже в понятии «мессиянского царства» и в символе «Пантократора»: Бог станет всем во всем. Это идея конкретного всеединства, известная также неоплатоникам: «Единое и всё, всеединство. Николай Кузанский исследовал и обосновал идею актуальной бесконечности, при помощи эллинской и византийской диалектики противоположностей и сопоставил ее с христианским учением «о Царстве Божием». Так он пришел к величайшей идее «совпадения противоположностей». Бог властвует над своим царством, удерживая бесконечное разнообразие противоположностей посредством их совпадения. Лейбниц обобщает эти идеи, связывая математическое понятие бесконечности с идеей совершенства и приходя, таким образом, к понятию универсальной гармонии. Кантовская антитетика и диалектика формулирует фундаментальное противоречие, не принятое во внимание и замолченное Николаем Кузанским и Лейбницем, — именно противоречие между бытием и долженствованием. И для Канта Всеединство (всеобъемлющий синтез, «всеобщее законодательство»), есть ценность, но только она не дана, а задана. Она

здесь налицо, только «в той мере, в какой ее нет» (Фихте); она не есть бытие, а только долженствование. С трагическим мужеством и с этической верой нужно твердо держаться этой идеи, «даже если она никогда не будет реализована...»

Но как раз она никогда не реализуема, поэтому можно потерять мужество и веру, а уходящую в бесконечность задачу ее реализации рассматривать, как задачу невыполнимую, как «дурную бесконечность», бесконечность вечного возникновения и вечного исчезновения. Всякая гармония должна испытать трагическую судьбу провала, — и потому нет никакого смысла вращать колесо жизни. Это другое противоположное восприятие жизни — индусское решение.

6. Установка индуизма. Мир, как противоречие

Универсальная гармония, «Царство Божие» в Индии рассматривается, как иллюзия, как принципиальный обман. И не только в буддизме, в котором приводятся подробные доказательства в пользу небытия Божия, но также и в Упанишадах и в философских системах Веданты и Йога, где Абсолютное (Браман) или Бог (Ишвара) признаются как истинно-сущее. Ишвара, Господь Бог, царствует в вечности и в своей трансцендентности; далеко под Ним шумит поток мира и человечества в «Самсаре», в вечно повторяющемся круговороте возникновения и исчезновения. В этом потоке блуждает потерявшаяся в мире странствующая душа. И странствующий мир мчится дальше — никогда он не придет к «Царству Божию», к обители божественного величия и божественной славы. Он вечно останется сцеплением без цели и без конца, всегда бесцельным, никогда не просветленным. Для Индии мир и история не имеют ни ценности ни цели

— и здесь открывается полная противоположность индусского мирозерцания — христианскому с его положительным отношением к ценности мира⁹). Обожение по «восстановлению всего», Царство Божие не имеет здесь никакого смысла.

Такая установка обусловлена в Индии особым пониманием взаимоотношения противоположностей и полярности. Первый вид совпадения противоположностей (см. выше) почти совсем не принимается во внимание, третий вид этого отношения, именно гармония противоположностей, не составляет предмета веры индусов; признанием пользуется только второй вид этого отношения противоположностей — отталкивание и противоречие. В гармонию не верят, потому что она представляется преходящим моментом, и создается убеждение, что каждая система должна включать в себя страдание и испытывать гибель в силу внутренних или внешних конфликтов. Доказательством тому служит весь человеческий опыт, болезни, старость, смерть, страдания. Все эти явления представляют собой только отдельные виды реального противоречия.

Для индусского понимания всякая противоположность принципиально приводит к отталкиванию, к вражде, к ненависти и к страданию. Лишено страдания, свободно от противоречий и бессмертно только Абсолютное — Браман в своем вечном тождестве:

«В начале было только одно без второго» (Шанд. — Уп. 6,2,2)

«То, что от него отлично, наполнено страданием» (Брихад. — Уп. 3,4,2)

⁹) Поэтому в Индии неуспех той науки и техники, которые покоятся на таких противоположных категориях, как причина и следствие или полярность сил.

«От смерти к новой смерти ввергается тот, кто считает, что здесь есть нечто различное» (Брихад. — Уп. 4.4.19)

Особенно характерно следующее изречение Йога Патанджали:

«Раздвоение, обуславливающее ненависть, появляется в сознании как боль». Короче говоря, «противоположение есть разлад, раздор и боль».

«Этот мир испытывает непрестанные страдания посредством парных противоположностей» (Рамаяна, 11,84,20).

7. Освобождение от противоположностей как путь спасения

Решение реального противоречия невозможно, но есть желание держаться за противоположности. Единственное разрешение противоречий и избавление от них состоит в растворении противоположностей в тождестве, в безразличии, или же решительное «снятие» самого противопоставления. Это и есть знаменитое учение Веданты — Кевала-адвайта, — учение об абсолютном отсутствии раздвоения: множество есть большая космическая иллюзия, иллюзорное заблуждение. Мы всюду находим эту идею в Упанишадах:

В действительности — нераздвоенность
Раздвоенность — только в мире раскола
Раскол Единственного, Вечного
Ибо если б раскол в действительности существовал,
То смертным было б то, что вечно.

(Мандукиа-Карика, 3; 18, 19)

То, что свободно от добра и зла,
Свободно от происшедшего и непроизшедшего,
Свободно от прошлого и будущего
То, что ты видишь таким — назови!

(Кат. — Уп., 2, 14)

И это — свобода от противоположностей, которая составляет сущность истинного бытия, сущность Брахмана:

В Духе можно заметить следующее:

Здесь нет никакой множественности.

Как Единство следует рассматривать

. великое Я.

(Брихад. — Уп. 4, 4, 19, 20)

В этом последнем единстве Абсолютного исчезает каждая противоположность и противоречие, а следовательно и всякое страдание:

От него отступают все жалобы

В нем нет больше никакой заботы...

Где нет больше никаких забот,

Не берут ничего, ничего не дают...

Тут нет желания, нет вожделения...

. . . только Единство.

(Мандукиа-Карика. — Уп. 3, 37, 38, 39, 45).

Мудрец стремится к совершенному уподоблению абсолютному, даже к совершенному отождествлению с ним (ибо Атман в основе тождественен с Брахманом) и таким образом достигает освобождения от противоположностей, «отсутствия раздвоенности» и, тем самым, единственно возможного «спасения» (см. Мандукиа-Карика, 2,35,36).

Такое слияние и растворение всего в высшем тождестве абсолютного отсутствия раздвоенности (Кева-ла-адвиата) достигается различными путями: через чувственное отождествление себя со всеобщим страданием, через сострадание («это ты») и через теоретическое отождествление субъекта с объектом путем их неразличения. Мое «я», сам Атман, есть такая точка отождествления, из которой развиваются все противоположности и в которую они могут вернуться. Эта точка — за пределом всех противоположностей, трансцендентна им и, в частности, основной противо-

положности познающего субъекта — познаваемому объекту. Если «я», Атман остается в этой трансцендентности и не развивает противоположностей, то:

«Нет ничего второго, иного, отличного, что он мог бы видеть, обонять, ощущать, с кем можно было бы говорить, что можно было бы слышать, о чем можно было бы мыслить и что можно было чувствовать и познавать», как говорится в знаменитом месте в Упанишадах (Уп.—Брихадар).

Объекция здесь задана, но вместе с тем и субъекция, сознание «я» с его функциями познания-очищения и чутья, со страхом, вожделением и страданием.

«Если бы существовало что-либо иное, то одно бы видело другое... слышало, думало, чувствовало, — одно познало бы другое».

«Но когда все превратилось в Атман, чем и кого должен был бы он там видеть... Чем и кого приветствовать... Чем и о ком думать, чем и кого чувствовать, чем и кого он там должен был бы познавать? Чем ему узнать того, через которого он узнает все это? Поистине чем ему познать познающего?»

(Брихад.—Уп.)

Но если противопоставление «снято», то исчезают все противоположности — и следовательно все предметы; исчезает мир объекта, но с ним одновременно и мир субъекта:

Никакая душа не создается,
Никакого создания в мире нет,
Это высшая спасительная истина,
Что нигде становления нет.

(Ман.-Кар., 3, 48)

Вместе с противоположностями исчезает всякое становление, весь ритм возникновения и исчезновения, рождения и смерти. Иллюзия разнообразия, иллюзия внешнего и внутреннего «мира» исчезает, как сон.

8. Трансцендентность самости

Однако можно спросить: а что же остается? быть может, просто ничто? означает ли спасение — растворение ни в чем? Южный буддизм, повидимому, не приходит к такому выводу, но иначе мыслят упанишады и основанные на них системы Веданты и Йоги: состояние спасения для них — есть не ничто, но нечто в высшей степени положительное — высшее блаженство; это не пустота, а полнота.

(«После смерти нет сознания. Так сказал я» Брихад.—Уп., 5,5) «Не видеть ничего другого, ничего другого не слышать и не познавать, это и есть «полнота» (нечто большее, чем бытие). Но видеть нечто другое, слышать нечто другое, познавать нечто другое, это есть «недостаток». «Полнота» — это бессмертие, «недостаток» — смертность» (Шандог. — Уп., 15 и след.).

То, что остается после растворения всех противоположностей и миров, есть «самость» («я»), Атман, Пуруша («человек в себе»), но в необычном состоянии, которое кажется чуждым и жутким — даже «самому Йогу». Даже мудрая Майтреи впадает в глубокое смущение, когда муж ей говорит, что в этом состоянии не существует никакого сознания. Оно здесь сравнивается со сном без сновидений, с летаргией (там же 4,3), но в то же время это состояние принципиально отличается от сна и летаргии, как состояние высшее, удивительное, трудно достижимое, несравнимое с состояниями низшими, обычными, всем доступными.

Упанишада Сарвы различает четыре состояния Атмана: бодрствование, сон с сновидением, глубокий сон (без сновидений) и четвертое: «Туриям». Оно определяется как «духовное состояние, как стоящий напротив бытия зритель, который однако сам озна-

чает равнодушие, освободившееся от всякого бытия; и это духовное состояние называется Туриям».

Нельзя собственно говоря дать описание и определение самости в состоянии конечной трансцендентности и спасения. И приведенное нами определение совершенно недостаточно. Брихадар—Упанишада дает в конце концов отрицательное определение: «ни то ни другое», (как и в апофатическом богословии) — «нет-нет» и это пожалуй самое глубокое, что можно сказать. Это состояние должно быть достигнуто и пережито путем Веданты или Йоги или другого мистического учения. Сравнение с глубоким сном содержит одно очень важное указание: самость в ее высшем состоянии не есть самосознание, это — бессознательное; но глубокий сон есть нечто более простое, более низшее, и мог бы быть назван подсознанием, в противоположность ему самость (Атман, Пуруша) может быть названа сверхсознанием.

Сходство с глубоким сном, со смертью лежит в потере сознания («после смерти нет сознания»). Однако может быть другое сверхсознательное состояние «самости». Когда самость выходит за пределы всех противоположностей и над ними возвышается, тогда она выходит за пределы противопоставления сознательного и бессознательного. Однако до этого совсем современного вывода индусская философия не дошла. Она ясно сформулировала другой вывод: трансцендентность самости, «снятие» противоположностей означает не смерть, а бессмертие, ибо смерть ведь противоположна рождению. Смерть и рождение, возникновение и исчезновение составляют игру противоположностей, которая может быть прекращена путем неразличения через «адвайта». Самость выходит за предел ритма смерти и рождения, поэтому она в этом состоянии бессмертна, но можно было бы также сказать «безжизненна», ибо в той мере, в какой она осво-

бождается от ритма жизни, она также освобождается от ритма смерти. Все это сильно отличается от христианской идеи бессмертия и спасения.

9. Пессимизм индусского мировоззрения

Эта идея растворения противоречий, «отсутствия раздвоенности» (адвайта), которая встречается в Упанишадах и Веданте, лежит также в основе всего индусского мировоззрения. «Свобода» от противоположностей», «незатронутость противоположностями» (нирвана) — это путь спасения, о котором всюду идет речь: в книге Ману, в Бхагавадгите, в Махабхарате, вообще. Та же система Йога определяет высшее состояние блаженства Самадхи как «незатронутость противоположностями». Самадхи можно определить как «свертывание», «свитие», ограничение. Это противоположно «развороту», «развитию» противоречий, противоположностей, многообразия: «когда в «душевном мире» прекращается сознательное отношение к какому-либо отдельному предмету и наступает собранность воедино, то это есть взмах сознания, которое называется «ограничением» (изречение Йога Патаньджали, III,11)¹⁰). Эта ограниченность «свободна от противопоставления сознания и осознанного предмета» (там же III,3), (там же I,43).

«Развитие» многообразия и, главным образом, противопоставление субъекта и объекта — отнято.

Обыкновенные движения «душевного мира» побеждены и душевный мир тонет перед лицом «Понимающего мир» (Пуруша, там же I,41). Эта «ограниченность» достигается путем «собранности во внутреннее единство». Это путь спасения Йога. Здесь тоже «отсутствии раздвоенности» принимается как принцип и ме-

¹⁰) Hauer. Der Joga als Heilweg. Стр. 105.

тод: «одно понимание двух, кажущихся совершенно тождественными» (там же III,53).

И здесь в классической Йоге мы узнаем ту же индусскую тему: мир растворится посредством растворения противоположностей и, таким образом, одновременно исчезнет «мировое смущение» как «причина закабаления» (II,24), будет достигнуто «утоление жажды» (III,50), прекратится «сведенная судорогой страха воля к жизни» (II,9). Страдание же будет устранено посредством равнодушия. Такое спасение посредством тождества и равнодушия противоположностей — нечто абсолютно противоречащее христианской идее блаженства «новой земли и нового неба», а также эллинской гармонии противоположностей. Поэтому Дейссен совершенно неправ, когда он просто отождествляет глубокий пессимизм Упанишад с христианством, и конечную цель обоих определяет как «спасение от здешнего бытия» (ссылаясь на Шопенгауэра и приводя слова «весь мир лежит во зле»). Христианство отнюдь не резиньяция, но трагический оптимизм — трагическая надежда, трагическая вера и трагическая любовь.

10. Символ лука и лиры в античной эллинской философии

Индусская идея спасения и освобождения прямо противоположна эллинско-еврейско-христианской. Еврейско-христианская идея — это идея творения. Мир не иллюзия, он реальное творение Бога, «Космос». Все разнообразные силы и элементы бытия сами по себе хороши и ценны. Сотворив мир, Бог увидел, «что он хорош», плоха только особая установка взаимного уничтожения, раздора. Идея творения есть прежде всего идея утверждения мира: последнее «да» обни-

мает единой нераздельной любовью все бытие со всеми его противоположностями и ступенями. Любовь есть аффект бытия. Вместе с тем однако принципиально признается и богоподобие и творческая сила человека с его искусством и культурой, как нечто ценное.

Эллинско-христианское, это диалектика противоположностей и их соединение через гармонию. Было уже сказано, что установление гармонии является в сущности всегда чудесным решением загадки, прозрением, означает искусный прием. В этом состоит чудо творения, чудо искусства.

Антиномия, реальное противоречие, для «здорового смысла» всегда кажется сначала разрешимым только путем устранения тезиса и антитезиса — устранения полного или хотя бы частичного. «Частично» утверждаются и признаются обе стороны. Однако это плохое решение, оно недействительно для диалектического разума. Уже Кант видел, что при настоящей антиномии тезис и антитезис должны сохраняться в полной силе и с их настоящими доказательствами. И если оба должны остаться верными — в различном смысле, то здесь открывается единство противоположных смыслов в одном и том же их существе¹¹⁾).

Аналогично противоборствующие силы и элементы не могут быть «смешаны» или количественно уменьшены — это не приводит к счастливому решению, а к уменьшению и сокрытию конфликта. Также и полное разделение элементов, их совершенное отделение (в противоположность «смещению»), как это утверждается например в манихействе относительно материи и духа, также не является удачным решением, но только признанием невозможности такового. Только при полном раскрытии противоположных сил, при

¹¹⁾ Например, человек свободен и несвободен; он имманентное (эмпирическое) и трансцендентное существо.

напряженности сопротивления может прозвучать гармония. Гармония эта есть нечто новое, никогда раньше не существовавшее, проявившееся вдруг там, где раньше был спор, уничтожение и взаимное вытеснение.

Гармонию трудно познать и почти невозможно постигнуть. Один замечательный символ Гераклита дает нам возможность увидеть и понять третий вид противопоставления в его таинственной многосмысленности, это символ лука и лиры. «Мы не понимаем, как противоборствующее слагается с самим собой: это гармония противоположных напряжений подобно луку и лире» (Гераклит).

Лук есть система противоборствующих сил — и чем сильнее напряжение отталкивающихся полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука, значит уничтожить самый лук. Но тетива лука может превратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она есть многострунный лук, можно сказать преобразенный или «сублимированный» лук. Здесь мы можем наглядно созерцать и слышать, как из «противоборства возникает прекраснейшая гармония». Красота, добро, вся система ценностей зиждется на этом принципе. Символ лука и лиры многосмысленен и всеобъемлющ, как и эрос Платона, с которым он существенно связан. Античная и поздняя эллинская мысль чувствовала смысл этого символа и умела его диалектически развить. Мы находим это у Платона, у Аристотеля, у Плутарха, Симплиция, даже у Синезия.

Для греческого мироощущения гармония имела космическое значение. Мудрец может слышать гармонию сфер, в их движении¹²⁾. Космос есть «красота»

¹²⁾ Символика Пифагора.

— отсюда его «симфония и симметрия», подобная лире.

«Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука» (Плутарх). «Космос есть не простое единство, но нечто соединенное из множества, и в нем отдельные части пребывают в содружестве и в борьбе» (Синезий).

Но не только космос но и искусство, архитектура и техника применяют принцип лука («арка») и строят по принципу противодействия сил, на контрфорсах.

Не так легко заметить тот же принцип во внутреннем мире, в микрокосме. Это первый заметил Платон, изображавший душу в виде колесницы, запряженной двумя конями, белым и вороным, и узревший в ней противоречие противоположных сил души и их гармонию. Как лира издает звучание струн, так и лирика есть звучание души. Звучание происходит всегда от напряжения противоположностей и конкретное богатство души никогда не бывает односмысленным, но всегда «двусмысленным», чаще противоречивым, в лучшем случае подобно контрапункту¹³).

Лук и лира в своем принципе тождественны и все же противоположны, как жизнь и смерть (ибо жизнь есть гармония). Эту ритмическую игру противоположностей Гераклит выразил в следующих словах: «имя лука есть жизнь, а его дело есть смерть». («Биос» по-греч. означает и «лук» и «жизнь»). Глубочайшие тайны диалектики нащупали Гераклит и Гегель, но оба они повинны в игре с нею и в неправильном ее применении. «Тождество противоположностей» есть двусмысленное, ложное выражение, так как совпаде-

¹³) «Две души живут в моей груди, и одна хочет отделиться от другой» (Гёте).

ние не есть тождество и противоположности именно не тождественны, а противоположны.

Платон остается величайшим диалектиком, решительно отрицая игру с противоположностями и несоблюдение закона противоречия. В то же время он глубоко понимает скрытый смысл символики Гераклита. В следующей формулировке сохранил он нам изречение Гераклита: «единое, стремящееся к разъединению, соединяется само с собой как гармония лука и лиры» (диалог «Пир», 187 А). И Платон дает нам следующее истолкование этого места: Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым. (Там же, 187 В).

Особое искусство, как например, музыка или медицина должно придти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию (Там же, 187 С). Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия; ибо если противоречие не переживается как противоречие, то теряют смысл и ценность разрешение и гармония. Лук и лира не тождественны, так как лира есть новое изобретение, преобразование и сублимация лука. Гармония есть иное, новое отношение противоположностей, третий вид противопоставления. На нем покоится, согласно Платону, здоровье и красота, медицина и музыка; на нем покоятся также взаимно дополняющие отношения мужчины и женщины и оно переживается и ощущается как любовь и эрос.

Ни в каком случае нельзя отождествлять и смешивать «взаимное питание противоположностей» с их взаимным пожиранием, провозглашая «тождество противоположностей» и «снимая» закон противоречия. Тем самым, вся серьезность диалектического про-

цесса превращается в софистическую игру, и безнадежное подражание гегелевскому стилю и гегелевской ошибке его эжигонов¹⁴).

И у Аристотеля находим мы диалектическое исследование той «прекраснейшей гармонии, которая возникает из противоположностей и борьбы». Известное изречение Гераклита мы находим в этике Аристотеля в следующем контексте. Ставится платоновский вопрос, между кем существует дружба и любовь — между одинаковыми или между противоположными? И сперва цитируется Эврипид: «сухая земля любит дождь, а небо любит в дожде низвергаться на землю» (этика Никомаха, LVIII, г.1 в конце) и затем Гераклит¹⁵) на много позднее (LVIII, г. 8) в следующих словах: «в действительности же противоположность не ищет другой противоположности, как таковой, а только чего то с собой связанного; стремле-

¹⁴) «Противопоставление само собой согласуется и из стремления противоположностей в разные стороны рождается прекраснейшая гармония».

¹⁵) Мы это находим прежде всего у Лассаля в его большой монографии о Гераклите. Он совсем не мог понять символики лука и лиры, несмотря на большую эрудицию и множество цитат, так как он думает, что «тождество противоположностей» составляет основной принцип Гераклита. Он просто без разбора пользуется выражениями «тождество противоположностей» и «единство противоположностей». Этим все потеряно: лук и лира выражают тождество противоположностей, борьба и гармония — одно и то же (т. I, стр. 90, нем. изд.). Все правдивое и глубокое, что имеется у Гегеля, таким образом теряется. У Платона есть меткое изречение, которое можно применить как к последователям Гераклита и софистам, так и к гегелианцам; а именно к тем, кто играет антиномиями и кто думает, что может отменить закон противоречия: «доказать, что тождество есть противоположность и что противоположность — это тождество, — что большое есть малое, а схожее непохожее и радоваться тому, что противоположности постоянно всплывают в речи — это не есть подлинный диалектический метод, а времяпрепровождение ученика, который едва понимает анализ бытия» («Софист»).

ние же направлено на среднее, ибо это есть добро; например сухое стремится не к тому, чтобы стать мокрым, но ищет среднего состояния, так же как горячее и все другое».

Гармонию противоположностей Аристотель понимает следовательно, как середину между ними, а из контекста ясно, что эта «середина» имеет смысл искомого синтеза противоположных элементов и сил. «Золотая середина» Аристотеля была ложно понята и не одобрялась потому, что ее хотели представить, как «посредственность», но середина эта означает центр, цель — и не легко, но в высшей степени трудно попасть в этот центр, для этого нужно хорошо целиться. Поэтому Аристотель сам подчеркивает, что его «середина» означает не «посредственность», а по своей ценности вершину, крайность. «Это ни в коем случае не есть середина между добродетелью и пороком, между ценностью и отрицательной ценностью — это как раз и была бы посредственность, это середина между двумя противоположными пороками».

Этим последним определением Аристотель думает, что подошел к истине. Но это неверно. Между двумя противоположными пороками и отрицательными ценностями может быть только ноль, безразличие, ни в коем случае не золотая середина. Верной и ценной становится его «среднее» только тогда, когда оно означает центр, связывающий противоположные силы и стремления и господствующий над ними¹⁶⁾.

Пример из учения Аристотеля о добродетели вполне может пояснить эту мысль. Щедрость в отношении к деньгам не есть нулевой пункт между жадностью и расточительством, но синтез двух функций,

¹⁶⁾ Такой он этому и придает смысл; так можно и так нужно и дальше развивать его диалектику. Николай Гартман в своей Этике с блестящей точностью открыл это и доказал у Аристотеля (стр. 512-520).

имеющих положительную ценность, несмотря на их противоположность — именно между функцией приобретения денег и функцией их траты, между производством и распределением. Без обеих функций немислим меценат, немислим, скажем, Лоренцо Медичи. Скупость, так же как и расточительство, образуют реальное противоречие этих функций, так как трата денег не соответствует их приобретению. Пример этот имеет глубокий психологический смысл, так как аналогично дело обстоит с накоплением и растратой «либидо», психической энергии. И эти функции могут находиться или в противоречии друг к другу или в гармонии.

Таким образом уже в символе Гераклита содержится истинный и глубокий смысл «золотой середины», среднего пути. Средний путь означает переход от отталкивания к гармонии противоположностей — и нужно большое искусство, чтобы этот путь отыскать.

Символ лука и лиры имеет много других значений. Стрела кладется посередине тетивы и дуги лука и она должна попасть в середину цели. Аполлон изображался с луком и лирой, — он бог муз, Аполлон Мусагет, но вместе с тем, он стрелок из лука, который понимает искусство безошибочного попадания в цель (Платон «Кратил»). И другой бог, Эрос, изображается с луком и стрелой. Павзаний описывает известную картину, на которой Эрос после метания стрелы опускает лук и берет в руки лиру. Лира также принадлежит ему, ибо он прежде всего «лирик».

11. Гармония противоположностей и христианская идея спасения

Теперь мы должны в заключение поставить последний вопрос: соответствует ли действительно эта

греческая диалектика противоположностей, это совпадение противоположностей духу христианства? Можно ли ее действительно применить к христианской идее спасения? Величайшие греческие отцы церкви с полной решимостью отвечали на этот вопрос положительно; они были греческими диалектиками, которые верили в Христа и мыслили Его как совпадение противоположностей божественной и человеческой природы. Эти противоположности «нераздельно, но и неслиянно» связаны в Бого-Человеке, как гласит известная халкедонская формулировка. Иначе проблема Бого-Человека разрешена в ведантизме: здесь противоположности сливаются, как капля воды с океаном.

Христианство насквозь диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии мира и души, имманентности и трансцендентности; оно обещает найти их решение, предчувствует это решение и надеется его найти. Апостол Павел первый христианский философ, как и величайший диалектик. И Лютер с полным основанием сказал: «вера есть своего рода диалектика».

Последнее единство последних противоположностей — единство Абсолютного и относительного, неба и земли, Бога и человека, — образует последнюю проблему диалектики и первое переживание христианского откровения.

Переход от второго вида противопоставления к третьему, от отталкивания к гармонии, от трагического противоречия к решению и спасению составляет сущность «благой вести». Как возможно из разъединения и раздора, из спора, войны и ненависти установить гармонию, мир и любовь? — это есть элементарнейшая и фундаментальнейшая проблема человечества во всех областях его внешнего и внутрен-

него мира. Сам Христос есть живой ответ на этот вопрос, так как Он Сам — живая гармония противоположностей. Сам Он есть мир. Так его понял ап. Павел: Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду... дабы из двух создать в Себе самом одного нового человека, устрояя мир»... Он обе противоположности «примирил»... посредством креста, убив вражду на нем». В этом ап. Павел видит смысл христианского учения: в уничтожении вражды в мире, в универсальной гармонии. «И приедши, благовествовал мир вам» (Ефес. 2, 13-22; ср. Иоан. 14, 27).

Принцип гармонии противоположностей признан Евангелием как для внутреннего мира, так и для внешнего и социального. «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» Таким образом побуждения противоречат друг другу внутри человека также, как и в социальных взаимоотношениях; внутренние конфликты души превращаются в конфликты внешние и втягивают все человечество в трагическое противоречие: «Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете, и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете, и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Послан. Иакова, 4, 1-3). Здесь дана диалектика пожирающих друг друга противоположностей. И всей этой «анархии» страстей противопоставлена гармония, которая содержится в мудрости, в справедливости и означает мир (там же, 3, 16-18).

Но, быть может, нигде внутренний конфликт души не выражен с такой силой, как в 7-ой главе «Послания к римлянам», так как это — фундаментальный конфликт самосознания с бессознательным. Еще ан-

тичные язычники формулировали это трагическое противоречие души:

«Я вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему» (Овидий). Существует сознание закона, но в то же время существует бессознательное сопротивление закону. Это основной тезис ап. Павла. Закон есть закон «ума моего» и я отдаю себе отчет в том, что закон — добр и ценен. У меня есть также осознанное желание делать добро и то, что соответствует закону — и все таки происходит обратное! Все происходит вопреки моему сознанию: «ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу...» Я поступаю так бессознательно и невольно. И для ап. Павла Я есть ничто иное, как центр сознания и ума. И он делает очень последовательное заключение, что это не есть я, которое здесь действует, но нечто иное: «не я делаю то, но живущий во мне грех». Где же он живет, когда сознательное я исполнено добрых намерений и уважения к закону? Он может жить только в бессознательном. Этого термина у ап. Павла однако нет, поэтому он говорит, что я «пленник» «закона греховного, находящегося в членах моих». Что здесь подразумевается область психики, можно легко установить, так как речь идет о желаниях и «вождедениях».

В этой замечательной диалектике душевного раздвоения апостол Павел открыл закон бессознательного противоборства: — иной закон, противоборствующий закону ума моего». Это закон «запретного плода» (Рим. 7,7-24). И все вместе есть ничто иное, как выражение противоборства сознания с бессознательным. И эта борьба, согласно апостолу, разрешается через гармонию противоположностей и через сублимацию посредством одухотворения тела и души.

Теперь ясно, что античная диалектика с ее искусством и остротой была с самого начала предназначе-

на к. тому, чтобы исследовать трагические конфликты и мистические антиномии христианства и сделать «мыслимым» его решения. Великие отцы церкви, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник, были классическими диалектиками в платоническом и нео-платоническом духе. Достаточно подчеркнуть только некоторые мысли из этой традиции. Для Максима зло и грех есть антологическая трещина, разлад в космосе и микрокосме, в мире и человеке, и человек призван к тому, чтобы этот раздор преодолеть. Христос показал, как это возможно и эту возможность осуществил. Христос есть подлинное совпадение противоположностей.

«Он есть мудрость и мысль Отца, который держит вместе все бытие... Он напрягает противоположности... и растворяет войну в ботии и связывает все вместе для мира, для любви и для нерушимой гармонии» (Максим Исповедник, Migne 91,1304-1314).

Таким образом мы поднимаемся от гераклитовой лиры к идее универсальной гармонии — и это поднятие («анагоге» — «сублимация») есть путь диалектический. От отчаяния античной трагедии, от индусской резиньяции ведет он к трагическому оптимизму христианства. Остается в силе постулат «нового неба и новой земли» — и сильнее, чем когда либо. Идея универсализма не есть абстракция, а подлинная действительность. Нет изолированных самодостаточных гармонических систем, — ни в индивидуальной психологии, ни в социальной, национальной или государственной жизни. Все связано со всем, «все сообща дышит», «все отвечают за всех и все во всем повинны» (Достоевский). Оттого блаженство может быть принесено, по выражению алхимиков, посредством «вселенской медицины», посредством универсального спасения и искупления. Для европейского алхимика,

будь он сейчас психологом, социологом или просто философом, «философский камень», который искали древние алхимики, не может означать ничего иного, как принцип универсальной гармонии. И оттого легко понять почему Яков Бёже нашел «камень мудрости» в самом Христе.

VIII

СООТНОШЕНИЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ

Знание начинается с дифференциации субъективного и объективного, выделяющихся, рождающихся из недр беспредельного (непонятного), как свет и тьма рождаются из хаоса. Оно есть, следовательно, противопоставление и сопоставление субъекта и объекта, система субъективно-объективного. Но эта система есть, прежде всего, система борющихся противоположностей: истинно-сущее непримиримо борется с кажущимся и должно победить, если возможно какое-либо знание. В этой борьбе победа должна лежать на стороне объективного. Но победа не есть простое истребление противника: субъект так сказать берется в плен объектом, ассимилируется в стране победителя, — делается объектом своего рода. Таким образом, система борющихся противоположностей превращается в систему объединенных, отождествленных противоположностей. В момент борьбы субъект имеет значение врага объекта, значение кажущегося, «только субъективного»; в момент примирения он имеет значение объекта своего рода, значение «сознания» (объекта психологии, а затем и этики). В терминах Шеллинга момент борьбы должен быть выражен в противопоставлении субъекта и объекта, а момент примирения в сопоставлении «природы» и «интеллекта». Ошибка Шеллинга состоит только в его догма-

тическом рационализме, в том, что он считает эти системы завершенными, навсегда замкнувшимися; на самом деле они не замкнулись: противоположности еще борются, «кажущееся» и субъективное не преодолено, единство «природы» и «интеллекта» не раскрыто; между органическими процессами и сознанием (сознательностью) лежит бесконечная проблема, иррациональность; сквозь все пределы системы, сквозь прозрачные кристаллы разума проглядывает загадочная тьма беспредельного.

Если мы теперь обратим внимание на то, в каком смысле здесь, в онтологии, осуществляется тождество субъекта-объекта, то мы заметим, что тождество здесь односторонне, склоняется в сторону объекта. «Природа» порождает из себя «интеллект», «сознание» со всеми его правильными и неправильными «представлениями»; природа, следовательно, является здесь действующим лицом, началом, принципом; поэтому логика в тесном смысле есть логика наук о природе. Каков смысл рождения интеллекта — пока остается неясным. Если весь смысл и вся ценность организма выражается в его нервной системе, а весь смысл нервной системы лежит в возможности сознания, то в чем ценность сознания?

В процессе развития каждая ступень находит свой смысл и свое обоснование в следующей высшей. Какая же ступень лежит выше сознательной органической природы? Это остается непонятным для учения о сущем. Смысл сознательной природы раскрывается там, где логос бытия становится целью и красотой мира, то есть в телеологии и космологии, в тех философских дисциплинах, какие обычно называются этикой и эстетикой. Здесь сознание имеет совсем другое, позитивное значение: все, что в логике, в познании, отстранялось, как только субъективное, как игра ощущений и представлений, как образы фантазии, при-

обретает здесь самостоятельное значение: цвета и звуки для искусства, для эстетического восприятия мира уже не будут только обманчивой видимостью особой системы движений, равно как для этики субъективные цели и намерения, «прообразы» творческого воображения. Сознание не имеет позитивного значения в логике потому, что оно должно здесь всецело покориться бытию, покорно и пассивно воспринять в себя объект. Для логики идеальным субъектом является такой субъект, который совершенно незаметен, тонет в объекте; правильным представлением будет такое, которое уже не есть только представление, а сам отраженный объект. Идеальное зеркало только отражает, ничего не внося от себя; поэтому, оно вполне незаметно и становится заметным, лишь когда тускнеет. Тождество субъекта с объектом здесь склоняется в сторону объекта. Но возможно другое истолкование этого тождества, возможно уподобление объекта субъекту, объединение на почве субъекта. Что если мир субъективных стремлений, мир фантастических образов, будет внесен в царство бытия? Если субъект не захочет больше пассивно отражать и воспринимать объект, а потребует, чтобы объект ему подчинился, воспринял и отразил его прихотливые фантазии? И мы имеем такое тождество, такое уподобление объекта субъекту, во всяком действии: в строении мрамор принимает форму субъективных образов художника, в этическом действии объективный мир принимает форму желанной цели. Мост, как объективный факт действительности, факт опыта, есть отражение моста, как чертежа, как субъективного прообраза, живущего только в сознании строителя. Здесь наглядно раскрывается другое тождество субъекта и объекта — тождество этическое, теологическое.

Противопоставление субъекта объекту и принцип их единства проходит через всю систему философии:

этика точно так же встречается с субъектом и объектом эстетического созерцания и в ней точно так же осуществляется их единство; полностью проблема субъекта-объекта разрешается только во всей системе философии; только здесь раскрывается весь смысл этого противопоставления и все значение искомого единства. Пред нами, следовательно, три значения субъекта, три значения объекта и три значения тождества. Если в онтологии (в теоретической философии) тождество склоняется в сторону объекта, а в телеологии (в практической философии) — в сторону субъекта, то быть может только в космологии (в эстетике) достигается полное тождество, единство, при сохранении равновесия противоположностей. Если в онтологии тождество есть универсальность объекта, сделавшего все субъективное своею модификацией, видом бытия, и если в телеологии тождество есть универсальность субъекта, сделавшего объект своим средством, воплощением своих целей — то в космологии тождество означает универсальное равновесие: субъект уже не должен покорно стираться пред лицом объекта, как в логике, не должен отбрасывать игру своей фантазии, своих субъективных красок и звуков, ибо все это живет в объекте красоты; но, с другой стороны, и объект не должен становиться только средством субъективных целей: объект красоты самостоятелен по отношению к субъекту, он есть цель в себе. Красота есть то, что мне нравится, моя красота, в ней дух узнает себя, свое затаенное стремление и искание. И вместе с тем красота есть сама объективность, не моя красота, а красота мира, красота статуи. «Мое» и «не мое» пред лицом прекрасного более всего теряют значение: в эстетическом наслаждении самом по себе нет присвоения, но нет и полного отказа от самого себя. Что я слушаю в музыке? Мою, мною сотканную гармонию звуков, или

таинственную гармонию бытия? Ни то, ни другое, потому что и то, и другое: в гармонии бытия я узнаю свою гармонию, в своей гармонии я переживаю гармонию бытия. Здесь, и быть может только здесь, я и не я, мое и не мое сливаются всецело. В созерцании красоты звездного неба, в услышанной гармонии небесных сфер, исчезает раздвоенность духа и природы: «Все во мне и я во всем» (Тютчев).

Трем различным значениям тождества соответствуют и три различных значения субъект-объекта: в логике субъект есть источник заблуждения, а объект есть истинно-сущее (природа неорганическая, органическая и сознательная); в этике субъект есть действующее лицо, носитель «прообразов» и идеала, а объект — область средств, арена деятельности. В эстетике удивительным образом соединены оба значения в ее субъекте и в ее объекте: субъект эстетического созерцания подобен субъекту познания, ибо он, постигает красоту, тонет в ней, отказываясь от своей самости; и, вместе с тем, он подобен этическому субъекту: он действует, он есть творец, и творит не только художник, а и всякий зритель и слушатель. Равно и объект красоты подобен объекту знания в том смысле, что он есть истинно-сущее, самодовлеющее, независимое от всякого субъекта (как и истина), и вместе с тем подобен практическому объекту, ибо он есть творение, создание, произведение искусства, воплощение идеи.

Разгадка знаменитой проблемы субъекта и объекта состоит в принципе единства противоположностей. Но оно может быть установлено лишь тогда, когда будет исчерпан весь смысл противопоставления объективно-существующего и субъективно-представляющегося, бытия и явления, и приходит к системе бытия, к системе объективно-существующего, охватывающей объекты «внешнего и внутреннего опыта»,

бытие физическое и психическое, дух и материю. Этика кладет в основу противопоставление действующего субъекта и объекта воздействия, противопоставление лица и вещи; и наконец эстетика — противопоставление творящего и созерцающего духа — сотворенной и объективно-созерцаемой красоты. Нужно пройти все ступени этих противопоставлений, чтобы осуществить тождество субъекта и объекта. Все они живут в системе философии, причем высшая всегда предполагает и содержит в себе низшую: нужно противопоставить бытие и явление, чтобы отстранить все кажущееся, являющееся и раскрыть систему бытия, охватывающую духовное и материальное; нужно иметь пред собою противоположность и неразрывную связь сознания и материального мира, души, как носительницы стремлений и творческих замыслов, и тела, как орудия души, как действующей силы, чтобы перейти к этическому противопоставлению лица и вещи; и, наконец, нужно пройти все эти ступени и иметь пред собою весь этот материал, чтобы войти в царство эстетики: разве возможна комедия, или трагедия без действующих лиц, без этических индивидуумов, состоящих из тела и души? и разве трагизм, комизм и красота есть лишь иллюзия, явление, разве нет трагизма и красоты в самом бытии? Таким образом, онтология (логика) является условием возможности телеологии (этики), а та и другая условием возможности космологии (эстетики), ибо какие могут быть цели и идеалы бытия, если нет никакого бытия? Какая может быть красота, если нет ни природы, ни человека, ни действительности, ни идеала?

На всех этих ступенях разрешается проблема тождества субъекта и объекта. Как мы видели выше, она представляет собою бесконечную задачу, или идею; точнее — три бесконечных задачи, три идеи: истины, добра и красоты. Каждая из них по-своему

выражает единство субъекта и объекта. Бесконечная задача тождества должна быть поставлена так, чтобы не быть невозможной, неразрешимой, или бессмысленной. Так, прежде всего, она потеряла бы всякий смысл, если бы под тождеством субъекта и объекта разумелось простое аналитическое тождество ($A=A$), неразличимость; тогда не было бы никакой проблемы, все превратилось бы в мертвое единство, в котором ничто не рождается, ибо ничто не расчленяется, в котором нет системы, нет сопоставления противоположностей, нет жизни, а лишь мертвый безразличный покой. С другой стороны, задача будет неразрешимой, если мертвое тождество мы заменим мертвым противопоставлением, отсечением одной стороны от другой. Догматическое отрывание субъекта от объекта и их обособление в самостоятельные отдельные вещи ведет к скептицизму теоретическому и практическому; когда они оторваны, тогда уже не может быть перехода от одного к другому, но эта их самостоятельность, оторванность, обособленность есть неправда конечного рассудка: на самом деле они связаны неразрывно в своем противопоставлении, и переход от одного к другому непрестанно совершается. И не только разум ручается нам за неразрывность диалектической связи противоположностей, их последнее единство, их слитность таится в иррациональном. Бесконечная задача состоит в том, чтобы превратить это неопределенное единство (единство в беспредельном) — в единство определенное, расчлененное, в систему. Критика дурной бесконечности должна устранить неправильное понимание идеи как бесконечной задачи. В основе всякой потенциальной бесконечности лежит бесконечность актуальная; в применении к данной проблеме эта руководящая мысль означает следующее: универсальная система объективного бытия, объемлющая дух и материю, не есть недостижимый

идеал, навсегда от нас оторванный, к которому тщетно устремлен процесс познания; эта актуальная бесконечность объекта всегда с нами и мы в ней, она есть все бытие, бытие объемлющее собою и процесс познания и то, что в нем познается; и эта идея отнюдь не есть незаконное гипостазирование (придавание обособленного существования какому-нибудь отвлеченному представлению), а напротив, необходимая ипостась Абсолютного. То же нужно сказать и о бесконечности этического прогресса, о бесконечности идеи добра.

IX

САМОПОЗНАНИЕ

1. Задача самопознания

«Познай самого себя» — это точка соприкосновения философии, религии и психологии. Самопознание означает у Сократа одновременно и работу над собой и выковку самого себя. Оно лежит в основе всей культуры, всей практики и творчества; ибо, в конце концов, каждое действие — это работа над собой; и культура, искусство, техника — не что иное, как самообразование духа, его вечный эксперимент над самим собой так же, как и наука означает вечный эксперимент. Аналитическая психология тоже есть экспериментирование с душой, значит — работа над душой, забота о душе, в чем эта психология и соприкасается с религией и аскетикой.

Здесь прежде всего нужно взвесить жизненное значение, личное этическое значение осознания самого себя. «Осознай сам себя» — это императив, приказ; и он требует внутреннего переворота, как бы нового рождения. Это — овобождение от бессознательности и приход к самому себе, — основа и начало творческой жизни самоопределения и самообразования, ибо самость, как говорит Юнг, есть цель жизни.

Осознание самого себя — это напряжение, собирающее и сопрягающее все силы и функции души, то есть «йога», некое «ярмо», «иго»; но в то же время

оно означает и освобождение, ибо налагается на меня моим подлинным Я («Иго мое благо и бремя мое легко»). Такой уздой воин держит вместе двух впряженных в колесницу коней, белого и вороного, сознание и бессознательное, и сам ведет их в жизненный бой.

Строгий призыв: «осознай сам себя» — всегда имеет в виду состояние заблуждения и ослепленности. Изречение дельфийского оракула обращено к тем народам и людям, у которых нет чувства меры и середины и которые, вследствие своей самонадеянности и гордыни, ввергнуты в хаос бессознательного. Таковы были индусы и греки, таковы и русские. Оттого с особой силой звучит призыв к самоосознанию у Достоевского. Этот величайший изобразитель демонических сил души хорошо знал, что одержимость преодолевается только путем самоосознания, познания самого себя. Это его главная этическая мысль, которую он так выразил в своей Пушкинской речи:

«Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой, — и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою».

То же находим мы в материалах к «Бесам»: «Идеи Голубова суть смирение, самообладание, и что Бог и царство небесное внутри нас в самообладании, и свобода тут же».

Сильнее всего звучит этот призыв к самому себе тогда, когда человеку или народу грозит опасность, когда культуре грозит упадок. Так было во время Сократа и Платона; так было и при закате римской цивилизации, когда стоики объявили самопознание задачей мудрости, а христианство начало проповедывать бесконечную ценность души и царство Божие, «которое внутри вас». Ту же установку находим мы

и в Индии, где трагизм земного существования вскрылся именно тогда, когда был исчерпан завоевательский порыв пришедшего с севера воинственного племени Индра. В разгар войны, при угрозе гибели целых царств возникло глубочайшее рассуждение об Атмане, самопознание Бхагавадгиты. Тот же ритм истории, та же диалектика наблюдается и в нашу эпоху. В условиях всестороннего кризиса вновь поставлена проблема самоосознания во всех областях человеческого духа.

Что означает это обстоятельство? Апостол Павел, первый и величайший христианский философ, выразил это символически: страшный суд может сжечь и истребить все здание человеческой культуры, будь оно построено из соломы, дерева, серебра или золота; однако «сам спасется, но так, как бы из огня». Сам спасется, как Ной спасся от потопа.

Самость не может погибнуть от трагических конфликтов. Напротив, в том-то и состоит возышенность трагизма, что в нем всегда угадывается и предчувствуется взлет, подъем («анагоге») к чему-то высшему и неведомому. Вот единственное утешение духа, утешение Параклета: трагическое противоречие всегда принципиально разрешимо, даже если в данный момент решения еще не видно. И решение трагического противоречия означает спасение. Самость не должна погибнуть при распаде элементов, при гибели культур, в смерти и тлении, — она может спастись, может искупиться, воскреснуть, может пережить «восстановление всяческих», достигнуть новой гармонии на новом небе и в новой земле. Такова установка христианства.

Философски и психологически это можно выразить так: из коллективно-бессознательного, — из «подземных» глубин вырастают новые противоположности и конфликты, грозящие уничтожить все здание созна-

тельной культуры со всеми ее предыдущими решениями и синтезами. В ответ на это самость должна возвыситься над плоскостью сознания для того, чтобы найти сверхсознательное, то есть только чаемое решение. Для того, чтобы не задохнуться в противоречиях, чтобы не погибнуть в сомнении и отчаянии, самость должна достигнуть наивысшего пункта самосознания. И тем самым она открывает свою трансцендентность.

2. Трансцендентность и имманентность самости

Самость переступает (трансцендирует) через все ступени бытия, через все категории, включая и психические. Самость — не тело и не душа, не сознание, не бессознательное, не личность и даже не дух. Но что же она? Она не есть «что-то», не предмет или объект, не идея, — она есть бесконечный выход за пределы самой себя (трансцензус) и свобода; она абсолютная потусторонность, нечто «совершенно другое», абсолютноподобное,¹⁾ следовательно богоподобное, ибо ее можно достигнуть только «отрешением», «освобождением». Она есть единственно мудрое, освобожденное от всего» — так следует понимать этот темный фрагмент Гераклита.

В то же время во всей абсолютности самости, в ее «отрешенности» от всего, в ее трансцендентности (потусторонности) открывается и ее имманентность (посюсторонность); ибо я все же есмь в мире, в теле, в душе, в духе, даже в том случае, если моя самость переступает через все эти ступени бытия. Ведь это же мое тело, моя душа, мое сознание, мое

¹⁾ Здесь имеется в виду, что слово «абсолютное» происходит от лат. “absolvere”, имеющего двойной смысл: 1) развязать, отпустить, освободить; 2) завершить, сделать совершенным.

бессознательное, моя судьба и характер, мой дух, моя личность, и именно потому все это противоположно мне, не тождественно со мною, хотя доступно мне и проникнуто мною. В этом слове «мое» с полной силой проявляется чудесная имманентность и трансцендентность самости. Самость подобна абсолютной самости, ибо Абсолютное имманентно всему миру и в то же время трансцендентно ему. Каждая пылинка бытия, каждое мимолетное душевное переживание есть «явление, хорошо обоснованное», в котором «хорошая основа» тайно живет и действует. Потому Фихте и мог сказать: «Бог живет за всеми этими образами... Мы видим его в виде камня, растения, животного, видим Его, когда возвышаемся над самим собой, в качестве естественного закона и моральной нормы, — и однако все это — не Он Сам». Выражаясь мистически Бог «везде и нигде» так же, как я сам везде и нигде. Вот — центр мистики, вот — фундаментальная религиозная антиномия имманентности и трансцендентности, выявляемая и в самости и в Абсолютном.

3. Открытие самости

Величайшей заслугой индийской философии — которая могла наставлять не только людей, но и богов и демонов — было именно открытие этой самости, этого Атмана, так же, как и указание единственного пути, который к нему может привести. И это — путь бесконечного суждения, отрицания и трансцендентности. Сама идея бес-конечности и бес-смертия есть не что иное, как пример силы отрицания (не-А), мощи трансцендентности. Поэтому не приходится удивляться, что самость, одна лишь в полной мере обладающая этой силой, переживается и ощущается

прежде всего как самость бесконечная и бессмертная. Самость обладает силой и свободой выйти за пределы всего мира, за пределы всего в мире существующего и самого моего я. Таков — древнейший результат, открытие индийской философии, откровение индийской мистики. Высшего взлета достигает этот подъем к Атману в Упанишаде-Брихадараньяке с заключительными словами: «нет — нети», он «не это и не то». Только посредством «негативной теологии»,²⁾ посредством «умного незнания» раскрывается эта богоподобная самость, этот Атман-Брахман, Пуруша, Бого-Человек. Это также откровение и христианской мистики (ср. Рудольф Отто, «Зап.-вост. мистика»), быть может любой мистики, независимо от всех культурных и религиозных различий. И Паскаль тоже знает, что подлинная самость означает «не это и не то»; только он открывает ее не посредством погружения в себя, а посредством любви:

«Тот, кто любит кого-либо за красоту, любит ли он его? Нет, ибо оспа, которая уничтожит красоту, не уничтожив человека, заставит его разлюбить этого человека. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня? Нет, ибо я могу потерять эти качества, не потеряв самого себя. Так где же это я, если оно не в теле и не в душе?»

4. Два подхода: Восток и Запад

Можно односторонне оттенить момент трансцендентности или момент имманентности и, тем самым, исказить основную религиозную антиномию, принцип совпадения противоположностей. В восточном,

²⁾ апофатический, т. е. отрицающий возможность определить Божество при помощи какого-либо положительного принципа.

индусском переживании чуждой миру отрешенности, только трансцендентность считается истиной и ценностью, а имманентность объявляется неценностью, иллюзией. Телесное бытие и существование на земле считается несчастьем и обманом. Этот извечный индусский мотив пессимизма можно услышать и далеко за пределами Индии — в орфизме, в платонизме, даже в христианстве. Напротив, западное мировоззрение и культура стоят перед другой опасностью, перед опасностью признания имманентности за высшую ценность и отвержения трансцендентности как иллюзии и дурной метафизики: телесное бытие и существование на земле есть единственное счастье, а все остальное обман. Здесь речь идет не только об имманентности Я, но и об имманентности Абсолютного. Самость нужно искать в теле и душе, Абсолютное — в материи, в природе, в мире представлений. Таков — западный имманентизм со всеми его вариантами материализма, натурализма, позитивизма, субъективного идеализма (философия имманентности) и т. д. Только философия, выросшая из христианской мистики, свободна от этих заблуждений, ибо она твердо держится за основную религиозную антиномию, за переживание и имманентности и трансцендентности. Эти противоположности не могут быть оторваны друг от друга. Трансцендентность (потусторонность) Абсолютного так же истинна, как и его имманентность (посюсторонность). Телесное бытие и существование на земле не иллюзия, но и не единственное бытие и не все бытие. Перевес — на стороне бесконечной трансцендентности. Воплощение самости вовсе не иллюзия, самость действительно присутствует в своих воплощениях, присутствует в теле, в душе, в сознании и в бессознательном; но в то же время она бесконечно трансцендирует все ступени своего «спуска», своей имманентности. В идее телесного становления

сохраняется и удерживается единство имманентности и трансцендентности. Так возможна культура с ее творчеством, ибо культура есть воплощение, имманентное действие здесь, в теле, в природе, — трансцендентной, над всем стоящей и все превышающей самости.

5. Чудо самости

И вот трансцендентность по ценности и полноте имеет перевес перед имманентностью так же, как «не-А» имеет перевес перед А, потому что не-А включает в себя все другие буквы алфавита; и так же, как бесконечное, превосходит конечное. Поэтому ошибка имманентной философии бесконечна, истина же имманентности конечна и ограничена. Но всякая трансцендентная философия, например индийская или платоническая, указывает на бесконечную истину и заблуждается только в том, что пренебрегает имманентностью, то есть величиной конечной. Этот перевес трансцендентности, который открывается в абсолютной самости, лучше всего можно сформулировать словами Платона: «по ту сторону сущности, превосходя все по силе и достоинству». Истина эта основоположна для всякой мистики, и различия между отдельными мистическими учениями проявляются только тогда, когда они спускаются в область имманентного.

Всякое пренебрежение этой суверенной «силой и достоинством» самости, состоящей в ее потусторонности, в ее способности к трансцензусу, в ее свободе от всего, — есть «падение», виновность в утрате самости, которая грозит большими опасностями, но не означает полного уничтожения самости. Самость никогда не может быть совершенно утеряна, она всегда спасается «как бы из огня»; «утрата» самости означает всего лишь самозабвение, погружение

в низшие пласты бытия, забвение ее «царского происхождения», ее суверенной свободы. Она как бы «продается в рабство», и как потерявшийся царский ребенок «воспитывается пастухами».

Аналитическая психология обнаруживает глубокое понимание этих переживаний, и знает, что чудо трансцензуса самости неоднократно изображалось в прекрасной и мудрой философско-мистической символике. В орфизме душа в Лете земного бытия забывает о своей потусторонности, о своем небесном происхождении, и потом вновь вспоминает о нем, открывая нескрываемую, незабвенную, всегда чаемую правду о себе, о своем истинном существовании. Достаточно углубиться в себя воспоминанием, чтобы в глубине души найти свою истинную самость, которая никогда и не исчезала. Так открывается «нерожденный, никогда не стареющий Атман». «Душа», собственно говоря, никогда не здешнее бытие, никогда не является пространственно-временным объектом, никогда не может считаться всецело «тварной». Она не считается таковой даже в библейском рассказе о сотворении мира. Душа человека не сотворена Богом, — Он ее «вдунул» в тело, и человек вдохнул ее в себя. Атман есть дыхание Божества. Ей подобен в душе свет «Логоса» как божественный свет, «искра» Эккехардта. Все идеи о предсуществовании и бессмертии души выражают не что иное, как принципиальную трансцендентность по отношению к временно-пространственному бытию человека. Едва ли можно выразить эту трансцендентность сильнее и осмысленнее, как в словах: «Царство Мое не от мира сего».

6. «Откуда мы и куда идем?»

Моя, находящаяся в мире самость — не от мира сего — это величайшее открытие, сделанное самосознанием, ставящее под вопрос весь смысл жизни

и всего мира. Бывают редкие мгновения в жизни человека, когда он вдруг открывает свою истинную самость со всей загадочностью своей трансценденности и с парящей надо всем свободой. В эти моменты сначала нас обнимает глубокое изумление: как будто мы «упали с неба» (совсем орфическое выражение), мы ощущаем себя как бы «брошенными в мир» (Гейдеггер) и перед нами встает вопрос: «откуда мы и куда идем?» Удивление есть начало всякого философствования. Мы стоим здесь перед чудом из чудес, пробуждающим философский эрос и сулящим величайшие откровения. Это и есть тайный смысл изречения: «познай самого себя». Из чего-то само собой разумеющегося мысль эта превращается в мистическое указание оракула, в прозрение; ибо самость — нечто не само собой разумеющееся, но скорее неразумющееся.

В мифологии, в мистике, в философии и, наконец, в поэзии всех народов слышим мы постоянно этот вечный вопрос: откуда мы пришли и куда мы идем? (Тертуллиан).

Но ежели я столь чудесен,
Откеле произошел — безвестен...

Это — слова Державина; но можно было бы привести множество цитат на ту же тему из мировой поэзии, начиная быть может с Омара Хайяма. Конечно, мы находим этот вопрос прежде всего и постоянно в Упанишадах, ибо это — не только один из возможных философских вопросов, но с него, быть может, начинается всякая философия — и начинается потому, что философия занимается прежде всего вопросом о происхождении, о нашем собственном происхождении. Эта проблема по-новому переживается в современной философии — перед лицом трагического состояния мира, в «страхе и трепете» перед закатом Запада. Отсюда — открытие современностью

Киркегардта, который в глубочайшей личной трагедии глубочайшим образом осознал себя. И это в сущности опять тот же извечный вопрос: «откуда и куда?» «Где я? кто меня во все это заманил и здесь бросил? Кто я? Как попал я в мир? Почему меня сначала не спросили, не посвятили в нравы и обычаи жизни? Почему меня втолкнули в строй, будто купил меня продавец душ?.. Свободная ли это вещь? А если меня к этому принудили, где же Управитель? Или Управителя вовсе нет? Кому же мне жаловаться?»³⁾ Нужно оценить и взвесить это своеобразное переживание во всем его психологическом, философском и религиозном значении.

Что означает это удивление? это «откуда и куда»?

7. Я и ничто

Уже в самых этих вопросах можно философски доказать и обосновать мою трансцендентность, ибо сам вопрос о происхождении уже означает акт трансцендирования, перехода от А к не-А, к «совершенно другому». Если я при этом сталкиваюсь просто «ни с чем», то это — довод не против трансцендирования, но в пользу него: я трансцендирую по направлению «ни к чему», и для того, чтобы открыть «ничто», я сам должен существовать. Метафизический страх перед «ничто» только тогда возможен, когда возможна «мета», — то есть выход за пределы. И вот однако получается нечто иное, чем «бытие к концу» Гейдеггера.⁴⁾ Трансцендировать (выйти за пределы) «ничто» значит нечто иное, чем противопоставить то, что здесь существует, — тому, чего здесь не существует; ибо трансцендентность всегда есть противоположность,

³⁾ Киркегард «Повторение».

⁴⁾ Здесь имеется в виду учение Гейдеггера о «бытии к смерти», «бытии к ничто». Его же «свобода к смерти».

переход к другому, по формуле не-А. Но если я сам есть сила трансцендентности и противопоставления, то вся моя сила и достоинство заключается именно в том, что я не отождествляю себя с тем, что произвожу. Истинная самость именно принципиально трансцендентна всякой противоположности, ибо в ней все противоположности совпадают и из нее развиваются. В этом положении суверена — «за стеной совпадения противоположностей» — и только поскольку она может в нем оставаться, самость богоподобна и превосходит весь мир, ибо мир состоит из сплошных противоположностей и противоречий. В этом — неуязвимость Атмана, открытая Арджуной в борьбе: ей не может угрожать никакое «уничтожение», ибо она возвышается над всеми противоположностями, в том числе и над противоположностью: существующее — ничто.

При всем страхе, при всем сомнении всегда остается: «следовательно, я есть» — и этому ничто не может угрожать. «Бытие к концу» открывает мне мою бесконечность.

Абсолютное ничто есть иллюзия. В этом — прав Парменид. Ничто нельзя абсолютировать, ибо фраза: «абсолютно ничего не существует» — явно неверна и опровергается моим существованием. Однако относительное ничто — это «не-А» и оно может означать трансцендентное бытие. «Святое незнание, — говорит Николай Кузанский, — однако учит нас тому, что то, что нашему разуму кажется ничем, как раз есть непостижимо Величайшее». Если бы трансцендентность означала ничто, она была бы просто уничтожена.⁵⁾

⁵⁾ Это правильно понял Эпикур: он хочет метафизический страх, страх смерти просто уничтожить путем уничтожения по-стороннего, трансцендентного: я и ничто никогда не встречаются, ибо или нет ничего, и тогда меня тоже нет, или же я есть, и тогда именно нет «ничто», а есть существующее.

Диалектика Гейдеггера недостаточна, потому что он не ставит проблемы Абсолютного.

8. Аналитическая психология. Я и самость

Старая традиционная психология сознания двигалась только по всем известной средней плоскости сознательного; отсюда — плоскость и банальность этой скучной и бесполезной науки о представлениях, которая в своей солипсической (признающей единственной реальностью личность познающего человека) имманентности полностью остается оторванной от живых источников трансцендирующего бытия.

Аналитическая психология — единственная, которая способна открыть и осветить трансцендирующую самость. Все другие психологические учения всегда были имманентной психологией, только психологией сознания, которая знает только сознательное я. Уже бессознательное трансцендентно по отношению к моему сознанию. Но эта трансцендентность означает «подсознательное», которое лежит в основе сознания как его фундамент, как предпосылка его возможности; но существует другая трансцендентность, так сказать, в другом направлении, ведущая не к подсознанию, а к сверхсознанию. Здесь открывается нечто большее, чем сознание, и потому стоящее выше сознания: «величина, расположенная над сознательным я», «неизвестный и выше стоящий субъект» (Юнг). В его основе лежат и сознание и бессознательное, — и он переступает через эту противоположность тем, что он постоянно ее разрешает и осуществляет единство целого. Это именно и есть таинственная, недостижимая, все трансцендирующая самость. Величайшая философская заслуга аналитической психологии — это различие между сознатель-

ным я и самостью. Мистический опыт сверхсознания, философская интуиция иррационального, диалектика трансцендентного приняты во внимание и оценены в подобной психологии. А только им известны предельные области психологии: глубина души и высота духа.

9. Очевидность и непознаваемость самости

Вся современная философия есть переход от имманентного к трансцендентному. Современная философия противостоит имманентной школе, субъективному идеализму, рационализму. Иррациональная «вещь в себе» не изгоняется более: ее принимают ныне с почетом. Гений Канта продолжает жить для нас не в его субъективном идеализме, но в признании им трансцендентности «в себе бытия» в идее «нуменального человека».

Современная «экзистенциальная философия» также обращена к тому, что «существует само по себе» (в себе бытие), также признает силу и смысл трансцендентности, как это мы видим и в объективном онтологизме Николая Гартмана. Только экзистенциализм более обращен к трансцендентности в области субъекта, онтологизм же — в области объекта. Мы не будем здесь входить в уточнение этого различия и в связанные с ним возможными контрверсами; достаточно констатировать, что оба философских направления сходятся в признании непознаваемости и трансцендентности самости.

«Бытие как бытие Я, — говорит Ясперс, — столь же непосредственно достоверно, сколь и непостижимо». «Несомненность Я, — говорит Николай Гартман, — может сосуществовать с полнейшим незнанием того, что такое Я». Самость для нас «несомненна», но «непознаваема». «Размышление над самим собой

в виде объективирующего понимания, — говорит Ясперс, — не схватывает самой самости, которая от этого понимания ускользает и в своей неосязаемой суверенности противопоставляет себя всему известному и объясненному». «Знание самого себя есть только самоощущение — говорит Н. Гартман, — оно есть некая данность без предметности». Самость радикально обособлена от всего другого бытия, представляет собой нечто непроницаемое, по большей части иррациональное — алогическое и в то же время — за пределами понятного.

Изумительно, что и по этой проблеме, старый Кант все еще может сказать нам нечто ценное. Его «Паралогизмы» и общая формулировка его главных идей в «Пролегоменах» (§ 46-49) можно впервые правильно понять: абсолютный субъект, Я, мыслящий субъект (эти выражения применяются Кантом для обозначения самости) для Канта не являются данными в опыте объектами, следовательно, не субстанциями, как это думает рациональная психология. Это — непознаваемая вещь в себе. И эта вещь в себе лежит в основе явлений внутреннего нашего опыта, опыта моей души в рамках времени, как неведомая «сущность в себе» — аналогично тому, как в основе внешнего опыта лежит вещь в себе. «Как физическое тело, — говорит Кант, — означает не только наше внешнее созерцание (в пространстве), но также вещь в себе».

Теперь нужно высказать нечто совершенно чудесное об этой, лежащей в основе внутреннего опыта, «сущности в себе»: она принципиально отличается от «вещи в себе», лежащей в основании внешнего опыта, то есть познания материальной природы. «Сущность в себе» представляет собою то, чем являемся на самом деле мы сами. Напротив, «вещь в себе», лежащая в основе внешнего опыта, есть для нас

нечто чужое, нам противостоящее. И то и другое непознаваемо, но нельзя сказать, чтобы оба они были нам чужды и нам неизвестны. Я сам не чужд и не безызвестен себе самому. У меня есть некая особая познавательная установка по отношению к самому себе (Сеземан); Я для самого меня непознаваем, но в то же время «несомненен» и очевиден.

10. Чувство «человека в себе»

Как происходит эта установка? Как возможна «самоочевидность» непонятного? Не через понятие, не посредством категорий, не в актах объективации, — следовательно, не путем рассудочного знания, — так отвечает Кант, — но только при помощи особого чувства. «Такое познание, — говорит Кант, — есть не более не менее, как чувство наличного бытия без помощи какого-либо понятия». Существует, следовательно, чувство самого себя, выражающее иррациональную очевидность моей самости. Здесь Я сам «чувствую», как бы чую в глубине души таинственное и безоснованное «в-себе-бытие» самости, так как я есмь именно эта самость «в себе» и «для себя». Это есть своеобразная дверь в «бытие в себе», открываемая самоосознанием — подступ к Брахману через Атмана; выход к нуменальному бытию через нуменального человека,⁶⁾ путь к Абсолютному через мою самость. Но ни в коем случае этот тайный эзотерический путь самоосознания не должен исключать всем известный и общепринятый метод объективации; не должен пренебрегать созерцанием «звездного неба надо мною». Этот последний путь также может вести к Абсолютному. И только оба пути в состоянии

⁶⁾ Через Пурушу, через «человека в себе» по прекрасному переводу Хауэра.

поставить во всем объеме проблему «в себе и для себя бытия», проблему Абсолютного.

К этому приблизительно сводятся выводы философии, идущие интровертированным (обращенным внутрь себя) путем к «для себя бытию». Были столетия, когда проблема эта совершенно игнорировалась (например, в XVII и XVIII в., век до Канта). После этого она вновь выплывает, снова приходят на память древние переживания и размышления, вновь воскресшие и вновь переживаемые. В настоящее время в философии встает проблема антропологии, и при этом нельзя обойти сотрудничества философии и аналитической психологии. Философия, которая игнорирует великие открытия и опыты аналитической школы, стоит перед опасностью остаться наивной и детской, какой осталась обычная психология, не принявшая во внимание идей этой школы. По отношению к такой психологии, был совершенно прав антипсихологизм. Аналитическую психологию нельзя считать наивной ни с философской стороны, ни со стороны мистики и религии: она прошла через все тайные пути душевного опыта и потому ею открыта и с редкостью точно формулирована мысль о трансцендентности самости.

11. Самость как постулат

Для Юнга самость есть «нечто иррациональное, неопределимое существующее, возвышающееся над Я»; таким образом она сверхсознательна, как солнце «сверхземно». Или можно лучше выразить: она центральнее, чем сознательное я, «которое от нее зависит и вокруг нее вращается, в известной мере как земля вокруг солнца».

Трансцендентность и имманентность самости выражены в этом образе, так как солнце трансцендентно

земле и в то же время своим светом, теплом и притяжением имманентно ей. «Идея самости, — говорит Юнг, — в себе и для себя есть трансцендентный постулат, который психологически можно оправдать, но научно доказать нельзя. Самость трансцендентна науке, «делает шаг из науки — вне ее», потусторонняя психологии и в то же время обуславливает ее возможность, «так как без этого постулата я не мог бы формулировать психических процессов». Самость есть, следовательно, метафизическая предпосылка, без которой психология невозможна. И в основе каждой науки лежит подобная трансцендентная величина, «гипотеза» в смысле Платона, предпосылка: в биологии — жизнь, в физике — структура атома. Однако далеко не всякая наука отдает себе в этом полный отчет, как это сделала аналитическая психология. Позитивные науки часто пребывают в состоянии наивного имманентизма, они не замечают ни трансцендентального, ни трансцендентного. Поэтому мы должны с особой силой подчеркнуть метафизическую силу и значение трансцендентной самости. Если идею самости понимать здесь в смысле синтеза, в смысле целостности и целого, частями которого являются сознание и бессознательное, то ни в коем случае это нельзя истолковывать в смысле имманентности — как величину, присоединяющуюся к сумме путем простого сложения. Каждый синтез противоположностей трансцендентен по отношению к этим последним, то есть образует по сравнению с ними нечто новое, нечто совершенно другое и высшее. Каждая целостность, как это показал Кант, на примере идеи целостности вселенной, трансцендентна и метафизична, ибо в опыте и в эмпирических науках мы не встречаем никакой целостности. Уже в сфере органического бытия целое обосновывает и порождает части, а не наоборот; и еще более явственно мы видим это в области бытия

психического. Все, мы можем сказать о самости, — синтез, целостность, центр — все это не адекватно, все это только образы, только объективации. Самость же нельзя вообразить, нельзя объективировать. Индивидуализированное Я, так называемая личность, есть нечто не объективируемое, но это есть «объект неизвестного и выше стоящего субъекта» (Юнг). Если мы говорим «самость», то это еще не есть объективация. Что такое «Я сам», это нельзя высказать, скорее я могу это понять в молчании («в молчании познается Атман»). В науке, в психологии нельзя натолкнуться на самость, нельзя ее «научно доказать», она в любом смысле остается «мета —»; но также нельзя ее мыслить, как объект рациональной метафизики, возможность которой следует отвергать вместе с Кантом. Но можно сказать, что самость является непознаваемой «вещью в себе» психологии, что дает этой науке то преимущество, что я сам являюсь этим бытием «в себе». Поэтому аналитическая психология фасцинирована (зачарована) древнейшей символикой самости: все это только образы, однако — как прекрасно говорит Юнг, — образы, в которых присутствуем мы сами.

12. Богоподобие самости

В последнем и самом глубоком самоосознании, которое не есть размышление или самопознание, ибо я сам для себя «непознаваем», хоть и «несомненен» и очевиден, — все же я могу открыть еще один сокровенный смысл: мою собственную свободу и трансцендентность и в этом смысле мое «богоподобие». Но эта свобода не абсолютна: я ощущаю ее связанной с мистическим чувством зависимости. Я не самодостаточен, не совершенен, не завершен, не замкнут в

себя самого, но, так сказать, открыт чему-то «совершенно другому», как окно, обращенное в бесконечность неба. Я богоподобен, но не Бог.

Здесь нам могут возразить релятивизм и позитивизм, что идея Бога означает лишь иллюзию, как и наше чувство зависимости и наша религия. Но против этого мы должны подчеркнуть: если Абсолютное — иллюзия, то все — иллюзия, ибо Абсолютное лежит в основе всего, объемлет все. И если все — иллюзия, то само слово «иллюзия» теряет всякий смысл, так как иллюзия мыслима и утверждаема только в противоположность действительно существующему. Совершенно так же и «явление» мыслимо в противоположность к тому, что существует само по себе. Иллюзия, явление — все это относительность, а для того, чтобы релятивировать, нужно предположить Абсолютное, то есть безотносительно существующее.

Таким образом, если Фрейд вновь открыл, будто Бог на небе есть простая иллюзия, то при диалектическом самоосознании это означает следующее: наше традиционное представление о Боге совсем не адекватно тому, что существует само по себе. В противоположность ему Абсолютное истинное «Божество» есть нечто, «совсем иное». Каждое отрицание ложной Абсолютизации есть утверждение истинного, хотя и недостижимого, Абсолюта; как выражает этот результат в парадоксальной формулировке Бонавентура: если Бога нет, то Бог есть.⁷⁾

Когда мы что-нибудь релятивируем (сравниваем), мы в то же время абсолютируем; а когда абсолютируем, то в то же время необходимо релятивируем. Эти две функции существенны для духа во всех об-

⁷⁾ Таков истинный смысл онтологического аргумента: Абсолютное нельзя осмыслить, нельзя свести к иллюзии. Абсолютное, так же как и мыслящее Я, устывает перед феноменологической редукцией.

ластях знания и совести. Оттого прав Шелер, когда он говорит, что человеческий дух включает в себя сферу абсолютного и что он стоит в необходимой реляции (отношении) к Абсолютному. И если это отношение утрачено, то тотчас же выступает лже-абсолют, происходит абсолютизация ложных идолов. Таким образом Абсолютное никак не может быть от меня «оторвано», оно связано со мною неразрывно; оно мне трансцендентно и в то же время имманентно, то есть говорит в глубине моего Я. Но его «Слово» не легко понять, так как оно говорит при помощи символов и притч, смысл которых теряется в мраке бесконечности и указывает на нечто неведомое.

13. Два толкования богоподобия самости

Здесь лежит последнее и самое интимное — распустье, где расходятся религии, где отделяются друг от друга мистические переживания и откровения, где обнаруживаются философские двусмысленности. Зависимость от Абсолютного нельзя отрицать, но ей можно дать два различных и противоположных толкования. Вопрос можно поставить так: есть ли зависимость в конечном счете зависимостью от моей собственной абсолютной самости, или же это есть зависимость от совершенно другой абсолютной самости? По первому пути идет Веданта и Санкия, по второму — иудейская и христианская религия и в Индии — Рамануджа.

Оба решения — абсолютно основоположны для душевной и духовной установки, следовательно, для психологии и философии и через это для культуры в целом. Установка всегда есть последнее решение, отношение к Абсолютному. Всякая установка и мировоззрение всегда есть выражение трансцендентного

чувства зависимости, в котором обнаруживается человеку проблема Абсолютного и на основании которого человек совершает самоосознание. Как он живет, как он себя ощущает — все это зависит от того, как он переживает и как истолковывает свое чувство зависимости.

Абсолютное, с точки зрения которого мы все подвергаем релятивизации и от которого зависим во всех религиях, есть самость. Выражаясь эзотерически это — личность, личный Бог. С эзотерической же точки зрения это есть трансцендентное Я, превосходящее личность так же, как моя собственная самость трансцендентна моей личности. Замечательно, что Абсолютное и в философии, в метафизике не может означаться иначе, как через понятие «самости». Абсолютное же — безусловно и, следовательно, самостоятельно, оно есть само бытие или то, что само по себе существует и что мы постоянно ищем, хотя оно «в основе» своей постоянно у нас есть. Спиноза при всем отрицании антропоморфической идеи Божества не может определить свою абсолютную субстанцию иначе, как «то, что существует в себе и познается через себя». Так поступает и Кант с своей «вещью в себе». Абсолютное есть именно «в себе и само по себе существующее». Но я тоже существую «в себе» и «по себе». Должно ли это означать, что Я Абсолют или же я только подобен Абсолюту? Бог ли я, или только богоподобное существо? Но подобие это должно состоять в том, что Бог и я оба мы являемся самостями. Является ли Божественная Самость чем-то другим и даже совершенно другим, чем моя собственная самость, или же она есть самость тождественная с моей собственной самостью? Это — глубочайший эзотерический вопрос, последняя тайна мистики.

Если утверждать вторую возможность, то Атман оказывается тождественным с Брахманом, Пуруша пре-

вращается в последнее нетварное абсолютное бытие, человек становится единственным Богом, «мерою и сердцевиною», в его внутренней самости и только в ней соединяются небо и земля. (Вильгельм). При таком решении чувство зависимости обозначает конечно только зависимость от нашей собственной скрытой самости. Можно также вместе с Фрейдом определять это чувство, как зависимость от нашего сверх-Я, которое мы гипостазируем в «Отца Небесного». Здесь, несмотря на все различия, сходится индийская и китайская мистика с западно-европейским обожествлением человека. И такая встреча имеет особую привлекательную силу для современного человека, который не может совершать акта наивной веры и, как избавление от атеизма, ищет новой мистики и через Индию и Китай, в качестве нового откровения, наконец открывает, что существует религия без Бога и что его собственная самость является высшим и, может быть, единственным и последним чудом и тайной в мире.

14. Зависимость от Абсолютного

Мистика погружения в самого себя есть верная мистика, но взятая в своей изолированности она не может быть признана исчерпывающей истиной. Моя самость не одинока и не может оставаться одинокой. Всякое самоуглубление не удовлетворяется отношением к самому себе, а также и отношением к ближним при всей любви к ним: оно необходимо стремится совершить акт последнего трансцензуса, выхода к Абсолютному. В самоабсолютизации самость ничего не приобретает, но теряет все. Метафизическая мания величия привела к падению Архангела. В крайней абсолютизации моего конечного знания я становлюсь смещ-

ным, что показано в иронии Сократа. Через самоабсолютизацию я теряю свою самость, ибо утрачиваю способность самоосознания, самопознания. Самоосознание прежде всего говорит: ты не абсолютен. Переживание трансцендентной зависимости, как последнее и глубочайшее мистическое переживание, нельзя отрицать и нельзя ложно истолковывать. Мы испытываем его везде на высотах нашей духовной жизни: так искусство переживается, как вдохновение, наука, как открытие, нравственное действие, как призвание, религия, как откровение. Везде и всегда подобные переживания ощущаются нами, как внушение свыше. Я не замкнут в моей самости, я выхожу за ее пределы и открываю высшую тайну Абсолютного, свою основную причину и беспричинность, в которых укоренено мое существо. Я есмь, и я есмь сам, но не «через себя» и не по моей собственной воле. Это ясно раскрывается в высшем вопросе — «откуда и куда», в вопросе о моем начале и конце. Вопрос этот мне не запрещено ставить и трансцендентность от меня не закрыта.

Последним результатом, к которому приходит самоосмысление, это то, что я нахожу себя прежде всего в моем крайнем противопоставлении Абсолютному, к которому я с сознанием своей собственной силы и своего достоинства могу обратиться на «Ты». Ибо если Абсолютное есть Монада, то и я — Монада; если Абсолютное есть Бог, то и я «очеловеченный Бог» (Николай Кузанский); если Бог есть самость, то и я — самость; если он, наконец, тайна, глубина безначальности, то и я — тайна и безначальность. Человек и Бог составляют единство противоположностей, но не тождество. Они стоят друг к другу в напряженном противоборстве и в напряженной любви. В этом отличие христианско-европейского решения Богочеловеческой проблемы от решения индийско-китайского: в последнем все противоположности сливаются, как капля во-

ды с океаном; в первом — они соединяются «нераздельно, но и неслиянно». Бого-человеческая проблема есть для человека проблема центральная и потому она становится центральным вопросом для каждой психологии и философии именно потому, что человеческая «душа по природе своей христианка», что нет совершенной души без Эроса, устремленного к Абсолютному.

Х

ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА В ФИЛОСОФИИ И В РЕЛИГИИ

1. Сердце как скрытая глубина человека

Понятие «сердца» занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов. Одиссей размышлял и принимал решения «в милом сердце». В Илиаде глупый человек называется человеком с «неумным сердцем». По латыни «*cordatus homo*» означает не «сердечного человека», а разумного человека. Индусские мистики помещали дух человека, его истинное Я в сердце, а не в голове. И в Библии сердце встречается на каждом шагу. Повидимому, оно означает орган всех чувств вообще, и религиозного чувства в особенности. Трудность, однако, состоит в том, что сердцу приписывается не только чувство, но и самые разнообразные виды деятельности сознания. Так, прежде всего, сердце мыслит. «Говорить в сердце» — значит на библейском языке — думать. Но далее, сердце есть орган воли; оно принимает решения. Из него исходит любовь: сердцем или от сердца люди любят Бога и ближних. Говорится, что мы «имеем кого-либо в своем сердце» (Фил. 1, 7. 2 Кор. 7, 3) или «у нас с кем-нибудь единое сердце» (Деян. 4, 32). Наконец, в сердце помещается такая интимная скрытая функция сознания, как совесть: совесть, по слову апостола,

есть закон, начертанный в сердцах. Сердцу приписываются также самые разнообразные чувства, проносящиеся в душе: оно «смущается», «устрашается», «печалится», «радуется», «веселится», «сокрушается», «мучается», «скорбит», «питается наслаждением», «расслабляется», «содрогаются». Как будто бы сердце есть сознание вообще, все то, что изучается психологией; и, действительно, в Библии понятие «сердца» и понятие «души» иногда заменяют друг друга; точно так же понятие «сердца» и понятие «духа».

Но затруднения наши увеличиваются, когда мы убеждаемся, что сердце обнимает собою не только явления психической, но и физической жизни. Все явления жизни исходят из него и возвращаются к нему, действуют на сердце: каждое физическое подкрепление пищей и питием — подкрепляет сердце; каждое отягощение — отягощает сердце (Лк. 21,34); каждое нападение на жизнь — есть нападение на сердце (Исх. 9,16). Вот почему говорится: «больше всего оберегаемого оберегай свое сердце, ибо от него исходит жизнь». (Пр. 4,23). В этом бесконечном разнообразии значений символ «сердце» грозит совершенно расплыться, сделаться совершенно неуловимым, превратиться в простую поэтическую метафору. И, однако, это не так: сердце на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи.

Библия приписывает сердцу все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во

всех смыслах.¹⁾ Так говорится о «сердце» земли, о «серцевине дерева» (Мф. 12,40). Естественный вопрос: не есть ли это выражение «сердце» в таком случае как раз то самое, что в психологии хорошо известно, как принцип единства сознания, как центр сознания.

Это не вполне так, здесь есть нечто более глубокое, религиозное, остающееся недоступным для научной эмпирической психологии. Есть глубокие основания, почему здесь принимается религиозный символ «сердца», а не понятие души, сознания, ума, даже духа. В самом деле, сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора. В этом смысле Библия говорит о «сердце моря», о «сердце земли», как о том, что кроется в их таинственной глубине; в еще большей степени это можно сказать о сердце самого Бога, Леон Блуа называет сердце Божества «бездною», а многие мистики говорят об этой «бездне», как о последней иррациональной глубине Божественного центра. Но то же самое можно сказать и о сердце человека, как о сокровенном центре личности. Он прежде всего недоступен чужому взору, мы не проникаем извне в сердца людей. Сердца ближних для нас не прозрачны.

Но не нужно думать, что предельная глубина человека закрыта только для других, она непостижима в значительной степени и для него самого; мы не умеем, а иногда не хотим понять самих себя, боясь заглянуть в бездну своего сердца. Глубочайшая мудрость заключается в этом изречении оракула, которое любил приводить Сократ: «Познай самого себя» —

¹⁾ Вопрос о значении библейского термина «сердца» поставлен о. Павлом Флоренским в его книге «Столп и утверждение истины» (Москва, 1914 г.) в связи со статьей П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» (Труды Киевск. Дух. Академии 1860 г., кн. 1), которую он часто приводит. У этих авторов мы находим однако только постановку вопроса и собрание цитат.

мудрость эллинская и древнеиндийская. Но люди не знают самих себя, и не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков, нет, в гораздо более глубоком смысле: они не знают своей истинной самости, своего истинного Я — того, что индусы называют «атман», что христианство называет — бессмертной душой, сердцем, сердцем души. Сократ и индийские мудрецы знали, что человек отделен от этой своей самости ежедневной суетой жизни, заботами о своем теле, заботами об удовольствиях, о вещах, о приобретении; Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет? Он говорит здесь именно об этом предельном таинственном центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность. Найти эту свою вечность, значить найти свое истинное Я, заглянуть в глубину своего сердца. И это удается немногим, и прежде всего переживается, как чувство глубочайшего изумления, как бы нового духовного рождения или исцеления от прирожденной слепоты. Человек, который действительно захочет заглянуть в свою собственную глубину, непременно должен стать религиозным человеком, он должен испытать религиозное чувство, чувство благоговения, мистического трепета по отношению к самому себе, по отношению к бездонности своего сердца, он должен увидеть в самом себе «целый мир, полный бесконечности» (Лейбниц). Ибо ведь религия есть одновременно признание Божественности Бога и Божественности самого человека. Религия есть нахождение Бога в себе и себя в Боге, и атеизм есть не только неверие в Бога, но непременно также неверие в человека, неверие в самого себя, неверие в свою абсолютную ценность и в свою абсолютную вечность. Атеизм считает, что Я — это мое тело, мои страсти, мои желания, мои движения и действия в этом мире, и все то, конечно, преходяще и разруσιμο и проно-

сится, как дым. В этом нет никакой моей истинной самости. Атеизм есть мирозерцание, постояннодвигающееся на периферии, на поверхности, постоянно верящее во внешность, видимость, атеизм есть отрицание таинственного центра личности и, в силу этого, отрицание таинственного центра вселенной. Для него нет никакого «сердца земли», «сердца моря», «сердца небес», для него нет и сердца человека, ибо он никогда не спускается в глубину, постоянно скользя по поверхности, и, конечно, нет ничего легче, как скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизм есть банальнейшее мирозерцание, мирозерцание бездарности. Аристотель говорит, что начало философии есть удивление; мы можем сказать, что начало религии есть чувство тайны, трепет таинственного, благоговение перед таинственным. В этом смысле атеизм и позитивизм есть столько же безрелигиозное, как и не философское мировоззрение; он ничему не удивляется и ни перед чем не благоговевает.

2. Сердце как орган религиозного опыта

Необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний. В простоте и доступности этого слова «сердце», этого символа, постоянно присутствующего в простой разговорной речи, — его высокая религиозная ценность. Человек «без сердца» есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть, в конце концов, бессердечность. Неправда, будто существует какая-то безрелигиозная сердечность в форме гуманности, солидарности, классового сознания и т.п. Самые большие преступления были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви к человечеству, риторикой в духе Руссо и

Робеспьера. Прежде всего можно сказать, что у этих людей нет сердца, а, следовательно, они потеряли мистическую связь с ближними и с Богом, они потеряли, конечно, и свое настоящее Я, забыли о нем, не подозревают о его существовании.

Но только в глубине этого Я, в глубине сердца, возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (Бог, чувствуемый сердцем — Паскаль), возможен подлинный религиозный опыт, без которого нет религии и нет истинной этики. Евангелие непрерывно утверждает, что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается Божественная любовь. И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения «образ и подобие Божие», здесь человек чувствует свою Божественность, здесь одна глубина отражает другую; и пока человек не встретится с этой глубиной в своем собственном существе, он не понимает, что значит глубина Божества. Нужно быть самому глубоким, чтобы почувствовать таинственную глубину.

Вот почему религия берет символ сердца. В нем выражается сокровенный центр личности. Сердце есть нечто более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще более удивительно, для собственного взора. Оно так же таинственно, как сам Бог, доступно до конца только самому Богу. Пророк Иеремия говорит:

Глубоко сердце человека более всего... кто познает его?
Я, Господь, проникаю в сердце и испытываю внутренности...
(Иер. 17, 9-10)

Ты испытываешь сердца и утробы, Праведный Боже!
(Пс. 7, 10)

Я есмь испытующий сердца и утробы
(Апок. 2, 23)

Господь испытует все сердца и знает все движения мысли
(1 Парал. 28, 9)

Бог... Он знает тайны сердца...
(Пс. 43, 22)

Совершенно исключительное значение придается сердцу человека: только Богу вполне ведомы его тайны. Мы должны чувствовать теперь трепет благоговения перед этой таинственной глубиной в сердце своем и в сердце своих ближних. Здесь лежит истинная красота, истинная и вечная ценность человека. У ап. Петра, этого почти прозаического апостола, есть удивительные слова, полные вдохновенной поэзии, посвященные этому «потаенному сердца человеку». И здесь говорится прежде всего о человеческой красоте, о красоте женщин и их бессознательном стремлении украшать себя; вот эти слова:

Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос,
Не золотые уборы или нарядность в одежде,
Но потаенный сердца человек
В нетлении безмолвного и кроткого духа,
Что драгоценно пред Богом.

(Петра 1. 3, 4)

Здесь собрано все ценное, что можно сказать о сердце: оно есть тайный центр человека; оно «безмолвствует», апофатически утверждает свою глубину; в нем скрыта нетленная красота духа, подлинная красота; и этот нетленный духовный центр есть абсолютная ценность, он «драгоценен пред Богом». Прозаический апостол нашел самые поэтические слова для этой таинственной глубины!

3. Сердце в индийской мистике

Интересно сравнить в этом пункте христианскую мистику с индийской. Прежде всего мы будем поражены совпадением путей и даже мистических симво-

лов. И оно неизбежно, если единый истинный Бог есть предел всех мистических устремлений, оно есть совпадение в истине. Но не следует скрывать от себя далее важнейших расхождений религиозных путей. Если христианство есть полнота истины, то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике.

Но, с другой стороны, если христианство есть действительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловека, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя заменить никакими эклектическими обобщениями в духе теософии, которая в своем безвкусном смешении стилей теряет всякое чувство индивидуальности, национальности, личности.

«Потаенный сердца человек» составляет центр внимания для индийской религиозности. Индусы величайшие мастера в исследовании предельного, скрытого центра нашего Я, нашей самости. К нему устремлена вся индийская мудрость.

«Что такое самость? Это состоящее из познания, среди дыханий жизни, внутри сердца, светящееся Я» («пуруша» «человек». Брхад-аран. Упаниш. IV, 3).

«Этот мой атман (основной термин для сокровенной самости) внутри сердца, мельче рисового зерна, мельче горчичного зерна, мельче ядра в этом зерне. Этот мой атман внутри сердца больше земли, больше воздушных пространств, больше неба, больше всех миров» (Шандогия Упаниш. III.14) «Человек («пуруша» — другой термин для сокровенной самости) величиною с мизинец, сокровенная самость, пребывает вечно в сердце всего того, что рождается» (Катхопан. VI,17).

«Посредством ума, господствующего в сердце, (ср. «ум, стоящий в сердце») дается откровение о нем». (Светасватаропан. III,13).

«Меньше малого и больше великого, покоится самость в сердце этой твари». (там же 20).

Это бесконечно малое и бесконечно большое показывает предельную центральность нашего Я: оно есть центр, точка, не имеет измерения («ядро зерна»); и вместе с тем бесчисленные радиусы устремляются из него в мир, в небо; лучи познания и лучи стремления.

4. Христианская любовь и буддийское сострадание

В христианстве мистическое соприкосновение с Богом и с ближним осуществляется через посредство сердца. Сердце есть орган, устанавливающий эту особую интимную связь с Богом и с ближним, которая называется христианской любовью. Она отличается от всякой другой не христианской любви своей мистической глубиной, обличается тем, что она есть связь глубины с глубиной, мост, переброшенный от одной бездны сердца к другой. А всякая любовь до Христа и вне Христа была лишь товариществом, наслаждением страсти, или, в лучшем случае, жалостью, состраданием. Все это поверхностные касания одного человека к другому: телесные касания или душевные, но не касающиеся скрытого, духовного, сердечного центра. Такова любовь атеистов.

Совсем иная буддийская любовь-сострадание. Она, конечно, противоположна всякой корыстной страсти, всякому приятельству и товариществу. Однако все же эта буддийская любовь глубочайшим образом отличается от христианской, с которой ее так часто сблизают в безвкусных теософских популяризациях. Знарок буддизма, Бартеlemi Сент-Илер называет это чув-

ство «состраданием без любви». Любовь покоится на вере в абсолютную ценность реального лица. Этой веры в буддизме нет. В христианстве любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины с другою, мост между двумя безднами; в буддизме это есть утверждение тождества двух страдающих самостей, одинаково страдающих и потому сострадающих. Их индивидуальная противоположность и противосостояние отрицаются. Индуизм говорит: ты есть я, и потому я тебя люблю и жалею; христианство говорит: ты не есть я, и потому тебя люблю и жалею. Различие это огромно: в христианстве мой «ближний» есть индивидуальность, лицо, мне противоположное, единственное и неповторимое; в буддизме множество различных индивидуальностей есть иллюзия, майя, на самом деле они все — одно, тождественны в существе своем, в сердце — неразличимы; здесь нет и не может быть никакого индивидуального бессмертия и, следовательно, никакой любви к бессмертной, единственной и незаменимой индивидуальности. Здесь нет единства противоположностей, составляющего сущность любви, нет «совпадения противоположностей», здесь тождество лиц в безразличном, одинаковом страдании, имеющее своим пределом полное «угасание» всякого индивидуального различия в «нирване».

Эти особенности буддизма коренятся в других более глубоких и более древних религиозно-философских системах, в свою очередь, имеющих свое последнее обоснование в индийской библии — в Упанишадах.

Мистическое соприкосновение с Богом здесь иное, чем в христианстве, и в силу этого, иное соприкосновение и с ближним. В индийской мистике нас увлекает гениальное устремление в глубину сердца и нахождение в нем бессмертной светящейся точки, нашей истинной «самости» (атмана), напоминающей «искру»

Мейстера Эккехарта и даже как будто «свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир». Навеки незабываемым достижением остается здесь непосредственное созерцание неразрушимости и бессмертности Я, которое может быть усмотрено здесь и сейчас, не дожидаясь момента смерти.

Далее, утверждение, что соприкосновение с Божеством осуществляется только в этой предельной точке, только в этой «глубине сердца» — тоже роднит индийскую мистику с христианской.

5. Два типа индийской мистики

Европеец не сразу может заметить поразительное различие: прохладная чистота отрешенного духа Индии, гениальная мудрость наивно-образной речи вызывает благоговение, в которое невольно вливаются христианские переживания; подобно тому, как в прекрасном, но чужом храме чужого стиля и чужого духа, невольно вспоминаются свои родные, исконные молитвы. Даже большие философы и знатоки, как Шопенгауэр, Гартман, Деуссен — думают, что это в сущности то же самое. На самом деле это совсем другое.

Индийская мистика утверждает имманентное тождество предельного центра моей самости с предельным центром божественной самости. Не то, что я нахожу в себе Бога, соприкасаюсь с Богом в глубине своего сердца — а то, что я сам оказываюсь Богом! Сам — конечно не в смысле телесном, душевном, и не в смысле эмпирической личности, эмпирического характера (не в смысле даже «человекобожества»), а в смысле предельного, иррационального центра моего Я. Этот мой центр тождествен, совпадает с божественным центром. На этой высоте умозрения человеческое Я совпадает до неразличимости с божественным Я.

Для непривычного и непосвященного это может показаться странным и диким, но это так. Бесплезно это оспаривать. «Атман есть Брахман». Я сам есть единое и единственное божество. Такова центральная мысль, проходящая через все Упанишады. Это есть система не единства и совпадения противоположностей, а тождества и безразличия противоположностей, в конце концов, иллюзорности противоположностей: многообразии противоположностей есть иллюзия.

Теперь, это тождество: «Атман есть Брахман» — можно истолковать двояко. Онтологический центр тяжести может лежать в первом, или во втором термине. «Атман есть Брахман» — это можно понять так, что мое высшее Я, отрешившись от всех оболочек, усматривает свое тождество с Богом, растворяется в нем без остатка, как капля воды в океане, как кусок соли в соленой воде; тогда существует только Брахман, только Бог — и нет человека; мы получаем систему Веданты.

Но обернем смысл тождества: онтологический центр тяжести будет лежать в атмане: «Брахман есть Атман», мое высшее Я, от всего отрешенное будет истинной, высшей, последней реальностью. Тогда будет существовать только человек и не будет Бога; мы получаем атеистическую систему Санкья. Замечательно, что Атман (любимый термин Веданты, где он всегда тождествен с Брахманом), здесь переименовывается в «пурушу», что по-санскритски первоначально значит «человек», но, в смысле философского термина, обозначает сокровенное Я. Пуруша это тот же самый «сокровенный сердца человек», который в Веданте обозначался термином — «атман».

Мы получаем два типа индийской мистики: теософский пантеизм и «антропософский» атеизм. Замечательно то, что атеистическая Санкья признается ка-

нонической системой, то есть обоснованной в священных книгах, в Упанишадах. Этим как бы говорится: да, тождество Брахман-Атмана может быть истолковано так, в сторону человеческого «имманентизма» и атеизма.

Это та же линия мысли, какую мы встречаем у Фихте первого периода и которая возбудила вполне основательно обвинение в атеизме.

Между этими классическими и глубокими решениями колеблется реформационная популяризация буддизма, нирвану которого можно истолковать или как атеистическое «потухание» сознания, или как пантеистическое растворение в абсолютном. Будда очень мудро запретил своим ученикам исследовать этот вопрос.

Здесь следует искать источник религиозной неопределенности теософии и антропософии, относительно которых не легко решить, пантеистичны они, или атеистичны. Здесь дело затрудняется крайним философским дилетантизмом этих школ, натаскивающих без всякого стеснения отовсюду все, что им понравится.

Мы видим теперь, что мистическое соприкосновение с Богом в индийской мистике есть нечто совершенно особое. Это не есть никак христианская любовь, соединяющая глубину сердца с глубиной Божества. Здесь нет Бога и человека, нет отношения Богочеловечества и Богосыновства, нет любви, как гармонии противоположностей («совпадения противоположностей»), ибо нет противостоящих друг другу лиц: Отца и Сына. Здесь безразличное тождество.

Усмотрение этого тождества не есть любовь, не есть тяготение, притяжение, устремленность — это блаженное успокоение в отрешенном безразличии. И

потому «сердце» в индийской мистике тоже имеет другое значение: оно означает только внутренний мир, скрытую центральность, сердцевидность атмана по отношению ко всему, но без всякой эмоциональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбежна в христианском сердце, которая преобразуется в своем пределе не в тождество униссона, а в гармонию напряженно противостоящих и сопряженных струн.

XI

ЧТО ТАКОЕ Я САМ?

1. Богочеловеческая проблема

Библейская идея «образа и подобия» выражает прежде всего существенное сходство между человеком и Богом. Человек есть «малый бог», микротеос, ибо сказано: «вы боги и сыны Всевышнего все». Идея богоподобия конечно существенна для христианской антропологии и для всякой религиозной антропологии; но она столь же существенна и для всякой безрелигиозной антропологии. Это может показаться весьма неожиданным и странным, и однако это так.

«Образ и подобие», как существенное сходство между человеком и Богом, есть аксиома, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. Николай Гартман совершенно справедливо указывает, что человек, как духовная личность, приписывает себе все атрибуты Божества: ум, свободу, сознание ценностей, предвидение и провидение. С этим одинаково согласится как теолог, так и атеистический философ: Фейербах, или Маркс. Вопрос только в том: Бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал Бога по своему образу и подобию.

Во всяком случае человек обладает неискоренимой тенденцией ставить себя в известное отношение к Абсолютному, к идеалу, к последней истине, к сущно-

сти бытия. Понять человека — значит понять его отношение к Богу. В этом не сомневаются и атеисты. Проблема человека есть Бого-человеческая проблема. Над разрешением Бого-человеческой проблемы трудился Фейербах, над нею трудились и трудятся современные психологи, Фрейд и Юнг. Бог есть сверх-я, идеал нашего я, архетип (прообраз) отца, — говорят они. Что же, это не так далеко от истины, — скажет религиозный философ. Во всяком случае Бого-человеческая проблема налицо, когда дело идет о постижении души во всем ее объеме.

2. Абсурд психологизма

Правда все дело в том, не есть ли Бог только «бытие в душе», только субъективная иллюзия, только имманентное явление в нашей душе. Но это «только» должно быть отброшено, как самый дурной психологизм, как объяснение по методу «ни что иное, как», над которым иронизировал сам Юнг. Абсолютное есть именно то, что бесконечно превышает всякое «только»; это обозначается в нашей душе некоторым знаком и символом, но символом трансцендирующим, указывающими на нечто запредельное. Человек всегда трансцендирует себя и свою душу, на это указывает такое понятие как «сверхчеловек», или сверх-я. Наука, в своих исканиях, столь же устремлена к трансцендентному, потустороннему, как и этика и религия в своих стремлениях к идеалу совершенства.

Всякое имманентное представление, образ, символ, могут быть заподозрены, подвергнуты сомнению, как субъективные, не имеющие объективного значения»; одно не может быть подвергнуто сомнению: это то, что они «имели в виду» трансцендировать, выразить нечто объективное; трансцензус остается несомненным;

он указывается жестом — руками, поднятыми к небу — словом, символическим актом религии, или искусства, математическим символом познания. Сводить абсолютное к имманентным представлениям о нем потому бессмысленно, что все символы и идеи абсолютного предполагают (постулируют) выход за пределы субъективного (трансцензус).

Объяснить идею Бога психоаналитически, как перенос комплекса «Отца» на наше высшее Я, или свести идею Бога к архетипу (прообразу) Отца — совсем не значит, как это думал Фрейд, свести религию и Бога к субъективной иллюзии, к «бытию в душе», к чисто имманентным образам и переживаниям. Существование в моей душе, в сознании и подсознании, комплекса отца и матери, прообразов отца и матери, вовсе не означает, что не существует реальных и трансцендентных моей душе отцов и матерей; не означает, что их бытие сводится к моим комплексам и есть только «бытие в моей душе». Из того, что архетип души проецируется на женщину, вовсе не следует, что женщина есть только субъективная иллюзия. Из того, что архетип «лекаря» проецируется на врача-аналитика, вовсе не следует, что этот врач не врач, а только «комплекс». Наоборот, в данном случае архетип как будто проецируется особенно к месту. Вообще архетипы могут иметь трансцендентное познавательное значение, как символы, и постоянно его имеют. Все наше познание и действие начинается с архетипов.

Здесь становится ясным весь абсурд психологизма: не психологии, но психологизма! Психологическое сведение всего к субъективному и имманентному не имеет никакого права на позу мефистофельской иронии, ибо само становится комичным в своей претензии заподозрить и устранить объективно-истинное и трансцендентное. Подлинная реальность отца и матери вовсе не устраняется тем, что я переношу на них свои

комплексы и архетипы коллективно-бессознательного; подлинная реальность мира вовсе не устраняется тем, что греки переносили на него архетип (прообраз) души и считали его одушевленным существом; наконец, подлинная реальность Абсолютного не устраняется несколько тем, что на него переносится архетип личности, архетип Отца. Мы утверждаем, что этот перенос вполне обоснован, ибо архетип Отца является адекватным символом Абсолютного. Существуют глубочайшие основания к тому, чтобы символизировать Абсолютное посредством архетипа личности. В самой личности есть нечто похожее на абсолют: в самом деле, личность существует в себе, через себя и ради себя. То же самое можно сказать об Абсолютном. Личность есть первопричина и конечная цель своих действий — и мы не можем иначе символизировать Абсолютное, как посредством первопричины и конечной цели бытия. Личность есть изначальная свобода творчества и самоцель. То же можно сказать об Абсолютном: все из него и ради него существует. В одном слове: личность есть самосозидание, самость — и Абсолютное есть самосозидание, самость. Существование в себе и для себя — вот в чем они сходны. Нет другого образца (парадигмы) для Абсолютного.

3. Тайна творения

Так раскрывается идея богоподобия: Бог и человек похожи друг на друга. В этом никто не сомневается: ни легковверные греческие поэты (как указал ап. Павел), ни скептический Ксенофан, ни Фейербах, ни Фрейд и Юнг. Но кто же из них творит другого: Бог человека, или человек Бога? Кто первичен, кто прообраз (архетип), кто изначально-сущее и кто ото-

бражение? Достаточно так поставить вопрос, чтобы устранить недоумение человекобожества. В своем метафизическом вопросе «откуда и куда?» человек стремится отобразить изначально сущее и последний смысл бытия. В самом вопросе, в основном самочувствии своем, он сознает свою зависимость, свою обусловленность, свою не-изначальность.

Но ежели я столь чудесен,
Откуда произошел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...

что человек не сам себя создал — это для него очевидно. Претензия создать Абсолютное означала бы вместе с тем претензию создать весь мир и самого себя. Такая претензия безумна («рече безумец в сердце своем — несть Бог»!) Человек не творит себя из ничто, а находит себя сотворенным и спрашивает в изумлении:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал?

Из неведомой глубины бытия я возник не своей властью, и призван к неведомой цели («жизнь, зачем ты мне дана?») Это и есть тайна творения, чудо творения, чувство сотворенности с его удивлением, из которого родится размышление, в сущности вся наука, вся философия, вся теология. Здесь заложено адамантово основание «онтологического аргумента», составляющего великую традицию русской философии. Онтологический аргумент есть указание на онтологический фундамент, на «достаточное основание», ибо всякое явление есть обоснованное явление» (Лейбниц). Человек возник из неведомого Абсолюта, в этом нельзя сомневаться, напротив, здесь лежит незыблемое основание всех сомнений, ибо сомневаемся мы не в фундаменте бытия, а в том, как этот фундамент мыслить и представ-

лять. В каких «идеях», в каких символах и иероглифах лучше выражается Абсолют? вот в чем вопрос, вот где возможно сомнение. «Враждебная власть» воззвала меня из ничтожества, или любовь Отца к сыну?

4. Соизмеримость между человеком и Абсолютным

Вся наша вера в «Откровение» утверждает только, что в некоторых символах (в «символе веры»), в некотором «Слове», в некоторых «догматах», Абсолютное открывается, или вернее — приоткрывается, а в других — скрывается и затемняется. Есть ли это суетная вера или истинная? Если существуют такие «слова» об Абсолютном, которые нечто открывают о нем, то это значит, что есть соизмеримость между человеком и Абсолютным, несмотря на всю несоизмеримость между ними; если Бог может что-то говорить человеку и человек может что-то говорить Богу, то между ними существует общность, общность логоса, общность ума. Богоподобие — существенное предположение всякой религии, всякого откровения, особенно истинного. Но вот что замечательно: богоподобие есть предпосылка всякого знания, всякой науки; ибо если бы математика божественного Архитектора мира ничего не имела общего с математикой нашей, то познание мира, астрономическое познание — было бы просто невозможно. Но это значит: ни один эксперимент не удавался бы, никакая техника не была бы возможна, никакое творчество человека не существовало бы, ибо земной архитектор не мог бы построить посредством своего разума ничего, что могло бы хоть на миг устоять в бытии перед лицом Небесного Архитектора. Творчество человека предполагает предвидение и провидение, а это божествен-

ные свойства. Бог есть творец, поэт бытия; но и человек есть творец, поэт культуры — поскольку он культивирует, а не разрушает созданный для него эдем. И если он обладает несовершенной (хотя и воистину богоподобной!) поэзией, если он обладает не абсолютным и даже бесконечно малым предвидением и провидением, то это лишь доказывает, что он не абсолютен, а абсолютно-подобен, не Бог, но икона (образ) Божества.

5. Точка зрения христианской антропологии

Богopodobие составляет основную предпосылку для понимания сущности человека. Вне Богочеловеческой проблемы человек немислим, ибо он стоит в существенной связи с Абсолютным, в нем укоренен и утвержден.

Если мы отклоняем первое решение Бого-человеческой проблемы, решение «человеко-божеское», которое объясняет богopodobие тем, что человек создает Бога по образу своему и подобию, то нам остается второе, Бого-человеческое, утверждающее, что Бог создает человека по образу своему и подобию. Первое решение есть имманентное, человек замыкается в своем сознании и отождествляет Бога со своими «понятиями» и «представлениями» и фантазиями о Боге. Последовательно продуманный имманентизм есть солипсизм, то есть: существует только мое сознание, мир есть только «мое представление» и Бог есть только «мое представление». Второе решение есть трансцензус (выход за предел субъективного). Во всяком искании, во всяком творчестве, во всяком стремлении человек трансцендирует себя (выходит за пределы самого себя). Эрос Абсолютного, стремление в глубину и в высоту есть трансцензус.

Человек не изначален и не самодостаточен; есть бытие, которое глубже и выше его. И однако он находит в себе отображение и печать последней глубины и высоты. Такова точка зрения христианской антропологии.

С точки зрения святоотеческой антропологии человек есть «икона Божества», в этом разгадка его таинственной сущности. Но понять ее смысл можно только в том случае, если мы развернем всю иерархическую структуру ступеней бытия, в которую человек вплетен и которую он несет и воспроизводит в себе. В этом смысле Отцы Церкви называют человека микрокосмом, малым миром, содержащим в себе элементы и структуру большого мира, но несущим в себе еще и кое-что другое, выходящее за пределы всего природного и космического.

Человек плюрален, то есть его нельзя свести к одному элементу, к одной субстанции. Материализм так же ложен, как и спиритуализм. Нельзя понять человека также как сочетание двух рядом стоящих субстанций, мыслящей и протяженной, как это делает Декарт. Человек состоит из трех, иерархически восходящих ступеней, тела, души и духа. Душа по достоинству выше тела и она «одушевляет» тело; дух выше тела и души, и он «одухотворяет» тело и душу. Такова концепция ап. Павла, и она является точкой отправления святоотеческой антропологии. Бруннер считает ее точкой зрения естественного здравого смысла, который ближе к истине, чем разного рода научный монизм. И это верно, но лишь в том смысле, что в этом трехчленном делении в стяженной форме дана вся сложная иерархическая структура человеческого существа. Чтобы ее развернуть во всей полноте, необходимо привлечь всю современную науку о человеке: биологию, психологию, философию. Отцы Церкви всегда стояли на высоте науки своего времени;

этот метод они завещали и нам: и мы должны стоять на высоте науки своего времени.

6. Иерархическая структура человека

«Тело» объемлет не одну, а две ступени бытия: оно содержит в себе физико-химические процессы и, с другой стороны, процессы органической жизни. В свете современных психологических открытий «душа» потеряла свою простоту: она не исчерпывается сознанием, как и «дух» не тождествен с сознанием. Существует бессознательно-психическое, но и оно имеет две ступени: коллективно-бессознательное и индивидуально-бессознательное. Сознательная душа тоже имеет две ступени: животная душа и духовная (сознательный дух). Наконец, сознательный дух тоже не является вершиной человеческого существа. Есть еще сверхсознание, «глубинное» сверхсознательное Я, «Я сам», или самость.

Таким образом в существе человека мы находим семь онтологических ступеней (ступеней бытия):

- 1) Он есть физико-химическая энергия.
- 2) Он есть энергия «живая», «биос», живая клетка.
- 3) Он есть психическая энергия, которая в своей скрытой глубине образует коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается индивидуальная душа.
- 4) Он есть лично-бессознательное, которое покоится на фундаменте коллективно-бессознательного.
- 5) Он есть сознание, сознательная душа; и прежде всего не-духовная, животная душа, которая определяется, как эгоцентрическая установка сознания. Это душа, руководящаяся «интересами», как расчетом удовольствия и неудовольствия, воспринимающая и

оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания.

6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве он есть строитель и носитель культуры. Отличие от недуховного, животного сознания состоит в том, что здесь эгоцентрическая установка покидается. Субъективное восприятие и оценка заменяется объективным. Для духа существует не то только, что для витального сознания «полезно» и приятно, но то, что само по себе, то есть «объективно» ценно и истинно. (Утилитаризм и этика «интересов» есть точка зрения животного сознания). Эта ступень духовного сознания у греческих, а вслед за ними и у латинских Отцов Церкви строго различается от недуховной, животной души, как логическая (словесная) от нелогической («бессловесной»), как способность воспринимать и высказывать разумное слово и его объективный смысл. Когда Апостол говорит: «духовный судит обо всем», он понимает прежде всего эту способность к всеохватывающему объективному суждению, которая присуща духу.

7) Духовное сознание, сознательное Я, «мыслящее Я», Духовная личность, как творец культуры, — не есть однако последнее, высшее и глубочайшее в существе человека. Об этой последней глубине трудно что-либо сказать, кроме того, что это — я сам, человек «в себе», самость. Самость есть последняя и высшая седьмая мистическая ступень в существе человека. Для науки, для рационального мышления, она недостижима и недоказуема, и потому не схватывается психологией, как это Юнг ныне ясно высказал. Самость мета-физична и мета-психична, во всех смыслах есть некоторое «мета», последний трансцензус.

Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

В практической жизни, в познании мира, даже в творчестве культуры, она может оставаться совершенно незамеченной.

Поэтому почти постоянно сознание, сознательное Я, дух, ум, духовная личность, считалась и считается высшей ступенью в структуре человеческого существа и последним выражением его сущности. Но разум и сознание не есть высшее в человеке: иррациональная и сверхсознательная самость есть высшее. Ее ищут и угадывают и выражают на своем странном, парадоксальном языке великие мистики всех времен и народов. Излюбленный символ «сердца» указывает на эту таинственную глубину, доступную только Богу («Бог один знает тайну сердца», — говорит Библия). Самость есть «сокровенный сердца человек». Существует следовательно не только непостижимый Бог, но существует и непостижимый человек; и в этой своей богоподобной непостижимой глубине человек и встречается с Богом, в глубине «сердца». Вот почему в опыте восточного христианства мистика сердца играет такую большую роль. Вот почему восточные отцы, а за ними русские отшельники дают завет: умом в сердце стоять; или: погрузить ум в глубину сердца. Это показывает, что «ум» не есть последняя глубина и последняя точка опоры.

Иерархическая структура человека показывает нам, что он несет в себе все ступени космического бытия: он есть «мертвая материя», живая материя, одушевленный организм, животное сознание. Космические элементы и земная животно-растительная жизнь содержатся в нем, пронизывают его и стоят с ним во взаимодействии. Человек предполагает и содержит в себе все «дни творения» и всю ту космическую иерар-

хию бытия, которая в них разворачивается. В этом смысле он микрокосмос, малый мир, связанный с большим миром. Но он еще и нечто большее: микро-теос, «малый бог», связанный с Великим Богом. Когда закончено сотворение природы и человека, начинается творчество, исходящее от самого человека, в силу того, что он есть духовная личность и свобода. Это и делает его «богоподобным». Шестая и седьмая ступень в существе человека поднимает его над природой и ставит его на вершину иерархии. И все же вершина иерархии еще не достигнута. Человек чувствует нечто высшее над собою, ради чего он «сублимирует», во имя чего он действует и приносит жертвы, во имя чего он жертвует даже собою. Сам человек есть «жертвенник неведомому Богу», и этот жертвенник он находит в глубине своей самости, как последнее слово «самопознания», как последнюю мудрость вечных Афин. Неведомый Бог изводит его из бездны и возводит к себе. Вот что открывается ему в предельном вопросе «откуда и куда?» И это изведение и возведение («анагоге») переживается человеком, как двоякая зависимость: как сотворенность и как призыв к творчеству (ибо человек творит в настоящем смысле не по капризу и не по произволу, а «по призыванию»).

Итак, человек не начало и не конец бытия — вот что ему очевидно; не альфа и не омега, не первоисточник и не прообраз — он лишь отображение. Вот почему он не завершает иерархию и не обосновывает ее; он не есть «само священное начало», хотя и стоит к нему всего ближе в космической иерархии. Уже это одно, эта нераздельная связь и близость ставит проблему «богоподобия». Ее нельзя рассматривать вне иерархической структуры человека, вне космической иерархии.

7. Свет сознания и мощь свободы

Иерархическая структура человека есть узел всех проблем его бытия и его назначения. Мы оставляем в стороне всю сложность этих проблем и касаемся здесь только проблемы «образа и подобия». В чем заключается образ Божий в человеке? Не в теле, конечно, а в душе; и не в животной душе, а в разумной: ум, логос, дух — вот что богоподобно в человеке. Таково с самого начала общее убеждение Церкви, такова в исходном пункте доктрина восточных и западных учителей Церкви. Ум есть нечто прекрасное, в нем мы имеем то, что существует по образу Творца (Василий Великий). Бог есть ум и человек есть ум, только потому Бог и мог соединиться с человеком, как с тем, что ему наиболее сродно. «В обоих царствует естество ума». Бог есть умный свет, светильник ума, а человеческий ум озаряется от первообраза Света (Григорий Богослов). Образ Божий заключается в уме, в духе, в том, что отличается от природы и возвышается над природой (Григорий Нисский). Это обожествление Логоса, ума есть то, что восточные Отцы вынесли из Афин, сохранили в Византии и передали западному богословию; больше того, всей западной науке и культуре.

С другой стороны, богоподобие человека заключается в его свободе. Со всей силой и неумолимой последовательностью это утверждает Макарий Египетский: Никакие природные существа не свободны — ни солнце, ни луна, ни земля, ни животные; но Бог свободен и человек свободен: «потому ты сотворен по образу и подобию Божию, что Бог самовластен и делает, что хочет. Если Он захочет, Он в силу своей власти пошлет праведных в геенну и грешников в Свое царство. Но этого он не одобряет и не избирает, ибо Господь справедлив. Также и ты са-

мовластен, но неустойчив по природе, а потому, если захочешь, можешь погибнуть, можешь богохульствовать, отравлять и убивать, и никто тебе не мешает в этом. Но с другой стороны, если кто захочет, то может подчиниться Богу, вступить на путь праведности и властвовать над похотями»¹). Богоподобную сущность свободы в человеке выдвигает и Григорий Нисский. Она состоит в несвязанности природной силой, в способности из самого себя, из своей сущности решать и избирать. Вне свободы нет и ума, ибо нет дара различения и суждения.

Сводя оба момента духовности воедино, Иоанн Дамаскин определяет образ Божий в человеке, как ум и свободу. Образ Божий лежит следовательно не просто «в душе» (ср. грубое определение Тертуллиана), он лежит в духе. Он лежит в двух высших ступенях человеческого существа (в нашей шкале 6-ая и 7-ая ступени). Человек есть духовная личность, самосознание, Я; и в этом он подобен Богу. Духовная личность есть свет сознания и мощь свободы. И этот «свет» и эта «свобода» не вещи и не субстанции и не свойства объектов, — это мой свет и моя свобода; больше того — это я сам. И когда человек говорит: «я существую» — он подобен именно в этом Богу, который говорит «Аз есмь сущий». Понять, что такое я сам — значит понять свое богоподобие.

8. Творческая свобода

Здесь должны мы коснуться еще нового момента в богоподобии. Личность человека не есть отрешен-

¹) Св. Макарий, Hom. 15, Migne — Патрология, т. 34. Здесь намечена тема для будущих исследований: свобода есть онтологическое богоподобие, и оно сохраняется даже в грехе и преступлении. Праведность есть этическое богоподобие и оно может утратиться, ибо наша природа «превратна» и мы можем злоупотреблять даром свободы.

ный дух, отрешенный ум, отрешенная свобода. Это было бы индийским пониманием человека, а не христианским. В христианстве духовная личность есть воплощенный дух, воплощенный ум, творческая свобода, свобода воплощения своих идей. Об этом свидетельствует иерархическое положение личного духа по отношению к телу и душе, иначе говоря, по отношению к первым ступеням человеческого существа. Дух властвует над низшими ступенями в существе человека. И если человек, как указывает еще Григорий Нисский, есть микрокосм и содержит в себе все элементы вселенной, если он сотворен последним в иерархии бытия и потому «объемлет собой всякий род жизни», то в этом именно состоит его иерархическое преимущество, его власть над миром, его способность к творчеству. Отрешенный дух не способен ни властвовать, ни творить. То, что человек обладает телом, через которое он связан с космосом, с природой, составляет не только слабость, но и силу человека. То, что он есть минерал, растение и животное, дает ему возможность соприкасаться со всеми ступенями бытия, понимать их, одухотворять и преображать. Красота ума, говорит Григорий Нисский, отражается во всем человеческом составе и «посредством высшего украшает непосредственно следующее за ним» — так совершается иерархическая «сублимация» ступеней бытия, их возведение («анагоге») к высшему в человеке и к Всевышнему через человека.

Человек, как остроил Вл. Соловьев, не есть ангелочек, состоящий только из крылышек и головы, и в этом его великое преимущество. Св. Григорий Палама развивает ту же мысль со всею серьезностью: человек сотворен по образу Божию в большей степени, нежели бестелесные ангелы. Почему это так? а потому, что он создан, чтобы властвовать (ангелы же, «вестники», созданы, чтобы повиноваться). «В

нашей душе есть властвующая и управляющая часть и другая — подчиненная и повинующаяся, как-то желание, стремление, ощущение и все другое, стоящее ниже ума, что Бог подчинил уму; и когда мы руководимся влечением к греху, мы не только восстаем против Бога-пантократора («Вседержителя»), но и против по природе нам самим присущего автократора («само-обладания»). В силу этого начала власти в нас, Бог дал нам господство над всею землею. Ангелы же не имеют тела, соединенного с духом и подчиненного духу, потому они и не властвуют, а лишь исполняют волю Бога». Именно эта способность в природе человека, то, что он включает в себя низшие ступени бытия, делает его свободой творческой свободой. Вот как это выражает Палама:

«Мы одни из всех тварей, кроме умной и логической сущности, имеем еще и чувственную. Чувственное же, соединенное с Логосом, создает многообразие наук и искусств и постижений; создает еще умение возделывать (культивировать) поля, строить дома, и вообще создавать из несуществующего (хотя и не из полного ничто — ибо это может только Бог). И все это дано только людям. И хотя ничто из того, что создано Богом, не погибает и не возникает само собою, однако, сопоставляемое одно с другим, через нас оно получает другую форму. И невидимое слово ума не только подчиняет себе движение воздуха и становится ощущением слуха, но может даже быть написанным и может быть увиденным в теле и через тело; все это Бог дал только людям, для веры осуществляя телесное пришествие и появление высшего Логоса. Ничего подобного и никогда не бывает у ангелов²⁾).

²⁾ Григорий Палама, «Физика, теология, моралия», гл., 63. Минь, Патрология, т. 150.

Мы привели это замечательное место, ибо здесь дана целая православная философия культуры, философия творчества. И она базируется на идее богоподобия: если Бог есть Творец, то и человек есть творец, «поэт» культуры. Но человек творит не абсолютно, не изначально, не из ничего, он лишь «формирует» из низших элементов, возводя к высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Если Бог воплощается, то и человек воплощается, ибо каждое сказанное слово (логос) есть воплощение смысла, и вся культура, с ее техникой, с ее науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая «по образу и подобию» божественного Логоса.

9. Богоподобие человека — всеобъемлюще

Итак, спросим себя еще раз: что же именно в человеке достойно называться образом и подобием Божиим, «иконой» Божества? В чем лежит его человеческое достоинство? Ответ будет такой: духовная личность обладает этим достоинством, это она «драгоценна перед Богом», как Его образ и подобие. Все великие Отцы Церкви приходят к этому результату, но не все с одинаковой глубиной раскрывают аксиологическое богатство (ценности), заложенное в личности, в самости.

Сказать, что богоподобная личность человека есть просто душа, как это говорит Тертуллиан, значит почти ничего не сказать; сказать, что эта личность есть «разумное животное», как говорит вслед за Аристотелем Фома Аквинат, значит говорить общие места (в которых, впрочем, кратко намечена иерархическая структура человека). Сказать, что богоподобная личность есть ум, свобода, творчество, власть

над низшими силами природы — значит схватить нечто существенное в личности, но отнюдь не исчерпать ее богатства, не постигнуть ее тайну. В смысле этого последнего постижения Григорий Нисский, пожалуй, возвышается над всеми. Образ Божий в личности получает у него широчайшее, прямо всеобъемлющее значение. Так, прежде всего личность способна любить и в этом ее богоподобие, ибо Бог есть любовь и человек есть любовь. Где нет любви, там искажены все черты образа Божия. Далее, личность стремится к бессмертию и в этом есть богоподобие, ибо бессмертие человека связано с вечностью Божией. Но всего этого мало: «образом Божиим в человеке должно быть признано все, что отображает божественные совершенства, то есть вся совокупность благ, вложенная в человеческое естество». Сродство с Богом состоит в том, что человек «украшен и жизнью, и логосом, и мудростью, и всеми прекрасными и божественными ценностями». И все это богатство личности, — говорит Григорий Нисский, — книга Бытия выражает в одном многообъемлющем слове: сотворен по образу Божию. Вот почему богоподобие всеобъемлюще и не заключается в какой-либо одной черте³).

Не следует удивляться тому, что образ Божий в человеке, по мере того, как мы всматриваемся в него, вырастает до беспредельности и потому как бы теряет определенность. Ведь его прообразом является само Божество, само Абсолютное во всей своей беспредельности, во всей неисчерпаемости своих потенций. И личность богоподобна именно в этом: она есть единство (монада), объемлющее «целый мир полный бесконечности» (Лейбниц). Личность неопределима посредством системы понятий. Последняя тайна личности в них не выражается. Единственное сред-

³) См. Г. В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. Стр. 157-159.

ство ответить на вопрос, что такое личность, это сказать: личность это Я сам. Но понять, что такое «я сам» — это значит понять свою непонятность. Не так-то легко почувствовать, что существует последняя тайна личности; и особенно трудно ее найти в «самом себе». Нас сбивают такие термины, как «самопознание» и «самосознание». Кажется, что познание и сознание является субъектом, который делает меня самого своим объектом. Но именно это невозможно. Мое познание и мое сознание принадлежат мне, но я сам не принадлежу им, это мои «принадлежности», мои орудия, мои функции, которыми сам я далеко не исчерпываюсь. Отождествление меня самого с моим «самосознанием» и «самопознанием» совершенно уничтожено в современной психологии. Кроме моего сознания существует еще мое бессознательное, кроме моего познания существует еще моя непознаваемость. «Я сам» возвышаюсь над всеми этими противоположностями, трансцендирую их и потому являюсь сверхсознанием. Если «сам Я» вечно ускользаю от всякого опознания и осознания, то в этом заключается мое преимущество, а не мой недостаток: есть во мне нечто превышающее всякое познание, и этот переизбыток тайны составляет своеобразное величие неприступности. «Бог в свете живет неприступном», но и человек в глубине самого себя открывает «свет неприступный». В этом состоит последний и высший мистический момент его богоподобия. Бог трансцендентен и сам я — трансцендентен; Бог сокровенен и сам я сокровенен; существует сокрытый Бог и существует сокрытый человек. Существует негативная теология, указывающая на последнюю тайну Божества; должна существовать и негативная антропология, указывающая на тайну самого человека⁴).

⁴) Классический образец таковой: в Бриходар-Упанишаде с ее последним «нет, нет» («нет, нети»).

Этот высший мистический момент богоподобия со всею отчетливостью формулирован тем отцом Церкви, который выше всего вознес человека в его «богоподобии», а именно Григорием Нисским. Он рассуждает так: образ должен иметь в себе все существенные черты прообраза; но для Бога существенна непостижимость его сущности, это должно отображаться в непостижимости самого человека, как образа Божества. «Кто познал ум Господень?» говорит Апостол; «я же добавлю к этому, — говорит Григорий Нисский, — кто постиг свой собственный ум?» Тайнственность и непонятность «умной» личности состоит в ее сложном многообразии и вместе с тем в простоте и «несоставности» ее последнего единства. Здесь-то и лежит подобие в непостижимости: «наша духовная природа, существующая по образу Творца, ускользает от постижения, и в этом имеет полное сходство с тем, что лежит выше нас; в непостижимости себя самой обнаруживая отпечаток природы непрístupной»⁵).

⁵) Григорий Нисский. «Об обязанностях человека», гл. 9. «Творения», том I, по Патрологии Миня.

ХИ

П А С К А Л Ь

1. Бесконечно великое и бесконечно малое Границы разума

Не случайность, что я избрал темой этой главы имя Паскаля. Глубочайшие философские и мистические переживания этого гениального человека касаются проблем современной экзистенциальной философии, — другими словами, они в высшей степени актуальны. Если мы поставим вопрос: «почему?» — на него следует ответить так: «потому что в них дело идет об основной идее современной философии — об идее трансцендентности». Но вместе с этим понятием мы входим в философию современного экзистенциализма. Проблему эту ставит Николай Гартман, Гейдеггер, Ясперс, Сартр. Не нужно пугаться этого страшного слова «трансцендентность». «Нет ничего потустороннего!» — сказала мне однажды скептически и материалистически настроенная дама. По поводу этого утверждения можно многому научиться у Паскаля.

Паскаль в детстве своем был ясно выраженным гениальным ребенком. Когда ему было 12 лет, он сам, без помощи учителя и к великому удивлению своего отца, проработал геометрию до 32 теоремы Эвклида. Ему не было 17 лет, когда он опубликовал свою работу по геометрии, что привело в изумление Декарта.

Через год после этого он изобрел первую счетную машину. Далее следуют его, сделавшие эпоху физические открытия о давлении воздуха, о барометрических изменениях и т. д. Так он и остается до своей смерти одним из величайших математиков своей эпохи. Его математические изыскания содержат уже идею дифференциального и интегрального исчисления. Научное творчество составляет одну из основных задач всей его жизни. За два года до своей смерти для развлечения он производит труднейшие математические исчисления в области вопросов, касающихся вращения тел.

И что же составляет основную проблему всех этих научных изысканий? Чудо и тайна математической и астрономической бесконечности. Бесконечность, как вечный символ Божества. «Вечное молчание этого бесконечного пространства — говорит он, — приводит меня в трепет». В связи с таинственной бесконечностью мира Паскаль ставит проблему «бесконечно малого». Чему учит нас наука? — ставит вопрос Паскаль. Она открывает нам, — отвечает он, — астрономическую бесконечность, в которой центр везде, а периферия нигде. Что перед нею земля, города, государства? Что перед нею человек? Но такая же бесконечность в бесконечно малом — бесконечность микроскопического строения вещества. Так мы существуем между двумя бесконечностями, двумя пределами, двумя пропастями. «Что такое человек? Он есть середина между ничто и всем». Человек бесконечно удален от понимания крайностей. Нет надежды познать начало и конец вещей, принцип и последнюю цель бытия. Только Творец этих чудес может их понять и охватить. Только бесконечный разум может охватить бесконечность всего. Поэтому все науки имеют перед собою бесконечные задачи. Мы — ограниченные, конечные существа, и в смысле

нашего тела, и в смысле нашего духа. Все крайности для нас как бы не существуют. Наше знание есть отчасти знание — отчасти незнание. Во всяком познании каждое достижение представляет собою новую проблему и всякий твердый результат ускользает от нас.

Мы находим у Паскаля настоящий критицизм в духе Платона и Канта — с идеей бесконечной задачи и ограниченности познания. Как часть может познать целое? И однако части так связаны друг с другом, что только целое («всеединство») дает нам истинное познание. Только бесконечный Ум может охватить обе бесконечности, понимание которых ускользает от человеческого разума. Человек стоит перед абсолютной тайной истинного бытия — и к границам его познавательной деятельности ведет наука, — именно, самая точная наука, математика, астрономия.

Продвинулась ли наука дальше после Паскаля? Поняла ли она то, что он считал тайной? Современная физика движется совершенно в том же направлении, в котором шел Паскаль. «Человеческий мир лежит между бесконечно великим и бесконечно малым» — говорит английский натур-философ Джинс. «Он лежит между миром электрона и миром астрономических туманностей». Можно прибавить, что после той революции, которую пережили гипотезы современной физики, эти два мира стали для нас еще более таинственными. «Мы, подобно детям, — говорит тот же Джинс, — которые играют на берегу моря с камешками, в то время как перед нами бушует океан непознанных и непостижимых истин».

2. Логика сердца. Теория ценностей

Мысль Паскаля движется, как мы видим, между наукой и религией. Наука приводит его к идее транс-

цендентности, трансцендентность приводит к научной проблеме о границах человеческого разума. Однако, жизнь Паскаля не исчерпывается этим интересом к науке и к религии. Паскаль был живым человеком своей эпохи, ему не чужды были светские интересы окружающей его общественной среды. Вокруг него развертывался светский мир эпохи французского Барокко с его салонами, гостиним остроумием, нарядами светских красавиц, изощренным остроумием салонных философов и французских вольнодумцев, с ханжеством официальной церковности, — короче говоря, со всем его умом и всей пустотой, со всеми его положительными и отрицательными ценностями. И перед ним вставала задача отделить в этом мире прекрасное от отвратительного, высокое от низменного, наконец, добро от зла. Все это требовало суждений, но не теоретических, как в науке, но суждений о ценностях. Постановка философской проблемы ценностей была его неопределимой заслугой в истории человеческой мысли.

Те понятия, которые применяет Паскаль для обозначения суждений о ценностях доказывают, что он предвосхитил то, что было сделано современной философией. Он первый высказал мысль, что ценностные суждения являются суждениями нашего чувства, а не суждениями математического рассудка. Ценности не усматриваются теоретическим разумом, но они чувствуются. Для этого нужно однако обладать очень тонкой способностью чувствовать. Такое чувствование не есть расплывчатая сентиментальность, не есть субъективная фантазия, но некая особая способность суждения. У Канта она была названа «практическим разумом».

Паскаля прежде всего интересуют моральные ценности, потом ценности эстетические, наконец, ценности политические, правовые и т. п. Относительно каждой

вещи можно спросить, имеет ли она какой-нибудь смысл или какую-нибудь ценность? Различение положительной и отрицательной ценности добра и зла, есть особый род суждений — не суждения разума, но суждения сердца. И подобные суждения имеют свою очевидность, они могут быть своеобразно доказаны. «Доказательства эти, — говорит Паскаль, — иного рода, чем те, которые применяются в геометрии». Сердце имеет свою логику, которая не известна рассудку. Сердце имеет свой собственный порядок идей, отличный от рассудочного порядка.

Можно удивляться, что французская философия, которая исследовала и истолковывала каждую строчку в сочинениях Паскаля, не заметила у него этого поразительного открытия — логики сердца и основанных на ней суждений о ценностях. Бруншви́г и Бутру в прекрасном издании полного собрания сочинений Паскаля заметили, что он был близок к открытию теории бесконечно-малых, то есть дифференциального и интегрального исчисления, но они ни слова не говорят о его теории ценностей. Поль Валери совершенно упустил из вида эту сторону воззрений Паскаля, утверждая, что его попытка установить отличие между духом геометрии и тем рафинированным духом совести, который характерен для установления ценностных суждений, по существу своему не ясна и смутна. Если мы возьмем новое и лучшее издание французского философского словаря (под редакцией Андрэ Лаланда, сочинение, награжденное премией Французской Академии) и посмотрим там слово «ценность», мы увидим там, что будто бы понятие это изобретено в Германии известными теологами, Ричлем и В. Германом. От них оно перешло к Гарнаху и Геффдингу. Об идее ценности у Паскаля в этом словаре нет ни одного слова. Ничего не говорится также о Максе Шеллере и Николае Гартмане. Но Шеллер и был пер-

вым из философов, который открыл у Паскаля мысль о «логике сердца». На этой идее построил он свою теорию ценностей, которую продолжил Гартман и которая отразилась в психологии Юнга. Шеллер показал, что ценности располагаются в особом иерархическом порядке. Эта идея о порядке ценностей была также предвосхищена Паскалем. Для него моральные ценности являются самыми высшими. Моральное суждение для человека важнее, чем теоретическое суждение науки, так как оно определяет всю жизнь и всю судьбу человека. Мы видим здесь предвосхищение учения Канта о «примате практического разума», что часто игнорируется в истории философии.

Еще выше, чем моральные ценности Паскаль ставит ценности религиозные, и из них главную — «святости». Святостью в полном смысле этого слова обладает только абсолютная личность Бога. Здесь открывается самое высокое, что может чувствовать сердце. «Сердце, — говорит Паскаль, — открывает Бога, а вовсе не разум». Сердце любит Высшее Существо, «как светящееся естественным светом». Через мораль открывает Паскаль Трансцендентное Святое, зовущее к совершенству, — именно, Бога-Отца. Для Паскаля, как и для Достоевского, без Бога нет добра и зла, — без Бога все позволено!..

3. Три ступени персональных ценностей

Царство ценностей открывает нам новую область, которая лежит за пределами математики, физики, биологии, словом, всего, что имеет дело с «Сущим». Науки о природе не имеют дела с суждениями о ценностях, они не говорят о том, что справедливо или несправедливо, что добро и что зло, что прекрасно и что отвратительно. Они не имеют дела с тем, что должно быть, они устанавливают только то, что есть.

В математике, в физике, в астрономии ничего не говорится о том, что такое добродетель, грех, преступление, награда, счастье, несчастье, — так же, как и в биологии. Добра ли или зла змея, красива ли она или отвратительна — такими вопросами не занимается зоология. Научная истина не является ценностью суждения. Законы природы, устанавливаемые естественной наукой, индифферентны по отношению к добру и злу. Естествознание лежит «по ту сторону» добра и зла.

Существуют различные системы ценностей у различных народов и культур. Последним их основанием являются великие религии, в которых ценности открываются, как например в десяти заповедях Моисея. Иерархия ценностей всегда завершается признанием ценности высочайшей, ощущаемой, как высшая святость, как высшее совершенство. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» — вот лучшее выражение формулированной нами мысли. Паскаль был убежден, что иерархия ценностей установлена Богом и дана в христианском откровении. С точки зрения христианской религии персональные ценности стоят выше имперсональных (безличных). Личность выше, чем всякое материальное тело в этом мире, — выше, чем звезды, чем земля, чем твердь. Выше оттого, что личность знает все эти вещи и, кроме того, знает еще себя, тела же ничего не знают. Можно установить три ступени персональных ценностей: 1) Величие земных владык, сильных и богатых мира сего, вождей человечества, — величие это есть в конце концов телесное, а не духовное. 2) Величие человеческого гения, Архимеда, Платона. Это — величие человеческого духа. 3) И, наконец, величие святости, превосходящей все другие своим блеском. Таков Иисус Христос и сонм святых, превосходящих своей ценностью все остальное.

4. Переживание потустороннего. «Пари Паскаля»

Это сознавал Паскаль — и мы приходим таким образом к тому его религиозному переживанию, которое можно считать высшим. Мы говорим о переживании трансцендентности, выраженной в словах: «царство мое не от мира сего». Трансцендентное, «потустороннее» открывается нам через самопознание, через изумление перед своим собственным существованием, которое выражается в известных словах: «откуда я и куда иду?» Чтобы поставить такой вопрос, нужно совершить акт трансцензуса по отношению к самому себе, поставить себя в отношение к миру, к бесконечности, к Богу. Паскаль знал эти переживания и выразил их с предельной силой в следующих словах: «я вижу невероятные пространства вселенной, в которые я заключен, и я ощущаю себя привязанным к одной точке этих пространств, без того, чтобы я знал, почему я прикреплен к этому месту, а не к другому, почему из того бесконечного потока времени, которое мне предшествовало и которое будет течь после меня, мне суждено жить в этом малом отрезке его, а не в другом?»... «Я знаю только, что, перешагнув этот мир» — (вот здесь-то и открывается трансцендентность, о которой мы говорим), — я навеки падаю или в бездну ничтожества, или же в руки гнева Божия».

Совершенно такой же вопрос поставлен Киркегардом и Достоевским (Ср. выше). Его ставит и современный экзистенциализм у Гейдеггера, у Сартра. Мы поставлены перед неким таинственным «или — или»: или Бог и бессмертие, или Ничто. Трансцендентность может означать или первое или второе — причем наука и разум не могут дать решение этой дилеммы, решение это дается сердцем, дается религией.

Своеобразное решение дилеммы находим мы в том аргументе, который известен под именем «пари Паскаля». Аргумент можно считать парадоксальным, даже шуточным. Он имеет в виду тот салонный атеизм, который был распространен в высших кругах французского общества той эпохи, в которую жил Паскаль. Но в то же время в аргументе этом кроется глубокая и серьезная проблема. Вся человеческая жизнь подобна игре, в которой мы делаем ставки на различные открывающиеся перед нами возможности. На что же мы должны совершить жизненную ставку — на Бога и религию, или на безбожие? Для ответа на этот вопрос Паскаль пользуется своей любимой наукой — математикой. Он предлагает решить вопрос при помощи теории вероятности. Он считает, что одинаково вероятно существование и несуществование Бога — математически выражаясь, половина шансов за существование, половина за несуществование. Теперь сделаем ставку на первую вероятность и посмотрим, что мы можем при этой ставке потерять и что выиграть. Потерять мы ничего не можем (теряем ноль), а выигрываем все, бесконечность будущей жизни, блаженство, бессмертие. Теперь сделаем ставку на второе предположение, на атеизм. При такой ставке мы ничего приобрести не можем, так как обращаемся в прах, в ничто; но в то же время и приобрести ничего не можем, так как «ничто», «ноль» не есть приобретение. Ясно, что при таком положении дел ставку следует сделать на существование Бога, а не на атеизм. Что теряете вы, — говорит Паскаль, — если вы становитесь на христианский путь и признаете Бога и бессмертие? Что дурное ожидает вас, если вы выбираете этот путь? «Вы будете верными, честными, кроткими, благодарными, расположенными к другим людям, — искренними, истинными друзьями. По правде говоря, вы не будете заражены страстью к чувственным удовольствиям, — но разве вы не имеете никаких

других? Я утверждаю, что вы только выиграете в этой жизни». Глупо рисковать конечными величинами, если вы можете приобрести бесконечные. Серьезность этого шуточного аргумента в том, что каждый мыслящий человек должен в конце концов решить, какую жизненную установку он должен принять, — от этого зависит весь образ его жизни, вся его судьба, весь характер. Если я стою перед «ничто», то я должен сказать: «Ешьте, пейте, друзья, во веки веков, и долой все сосуды». «Я построил мое дело на «Ничто», говорит абсолютный атеист Штирнер. «Потустороннее есть пустой призрак». Но в таком случае все позволено, всякое желание, всякое преступление. Нет никаких запретов, нет ничего должного и святого. Если я стою перед Богом и Его царством, то есть должное, есть высшее призвание для человека, есть любовь, есть вера и надежда.

Лично для самого Паскаля не существовало никакого пари. Для него вопрос был решен через религиозно-мистическое переживание, через «логику сердца». Но обо всем этом нельзя говорить в салонах.

5. Величие и ничтожество человека

Каково глубочайшее религиозное переживание Паскаля, на котором, в конце концов, покоится вся его апологетика и весь его собственный жизненный путь? Это есть переживание трагического. Трагическое есть противоречие — человек живет в противоречии, но противоречие не логическое, а реальное, которое чувствуется в душе каждого человека, во всей его жизни, в его судьбе. Мы говорим о борьбе противоположных сил и стремлений, раскрывающейся во внутреннем человеческом существе, в его сердце. «Дьявол, — говорит Достоевский, — борется с Богом, и поле борьбы есть человеческое сердце». Сердце ощущает положи-

тельные и отрицательные ценности, раскрывающиеся перед человеком, оно ощущает самого человека и все человечество. Глубочайшее человеческое переживание — это величие и ничтожество человека.

Человек ищет жизни и счастья, и находит страдание, болезнь и смерть; в груди своей он питает идеалы добра, красоты и святости, а в действительности встречается с радикальным злом своей собственной природы. Едва ли кто-нибудь ощущал этот трагизм сильнее, чем сам Паскаль, — и не только в себе самом, но и во всем человечестве. «Какую химеру представляет собою человек, — восклицает он, — какой центр противоречий, какое чудовище! Судья всех вещей — и в то же время земной червь; свидетель истины — и в то же время клоака неведения и заблуждений; гордость вселенной — и в то же время ее последний отброс». И чем больше чувствует человек свое бессилие, тем острее ощущает он ту мистическую силу, которая «не от мира сего».

Трагическая ситуация человека оттого возвышенна, что в нем чувствуется дыхание Духа Святого, Параклета. Всякий диссонанс есть рождение гармонии. И для Паскаля трагическое переживание означает рождение Христа в сердце. Божественный зов не является для него решением разума, но Божьей благодатью. Без всякого участия разума Бог непосредственно влияет на наше сердце, инспирирует его. И те, которым Бог даровал это переживание в сердце, поистине блаженны и наделены чувством нерушимой достоверности.

Блаженство это было даровано Паскалю в глубочайшем мистическом переживании, испытанном в его жизни. Восемь лет спустя после смерти Паскаля его слуга нашел зашитый «Мемориал» — краткую запись, описывающую глубочайшие переживания его души, напоминание самому себе, как бы эпитафию на собственном памятнике. Знаменательное начало его гласит

так: в лето 1654, понедельник 23 ноября, десять с половиной ночи и до двенадцати с половиной. Огонь. Бог Авраама, Исаака и Иакова — не Бог философов и ученых. Очевидность, очевидность. Чувство. Радость. Мир. Господь Бог Иисус Христос. Вселенная и все другое позабыто, все кроме Бога... Величие человеческой души... Радость, радость, радость, слезы радости».

Я не буду вам приводить продолжение, каждый может его прочесть сам. Важно, что дело здесь идет о настоящем мистическом переживании. И подлинность его может быть установлена всей последующей жизнью Паскаля. Всякий шаг, всякая мысль Паскаля в течение последующей его жизни была развитием и иллюстрацией того, что он познал в эту ночь. Уход его в уединение монастыря Порт-Ройяль, активное участие в борьбе янсенистов, поход против иезуитов, апология христианства в его «Мыслях» и, наконец, экстаз веры и любви в последние месяцы жизни — все это были следствия того, что он испытал в ночь 23-го ноября.

Что особенно важно в этом мистическом переживании, это — чувство величия человеческой души. Ни одного слова больше о ничтожестве человека. Низложенный властитель чувствует себя снова властителем. Величие у апостола Павла ощущается, как поднятие на седьмое небо.

Тем, кто презрительно относится к мистике и в то же время держится за идею благодати, нужно сказать, что последняя и высшая благодать Божия и выражается именно в мистическом переживании. И это знает Паскаль, который о своем мистическом откровении говорит, как о «годе благодати», «часах благодати». С идеей благодати часто связана сухая богословская схоластика, но что еще хуже — многие благочестивые мистики заражены безверием в человека. Христианская религия есть вера в Бога и вера в человека. Как «Сын Божий» может называться «сыном че-

ловеческим»? Как можно любить человека, не веря в него? Что любят в человеке, если это есть действительная любовь? Ведь не «прах и пепел». Любят его истинную самость. Не легко сказать, что такое она, эта самость, так как она не видима и не познаваема разумом. Существует нездешний человек, как и нездешний Бог — «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа». Эта мистическая сущность человека недоступна ни физике, ни психологии, но открыта только сердцу. Паскаль открыл ее через любовь, как Декарт открыл «мыслящее Я» разумом. Сам Паскаль был «сокровенным сердца человеком» — потому он нам любезен и дорог. Кроме его научного гения, кроме его богатого знания о человеке, кроме его прекрасного стиля, мы ощущаем скрытую, божественную самость, огневой центр его любви, и обильной души, центр, который через столетия шлет свой свет миру.

ХІІІ

ДЕКАРТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Основная интуиция Декарта

Главная задача, которую я себе ставлю, состоит вовсе не в том, чтобы отрицать Декарта, а напротив, в том, чтобы вскрыть в его творчестве то, что ценно для русской философии и для философии мировой. В сущности он принес нам лишь одну фундаментальную интуицию, — но она имеет поистине вечную ценность.

Для меня подлинный философский метод — это интуиция и диалектика. Путем интуиции производятся открытия, которые ведут нас все выше — к Абсолютному. При помощи силлогизмов и систематизации никаких открытий произвести невозможно. Мысль задыхается в завершенных системах; она стремится вырваться из рамок путем новых открытий, которые неизбежно являются новыми интуициями.

Основная интуиция Декарта запрятана (и глубоко запрятана) в словах, которые все читали в учебниках: «я во всем сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую».

Вот здесь, кажется мне, узел, связывающий диалектические цепи, новейшие и древнейшие, которые ведут нас в неизвестность.

Сомнение Декарта — особое сомнение, неповторимое, совершенно неизвестное ни в науке, ни в обыден-

ной жизни. Здравый смысл его не допускает, ибо оно идет вразрез с нашими естественными склонностями.

Но это единственная в своем роде операция хорошо известна в философии; она столь же стара, как и сама философия и мистика.

Это философское посвящение; и первым посвящением был Платон. Но тот философ, который в наши дни уточнил, кстати, замечательным образом, эту операцию универсального сомнения, — это Гуссерль. Он ее называет «феноменологической редукцией». Весь мир сводится к явлениям¹).

Для Канта тоже чувственный мир объект науки — есть «только чистое явление, только представление». А Шопенгауэр говорит: «мир — это та идея, которую я себе о нем создаю, это мое представление о вещах». Наконец, древняя мудрость Индии также утверждает, что чувственный мир, природа — это ничто иное как иллюзия, сон, «майа».

Есть два момента, в которых эта индусская редукция приближается к Декарту: прежде всего это — сравнение со сном (мысль, поразившая Кальдерона: «жизнь — это сон») и далее это конечная цель сомнения, цель всей этой неповторимой операции, которая заключается в том, чтобы найти подлинное «я», найти «мыслящее я», «Атман».

Мы знаем, как его находит Декарт: его универсальное сомнение охватывает все человеческие суждения, все точные науки (ибо они предполагают объективную реальность), оно охватывает наконец и весь мир, который представляется нам, мир во времени и пространстве.

Быть может, весь мир не реальность, а сон, иллюзия? Допустим. Но всегда остается по крайней мере

¹) Кстати слово «явление» принадлежит Платону; это он впервые сказал, что чувственный мир сводится для нас к явлениям — к тому, что является и рождается».

одна реальность: «я», который спит, который видит сны, который имеет иллюзии.

«Есть один могущественный обманщик, которого я не знаю... который меня все время обманывает. Следовательно раз он меня обманывает нет сомнения в том, что я есмь; и пусть он меня обманывает сколько угодно, он никогда не сможет так сделать, что я буду ничем, пока я думаю, что я — что-то». («Размышления» II). Таков подлинный смысл этого знаменитого изречения: «во всем сомневаюсь, мыслю, следовательно существую».

Индус говорит: чувственный мир — ничто; а между тем от этого «ничто» остается что-то — иллюзия, которая мне представляется; ведь галлюцинация есть также особого рода реальность — «хорошо обоснованное явление» (по Лейбницу). Вот результат «феноменологической редукции» — это я, я сам с моими идеями, с моими явлениями.

Результат этого сомнения Декарта, результат его «редукции» — Гуссерль определил одним словом: «мыслю»; ибо у Декарта «мыслю» — это все сознание, которое охватывает не только мои мысли, но и мою волю, мои действия, мои чувства («Размышления», III), наконец все то, что теперь называется жизнью души. И вот, что примечательно и курьезно: весь этот мир вещей неопределенный и сомнительный, поскольку он основан на текучести явлений, этот мир дает нам нечто абсолютно определенное и реальное, ибо реальное присутствие явлений неоспоримо даже в том случае, если их объективное значение неопределенно. Если я сплю, если я вижу сны, если у меня галлюцинация, ложные и нереальные идеи, то все равно у меня есть одна абсолютная реальность, одна абсолютная истина. Это — просто истина присутствия этих сомнительных явлений (Соловьев).

Вот как сам Декарт определил это удивительное открытие: «Допустим, что вещи, которые я воображаю, не истинны, тем не менее эта способность воображать реально существует во мне и составляет часть моей мысли: я вижу свет, я слышу звук, я чувствую тепло. Но мне скажут, что эти представления ложны и что я сплю. Пусть так; однако, по меньшей мере, несомненно, что мне кажется, что я вижу свет, что я слышу звук и чувствую тепло; вот это не может быть ложно»... («Размышления», II).

2. Земля объектов и солнце субъекта

Вместо лишенного достоверности мира, который окружает меня во время моего размышления, я нахожу другую реальность, реальность иного измерения; я открываю ее, оборачиваясь к самому себе; во мне самом я открываю «поток чистых переживаний со всем, что в нем налицо — и поток этот «очевиден» (Паскаль). Непосредственная интуиция переживаний никогда не обманывает. Непосредственные данные сознания, по выражению Бергсона, всегда истинны и реальны.

Мое мышление то есть сознание вместе с тем, что в нем непосредственно дано, является мне, как новое измерение, или скорее как иная точка зрения. Найти его было весьма трудно. Кант говорит, что это открытие подобное тому, которое сделал Коперник, однако не сам Кант, а Декарт его сделал. Первое измерение или первая точка зрения это — наивный реализм (Кант) или натурализм, который отправным пунктом считает мир вещей, землю объектов. Эта точка зрения вполне естественна для здравого смысла; но философия не есть здравый смысл, а здравый смысл не нуждается в философии, что доказано смертью Сократа.

Вторая точка зрения, точка зрения Коперника или, вернее, Декарта, это — феноменализм (эмпирический реализм Канта — «существуют только одни явления»), который берет за отправную точку не землю объектов, но солнце субъекта, солнце духа и разума.

С этой «феноменологической редукцией» мое мышление являет мне еще новую и странную вещь: это — мое Я. О нем бесконечно говорят, но оно никогда ясно не является. Напротив, — оно скрывается — и тем не менее оно считается «очевидным».

Для этого Я необходимо противостоять сведению к явлениям, необходимо, чтобы это Я противостояло сомнению. Я может все свести к явлениям, кроме себя самого. Я никогда не появляется в «поле явлений», оно остается всегда невидимым и, быть может, непонятым. Можно сказать, что это существо иного измерения, чем все явления — третьего измерения.

Иллюстрация к сказанному может быть легко найдена в известном символе Платона. Я нахожусь в пещере и вижу на стене тени — таков мир явлений; но среди этих теней я никогда не увижу истинного «я», как никогда зритель в театре не увидит на сцене себя самого.

Разумеется, мое тело, мои движения, мои привычки, даже мой характер и моя «душа», все это появляется в «поле явлений», все это «видимо», все это эмпирично — но все это не подлинное Я. Все тело это не Я, оно мне только принадлежит, как и моя одежда не есть Я. Мои идеи, мои чувства, мои мысли — все это тоже не Я, они мне принадлежат, но Я могу существовать без них²⁾).

²⁾ Вся философия Упанишад кстати не что иное, как подлинный путь, ведущий к открытию этого таинственного «Я», и это находится посредством отметания всего, что относится к области явлений, ибо это «Я» выходит за пределы всех явлений (Гуссерль); иначе можно было бы поставить это «Я» среди явлений и подвергнуть и его сомнению.

Однако Декарт сделал открытие, которое превосходило силы его понимания и которое все еще превосходит силы современной философии. До сих пор мы не знаем, что такое истинное Я. Наиболее глубокий анализ этой проблемы мы находим в индийской философии и в христианской мистике, например, у Эккехардта. Вот замечательные слова Паскаля. Он ставит вопрос: что мы любим, когда кого-нибудь любим: «тот кто любит кого-нибудь за его красоту, любит ли он его? Нет, так как оспа, не убивая самого человека, уничтожит красоту, и любовь к нему прекратится. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня самого? Нет, так Я могу утратить эти качества, не утратив самого себя. Где же это мое Я, если оно ни в теле ни в душе?»

Обратите внимание на эти слова: «ни в теле ни в душе». Можно сказать «моя душа» это значит, что подлинное Я не достигнуто. Где же оно, это Я? Оно — в другом измерении, в третьем измерении — над потоком переживаний, наконец — и в этом ошибка Бергсона — над пространством и временем.

3. Солипсизм и его преодоление

Это новое измерение весьма удивительно. Новая точка зрения была избрана очень удачно. Ясно, что сознание обнимает весь мир — физические тела, животных, людей, звезды, небо — сознание есть «зеркало Вселенной» (Лейбниц), «есть весь мир полный бесконечности». В известном смысле можно сказать, что Я вездесущ, Я всемогущ. Все, что существует, принадлежит мне (Упанишады). Я — микрокосм и микротеос.

Однако, есть нечто невыносимое в этой ситуации, в этом положении суверена: я нахожусь, таким образом, на престоле абсолютного одиночества; я вошел в по-

рочный круг солипсизма, только Я истинно существую, — а весь остальной мир — это мои идеи, мои представления, «данные моего сознания» («монада не имеет ни окон ни дверей», — говорит Лейбниц).

По внутренней диалектике мысли Декарт был вынужден войти в порочный круг солипсизма (это большая заслуга его, ибо вся последующая философия вынуждена идти по его пути). Декарт хорошо знает тезис «Я — один в мире» («Размышления», III, «Рассуждение о методе», IV), и он находит очень оригинальное средство преодоления этого тезиса.

Только один Бог помогает нам вырваться из порочного круга эгоизма и солипсизма. Мир, природа, другие люди не способны это сделать — ибо все это — Я», мои идеи и мои явления. Но Бог не Я, так как Я не Бог.

Нам скажут: да, это верно, если Бог существует, но кто нам это докажет? Не опроверг ли Кант богословские доказательства бытия Божия (в том числе доказательства Декарта)?

И вот опять мы видим величие и оригинальность Декарта. Для него Бог, Абсолют не нуждается в доказательствах; напротив, мир, природа должны быть доказанными. Можно сомневаться, что вещи существуют, но нельзя сомневаться в бытии Абсолютного Существа. Абсолютное ни к чему не сводимо; оно — так же, как Я и даже в большей степени не поддается совершенно сведению к явлениям; Реальность Абсолютного для Декарта есть непосредственная интуиция, очевидность которая обнаруживается тогда же, когда и очевидность моего Я.

4. Аксиома зависимости

Испытаем вновь первую из указанных интуиций. Каким образом является мне это «Я»? В качестве су-

щества, которое сомневается, которое ищет правду, которое имеет желания, «которое стремится непрерывно к чему-то лучшему и жаждет его, более высокого, чем он сам». Другими словами, «Я» — вещь несовершенная, неполная и зависимая от чего-то другого». Сомнение есть несовершенство («познавать — это гораздо совершеннее, чем сомневаться» — («Рассуждение», IV); желать и стремиться — это значит испытывать лишение и зависимость. Но несовершенство немислимо без совершенства, как и конечное немислимо без бесконечного, как относительное существует только в противопоставлении Абсолютному. Только очевидность, интуиция, каждой из этих противоположностей обнаруживает их сразу вместе, ибо противоположности нераздельны. Фундаментальная интуиция, обнаруживающая относительность (не-абсолютность) моего существа — это одновременно интуиция Абсолютного Существа, — интуиция моей зависимости, ибо относительное зависит от Абсолютного, как конечное от бесконечного.

То, к чему мы здесь пришли, я называю «аксиомой зависимости», или, если угодно, «аксиомой религии», ибо «религия» и есть «связь», «зависимость» (Шлейермахер).

Несколько цитат из Декарта покажут нам диалектику, которая приводит к аксиоме зависимости.

«Как мог бы я знать, что сомневаюсь и желаю, то есть что мне чего-то недостает и что я не всецело совершенен, если бы у меня не было никакой идеи существа более совершенного, чем я, посредством сравнения с которым я мог бы узнать о недостатках моей природы» («Размышления», III).

«Когда я размышляю о себе, я не только знаю, что я — нечто несовершенное, неполное и зависимое от другого..., но одновременно я знаю, что тот, от которого я завишу, обладает всеми высокими свойствами, к которым я стремлюсь... обладает не только в потен-

ции, но... актуально и в бесконечной степени, то есть следовательно, он — Бог». («Размышления», III).

«Когда я наблюдаю мое сомнение, то есть наблюдаю то, что я — нечто неполное и зависимое, с отдельностью встает в моем уме идея существа полного и независимого, то есть Бога». (Там же, Франц. изд.)

Вот, наконец, аксиома зависимости, выраженная наиболее определенным и точным образом:

«Я, разумеется, знаю, что завишу от отличного от меня существа» («Разм.», III).

Эта зависимость мне доказывает, что я не «один в мире», что я не «единственное существующее существо»; она освобождает меня от порочного круга солипсизма. Чувственный мир со всем огромным простором времени и пространства не способен это сделать, так как все это суть мои идеи и мои явления, все это во мне, мне имманентно, а не трансцендентно.

«Я становлюсь независимым от чувственного мира и природы при помощи следующего приема редукции: я стою «выше» всего этого, это они зависят от меня. Они включены в круг моего сознания». («Рассужд.», IV, «Размыш.» III,).

В результате «феноменологической редукции», после сомнения во всем, остаются несомненными только два существа: Я, которое не есть Абсолют, и Абсолют, который не есть Я; Я как зависимое — и Абсолютное как независимое.

Выражаясь словами бл. Августина, можно сказать: «Я знаю Бога и душу; и что еще? — больше ничего!»

5. Иррациональность связи с Абсолютным

Эта зависимость от Абсолютного нечто единственное в мире; она совершенно отлична от всякой другой естественной зависимости как, например зависимости

от вещей, от людей, от природы. Нужно освободиться от всякой другой зависимости, чтобы почувствовать, чтобы созерцать эту зависимость от Абсолютного. «Очистительный путь» мистиков есть метод достижения «независимости от вещей», независимости от мира. «Очистительный путь», «темная ночь» философии — это сомнение. Оно освобождает нас от всех временных, материальных, естественных вещей, сводя их к явлениям; оно дает нам возможность возвыситься к третьему измерению, где душа ощущает себя в духовной атмосфере мысли и свободы, — высоко, высоко над миром явлений. Такова поразительная диалектика Декарта, диалектика всех великих мистиков — индусских и христианских: — достигнув вершины независимости, они обнаруживают свою абсолютную зависимость, ибо встретились с Абсолютным.

Именно здесь можно установить отличие этого русского истолкования философии Декарта с истолкованием, данным известным немецким философом Гуссерлем. Наше истолкование более онтологично, более абсолютично, более мистично и гораздо ближе к самому Декарту.

Гуссерль утверждает, что феноменологическая редукция Абсолютного возможна. Мы же утверждаем вместе с Декартом, что она невозможна. Абсолютное нельзя упразднить.

Как только утверждают нечто относительное, предполагают Абсолютное; как только утверждают конечное, предполагают бесконечное.

Невозможно упразднить Абсолютное: когда его отрицают в истинной форме, оно появляется в другой, ложной форме. Если говорят: Бога не существует, нет ничего, кроме материи, — материя становится Абсолютом.

Если утверждают: Бога нет, нет ничего выше меня и выше человечества — Абсолютом становится Я или

Человечество («Великое Существо» Огюста Конта). Наконец, говорят: если в сущности нет ничего, мы упадем в бездну вместе с миром — и при этом воображают, что речь идет о некоем радикальном атеизме — делают огромную ошибку, ибо тут найдено весьма таинственное Абсолютное, — Великая пустота, Абсолютное ничто. Таково Абсолютное одной из великих религий, буддизма.

Что особенно замечательно: подлинный атеизм невозможен. Атеизм есть идолопоклонство и фетишизм.

Упомянутая аксиома зависимости очевидна, но не рациональна. Мистическая интуиция Абсолютного иррациональна. Это встреча с «сокрытым Богом». Перед лицом этого Бога испытываешь странное чувство глубокого изумления или ужаса Бездны. Это называют «тайной, внушающей трепет» (Рудольф Отто), или чувством абсолютной зависимости (Шлейермахер). Иногда иррациональность Абсолютного является нам в виде великого вопроса, странного, волнующего, страшного:

«Я вижу эти страшные пространства Вселенной, в которые я заключен... всю вечность, которая мне предшествовала и всю вечность, следующую за мной... и я себя спрашиваю: «откуда я пришел» и «куда иду» (Паскаль, Мысли, §1).

Вся моя жизнь, моя судьба, направление моего пути, все зависит от ответа, который я даю на эти вопросы. И это есть интуиция зависимости, голос которой слышит каждый человек в известный момент жизни.

На богословском языке это чувство зависимости — непосредственная интуиция тварного существа, ощущающего, что он связан с существом не тварным, с Творцом; и эта связь есть религия.

Эта связь с Абсолютным уникальна, таинственна, иррациональна, невыразима при помощи категорий причинности, субстанции и цели. Таким образом Кант прав по сравнению с Аристотелем и томизмом. Только религиозные символы и мифы способны выразить эту связь.

6. Две части философии Декарта

Две совершенно различные по ценности части содержатся в философии Декарта. Первая часть — это его сомнение, его «я мыслю», его «феноменологическая редукция», его учение о зависимости и свободе. В этой области Декарт один из величайших философских гениев. В его творениях легко опознать наиболее глубокое течение философской и мистической мысли, — течение, которое мы встречаем в Упанишадах, у Платона, Плотина, блаженного Августина, Ансельма, Бонавентуры и Дунса Скотта. Такова великолепная перспектива, в которой является нам Декарт. Его «Я мыслю» — это весь критицизм, это весь — Кант в зародыше; это — Фихте со всеми проблемами немецкого идеализма; наконец, это — неокантианское движение и имманентная школа философии. Но есть еще одна удивительная вещь: Декарт стоит выше всего этого. Пожалуй, наиболее сильная школа современной философии, феноменология — есть ни что иное, как большая и новая интерпретация его «я мыслю». Эта философия глубока, но не доходит до последней глубины. «Я мыслю» еще не исчерпано, не достаточно зондировано; его самая высокая заслуга в постановке проблемы субъекта в новой философии, проблемы Я. После бл. Августина проблема эта была забыта в течение многих веков. Писали философию объекта, философию вещей, субстанций. Все это — философия

первого измерения. Декарт нашел другое измерение — измерение духа, субъекта. Таким образом он выдвинул проблему свободы и с силой, превосходящей Дунса Скотта. Свободы нет в области объектов, вещей, субстанций, ее нет в первом измерении. Нужно подняться выше, чтобы увидеть: «я сомневаюсь, следовательно, я свободен, я независим от вещей. Свобода — это сущность Я. Нельзя доказывать свободу, так как через нее, благодаря ей совершается акт суждения, при помощи которого доказывают и сомневаются. Высоко поднял Декарт человеческий дух, поднял его на уровень ангелов, быть может, даже выше, чем это дозволено системой томистов. И тем не менее он поднял его в направлении абсолютно христианском.

Св. Фома Аквинский упрекает блаженного Августина, что он построил психологию и гносеологию, свойственную ангелам, а не людям. По аналогии тот же упрек Маритэн делает Декарту; но все стрелы Маритэна падают на бл. Августина, Декарт же спасен щитом бл. Августина.

Я, дух, — это не только нечто ангельское, но и божественное, образ Божий, так же как и свобода — тоже образ Божий.

Такова первая часть философии Декарта, и в ней — его величие.

В этой части ему можно однако с точки зрения русской философии сделать и некоторые упреки: одновременная интуиция Я и Абсолютного есть интуиция мистическая, иррациональная.

Главная ошибка Декарта в том, что он рассматривал Я и Абсолютное, как две рациональные идеи, как две вещи, две субстанции. Это — также ошибка догматического рационализма, неспособного схватить иррациональное.

То, что очевидно ясно и отдельно, не является тем самым рациональным. Небо очевидно и однако абсолютно иррационально, бесконечность очевидна (Шиллер), но иррациональна — сам Декарт это признает; и, наконец, свет, символ ясности, есть самая иррациональная вещь в мире, даже в физике.

Однако, исходя из своей хорошо обоснованной диалектики, Декарт не мог утверждать, что Я есть «мыслящая вещь» и что Бог есть субстанция. Уровень, на котором существуют «вещи» и «субстанция», превзойден сомнением, преодолен феноменологической редукцией.

И вот несмотря на это, существует и вторая часть философии Декарта, и она — его грех, его нищета. Это — его учение о двух субстанциях, его геометрический и механический подход к явлениям органической природы, в силу чего он смотрел на растения и на животные как на лишённые души безжизненные автоматы.

Мы видим, насколько произвольными и опасными бывают философские построения. Как только Декарт начинает строить, он забывает о своих открытиях: он говорит, что Я есть мыслящая вещь, что Я есть субстанция. Тогда как в его «Размышлениях» диалектика, раскрывающаяся в словах «Я мыслю», феноменологическая редукция не есть объект, но есть субстанция. Как это всегда бывает, ученики наследовали и присвоили себе ошибки и промахи учителя. Картезианство восприняло и развило только эту вторую часть философии Декарта, лишённую ныне всякой ценности. Если томизм с этим борется, то мы с томизмом совершенно согласны. Чтобы понять истинную ценность Декарта, нужно упразднить картезианство, так же как, чтобы оценить Толстого, нужно удалить из него толстовство.

То, что поражает в Декарте, и возбуждает наше восхищение, это — искренность и прямота его мысли. Быть настоящим философом, значит отдать всю свою жизнь, пожертвовать своим спасением для того, чтобы достигнуть истины и добиться очевидности. Декарт дал обет Пресвятой Богородице совершить паломничество, если его молитва исполнится — молитва философа, просящего только об одном, о том, чтобы найти очевидную истину. И действительно, он совершил паломничество: он странствовал по долине сомнений, через темную ночь отрицаний — странствие опасное, которое началось с сомнения в самом существовании Пресвятой Девы.

Это я и называю прямою мысли, добродетелью философа. Для того, чтобы указать на противоположность этой прямоты, я приведу доводы друзей Иова. Это — льстецы перед Богом: для того, чтобы получить Его милость, они строят системы, где Божья справедливость и Провидение забаррикадированы силлогизмами. Они боятся говорить и думать то, что они в действительности видят, они опасаются сомнений. Сам же Иов имеет смелость сказать, что он не видит ни справедливости, ни Провидения, ни даже Бога, ибо его взору рисуется «коварный Бог».

Но в том-то и состоит чудо: Бог оттолкнул льстецов и милостиво дозволил Иову узреть иррациональный Абсолют. Такая же милость дарована была и Декарту. Пресвятая Дева исполнила его молитву — молитву настоящего рыцаря истины, рыцаря без страха и упрека.

Декарт — истинная слава Франции и он живет в современной философии. Он вновь молод и прекрасен, как это сказал Платон о Сократе; тогда как картезианство навеки оставлено позади.

XIV

БЕССМЕРТИЕ, ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

1. Библия о загробной судьбе человека

«Людей ждет по смерти то, чего они не ждали и о чем не гадали». Что хотел сказать этими словами таинственный Гераклит? А вот что: когда мы утверждаем «бессмертие», то это означает несомненно нечто великое и таинственное, но мы не знаем, что именно это означает. Мы не знаем, что именно мы утверждаем, говоря о бессмертии, чего именно мы желаем и к чему стремимся. Древнейшие мифы и символы гадают об этом и быть может угадывают нечто. Каково философское и научное значение этих символов и гаданий, этой веры, «гипостазирующей наши надежды» и желающей дать «вещей обличение невидимых»?

Особенность и преимущество библейских символов состоит в том, что они охватывают все проблемы духа и предусматривают все возможности решения. Так, по вопросу о загробной судьбе человека, мы находим в Библии четыре точки зрения, которые исчерпывают все возможные решения:

1. Утверждение полной смертности души, в псалмах¹⁾, (ср. Екклесиаст) учение, утверждавшееся вполне ортодоксально Саддукеями.

¹⁾ Напр., «человек яко трава, дние его яко цвет сельный, тако отцветет, яко дух пройде в нем, и не будет и не познает ктому места своего».

2. Возможное «переселение душ», вера в «ре-
воплощение» прежних пророков, как провозвестников
приближения мессианских обетований. Таковы все
слова об ожидаемом пришествии Илии (Лк. 9, 7, 6, 19.
Мф. 11, 14, 17, 10-13, 14, 16. Ио. 1, 21). Было бы не-
вероятно, если бы Евреям оставалась неизвестной та-
кая распространенная в Египте, в Греции и в Индии
теория, как ' перевоплощение душ, и она, конечно,
находила сторонников так же, как и теория полной
смертности²).

3. Бессмертие отрешенной души, освобожденной
от тела, бессмертие в Шеоле, в царстве теней, или же
в «лоне Авраама», в блаженном бытии. Такая кон-
цепция бессмертия проходит через все Евангелие,
через Ветхий Завет и через Послания. Она играет
огромную роль в христианском сознании средневе-
ковья и для большинства христиан является основной
опорой их веры в бессмертие. Эта теория «разво-
площенного» бессмертия стоит однако всего ближе
к орфизму, к платонизму и потому не является ха-
рактерно-еврейской и христианской.

4. Наконец, вера в воскресение мертвых, вера в
воскресение душ и телес. Это она является существен-
но-библейской и абсолютно характерной для христиан-
ства, абсолютно противопологающей его и платони-
ческой и индийской теории бессмертия, ибо для Элли-
нов и для Индусов воскресение душ и телес есть аб-
сурд и притом такой, который не только невозможен,
но которого нельзя и желать. Апостол Павел отлично
мог проповедывать «бессмертие души» в Афинах в
смысле бессмертия развоплощенной души; это была

²) Отнюдь не следует однако понимать слова Христа (Мф.
17, 11-13), как принятие теории перевоплощения им Самим; их
следует толковать так: появится человек, который будет дейст-
вовать «в духе и силе Илии» (Лук. 1, 17). Такое «ревоплоще-
ние» может быть принято всеми.

родная эллинам орфическая идея. Но когда он заговорил о «воскресении мертвых», о воскресении душ и телес, его никто не захотел слушать («об этом послушаем в другой раз», — сказано в Деяниях). Это оказалось настоящим «безумием для Эллинов».

2. Смерть есть друг и враг. Решение у ап. Павла

Замечательно то, что третья и четвертая концепция бессмертия спокойно стоят рядом в христианстве, тогда как они совершенно различны по духу и даже антиномичны. Эта антиномия в обычном христианском сознании даже и не замечается, и это потому, что «воскресение мертвых» обычно не берется в серьез: в лучшем случае это робкая надежда; «чаю воскресения мертвых» звучит как странный диссонанс, как мучительный вопрос у Чайковского (в его «Верую»). Бессмертие отрешенной души гораздо понятнее и влиятельнее.

Но антиномия совершенно ясна, особенно в отчетливых формулировках ап. Павла. С одной стороны, смерть есть друг, ценность, «приобретение», выигрыш: «разрешиться и быть со Христом — несравненно лучше», «лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа» (Фил. 1, 21-23. 2 Кор. 5, 8) — а с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен «истребиться», который должен быть поправан смертью Христа: смерть должна быть поглощена победою, ибо она была бы сама победою ада (1 Кор. 15).

Эта антиномия еще совершенно не решена богословием и не осознана обычным церковным сознанием. Но в 15-й главе у ап. Павла намечено ее решение в словах: «не оживет, аще не умрет» и «сеется в тлении — восстает в нетлении», «сеется тело душевное, восстает тело духовное». Решение, как и вся 15-ая

глава, всецело дает перевес воскресению в новой преобразенной плоти — оно и остается центральной концепцией христианства, ибо «если Христос не воскрес и если мертвые не воскресают — то тщетна наша проповедь и тщетна наша вера». А смерть есть необходимый диалектический момент, подчиненный воскресению и в нем находящий свой смысл: метаморфоза зерна, страшная и трагическая, но спасительная и обогащающая бытие, ибо «восстает» более совершенное через распадение менее совершенного.

3. Предрассудок «просвещения»

Бросим теперь взгляд на эти богословские проблемы, на эти религиозные символы, с точки зрения современной философии и современной психологии.

Прежде всего современная наука и философия должны совершенно отстранить предрассудок «просвещения», будто ставить проблему бессмертия ненаучно, ибо мы знаем наверное, что никакой «загробной», никакой «вечной» жизни нет. Не только мы этого не знаем, но мы даже знаем наверное, что существует «бессмертие» на всех ступенях бытия и так сказать во всех науках: существует вечность в той области, где еще нет смерти, в области физико-химической, в форме закона сохранения энергии (ибо энергия сохраняется вечно); но существует бессмертие и в той области, где уже есть смерть, в форме закона сохранения рода, в форме бессмертия живой клетки; существует, наконец, и в той области, где уже нет смерти — в области духа и духовных сущностей (сфера науки, искусства, истории, философии, религии).

Хотя проблема вечного бытия совершенно несомненна во всех этих областях, однако она многим

покажется недостаточной. Существует ли «бессмертие души», «бессмертие личности», «индивидуальное бессмертие»? Вот о чем нас спрашивают. И тут современная психология и философия многое имеют сказать.

4. Что такое «душа»?

Проблема «бессмертия души» сохраняет свой глубокий смысл для современной аналитической психологии. В ней поставлен вопрос, отнюдь не бессмысленный, ибо в «душе», в сфере психического, существуют области и свойства как бы не подчиненные времени и смерти. В открытиях психоанализа и аналитической психологии это удалось показать совершенно по-новому и с новой стороны. Дело в том, что «душа», психея, — гораздо шире, богаче, таинственнее, нежели мы предполагали.

Под «душой» прежде всегда разумели сознание, и потому смерть сознания, потерю сознания отождествляли со смертью души, с исчезновением души. Но теперь «душа» и личность и самость совсем не отождествляются с сознанием и само по себе сознание может исчезнуть, может потеряться, без всякой потери личности и без потери самости. Это случается с нами ежедневно во сне: если потеря сознания есть смерть, то мы умираем и воскресаем ежедневно. Но ритм сна и пробуждения совершенно похож на ритм смерти и рождения; души как бы засыпают в смерти и снова пробуждаются в рождении. Душевная жизнь в этом ритме не прекращается. Именно эту вечность «душевного» и «духовного» в смене смерти и рождения выражает символически идея переселения душ.

Современная психология считает, что психическое бытие совершенно не исчерпывается сознанием. Психическое объемлет подсознательное и сверхсознатель-

ное. Поэтому, если даже смерть означает потерю сознания, то это еще вовсе не значит уничтожение души, а может означать только переход из сознательного бытия в бессознательное. Именно так и думал Лейбниц, считая, что после смерти душа свертывается и засыпает, чтобы потом опять развернуться и воскреснуть; он утверждал не метампсихозу, а метаморфозу личности, монады, ибо личность всегда остается сама собою и продолжает в метаморфозах свое собственное развитие.

5. Подсознание не верит в смерть

Фрейд установил любопытный факт: подсознание не верит в смерть — бессознательно, инстинктивно, мы живем так, как если бы смерти не было. Сознание, мысль знает о существовании смерти, но подсознание как бы на это «не обращает внимания». Замечательно, что во сне мы никогда не видим умерших в виде потусторонних призраков и теней — мы их видим живыми, как они были; иногда мы чувствуем, что они надолго уехали и потом как бы вернулись. Подсознание как бы скрывает от себя их смерть. Именно поэтому, как указывает Фрейд, разговор о смерти присутствующих исключается, признается неприличным.

Поэтому Фрейд не совсем последователен, когда говорит о влечении к смерти: как может существовать подсознательное влечение к смерти, когда подсознание игнорирует смерть? Не лучше ли сказать, что подсознание как бы обладает особым притяжением, стремится затягивать в свою бездну; тогда можно сказать, что существует стремление не только сознавать и сохранять сознание, но и обратное стремление: к потере сознания, к погружению в бессознатель-

ное: стремление ко сну, к нирване, к угасанию сознания как выходу в транс. Этот транс может переживаться и в любовном экстазе (как у Тристана и Изольды), и он тогда представляет собой погружение в бессознательное, но отнюдь не в небытие, а если угодно в самое интенсивное бытие. Такова мистерия Диониса. Царство Диониса, транс в бессознательное, наступает тогда, когда факел сознания потушен — и оно быть может ценнее, прекраснее дневного сознания с его заботами и мучениями совести. Быть может, здесь настоящая реальность, а «дневные тени» — только тени и призраки? Этот вопрос Вагнера и Шопенгауэра снова стал современным.

6. Учение о коллективно-бессознательном

Аналитическая психология Юнга может ответить на вопрос о том, почему подсознание игнорирует смерть, не верит в нее. Учение о коллективно-бессознательном содержит ответ:

Коллективно-бессознательное не умирает и не рождается, равно как оно и не засыпает, хотя оно растет и трансформируется; оно лежит глубже, нежели смена рождения и смерти, дня и ночи. И вместе с тем мы в нем и оно в нас; но что такое коллективно-бессознательное?

Погружаясь в глубину собственного подсознания, мы находим там подпочвенное напластование всех слоев нашей жизни — это эмоционально-подсознательная память, которая хранит все и помнит все, но из которой сознательно-интеллектуальная память умеет извлекать лишь немного; если мы спустимся еще глубже, то увидим, что в этих напластованиях нашей жизни, точнее под ними, можно открыть еще

более древние пласты эмоционально-бессознательной жизни народа и всего человечества. Документы коллективно-бессознательного: мифы, символы, «архетипы».

Мы погружены в это коллективно-бессознательное, — оно в нас и мы в нем. И мы можем прочесть в нем всю душевную историю человечества с его «грехопадением», с его «враждой к змию», с его «потерянным раем», с его Каином и Авелем, с его демонами и богами, с его кровосмешениями, убийствами, подвигами, страданиями и раскаяниями.

Как геолог читает всю историю земли по разрезу ее пластов — и вся она дана здесь сразу и в настоящем, так и в подсознании дана сразу и в настоящем вся история души, и в ней — все времена. Здесь душа поистине всевременна и потому не подчинена времени; она несет вечность в себе, надо только уметь ее видеть, уметь в ней читать. Идея «акаши-хроники» у Штейнера вполне верна, но он совершенно не владеет методом ее читать, ибо не знает, где читать, в каких глубинах души, и не знает какими буквами эта хроника записана. Психология Штейнера не знает «подсознания» и «коллективно-бессознательного», не умеет толковать сны и символы, не знает психоанализа, и потому сама есть прекрасный объект для психоанализа, но отнюдь не субъект, могущий что-то анализировать. Штейнер всецело во власти сумбурного подсознания, его сознательная мысль архаична и инфантильна, для научно-философского и мистического эзотеризма он вечно останется непосвященным. Штейнер грезит и видит сны; это драгоценный источник познания, но бывают «вещие сны» и бывает бред. Примером такого бреда может служить хринология Штейнера, приведенная о. Сергием Булгаковым в его статье. Сведенборг тоже был в грезах, во сне и

в бреду, но его бред бесконечно талантливее и символичнее.

В подсознании живут следовательно все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей; так же, как и в соревновании и вражде братьев живут эмоции Каина и Авеля. Но главное — в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем. Здесь лежит ключ к тайне предсказаний.

Главное, на что указывает научный оккультизм, парапсихика — это таинственная и неисследованная мощь подсознания. Об этих настоящих и подлинных открытиях «оккультизм» Блаватской и Штейнера не имеют ни малейшего понятия.

7. Сознание и Кронос

Так является нам бессмертие на всех ступенях бытия: на ступени физико-химического бытия, как вечность энергии, на ступени биологического бытия — как бессмертие клетки в ее трансформациях; на ступени психического бытия, как всевременность подсознания, которое сразу живет прошлым, настоящим и будущим, в сущности не делая между ними строгого различия.

Вот почему всякий «транс» в подсознание, который мы наблюдаем во сне, в грезах, в медиумизме, в эросе, — есть прежде всего потеря чувства времени: здесь «часов не наблюдают».

Строгое противопоставление настоящего, прошедшего и будущего составляет напротив сущность сознания. Это оно сознает ритм дня и ночи, рождения и смерти, это оно считает моменты, «наблюдает часы»,

ведет летосчисление и сознает необратимость числового ряда времени. Необратимость времени существует только для сознания. Отсюда грусть и трагизм сознания. Оно есть вообще сфера трагизма, ибо оно рождается из конфликта, из столкновения противоположностей (ре-флексия есть активность, отброшенная назад). И первое противопоставление сознания есть противопоставление прошлого и будущего, соприкасающихся в хрупком и эфемерном моменте настоящего. Первый трагизм сознания есть трагизм Кроноса, пожирающего своих детей. Вот почему Екклесиаст, эта книга всеобъемлющей грусти, есть прежде всего осознание трагизма временности:

«Род проходит и род приходит... живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают... и память о них предана забвению. И любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем... а потому: что пользы человеку от всех трудов его?»

Это осознание необратимости временного ряда есть мудрость сознания, но в этой мудрости много печали, и «кто умножает познание, умножает скорбь». Коллективно-бессознательное счастливее. Если «смерть и время царят на земле», то они царят прежде всего в сознании и для сознания, ибо время есть форма сознания».

8. Память и история

Так мы приходим к заключению, что если что смертно и временно, то это прежде всего наше сознание: оно начинается рождением и кончается смертью, оно представляет собою небольшой и конечный отрезок времени.

И все же оно имеет свое прикосновение к вечности и обладает своего рода всевременностью, но лишь тогда, когда поднимается на ступень духа. Оно может стать на «точку зрения вечности», это и есть точка зрения духа, духовного «всеединства».

Сознание знает и видит, что до его рождения протекла бесконечность и после его исчезновения потекут бесконечные времена. Его духовный взор видит гораздо больше, нежели отрезок своей личной временной жизни, он видит в сущности бесконечность прошлого и бесконечность будущего, бесконечность истории, которая дана в памяти и предвидении, в чувстве прошлого и в стремлении к будущему. История и есть подвижный и несовершенный «образ вечности».

Память и история есть первое преодоление смерти и времени, пусть несовершенное, но такое, которое может бесконечно приближаться к полноте «вечной» или абсолютной памяти. При этом нужно помнить, что история идет в обе стороны, к началу и к концу, что она всегда «архаична» и телеологична, что смысл изучения истории состоит не в созерцании прошлого, а в предвидении будущего, то есть в делании истории, отсюда эсхатологический момент «священной истории». Отрезок нашей жизни, нашего сознательного бытия, вставлен и вплетен во всю историю мира, как и во всю пространственную вселенную. В нем мы имеем узел, фокус бесконечных воздействий, «акций» и реакций, идущих из всех веков и миров во все века и миры. Или, если взять сравнение Лейбница, этот фокус, этот центр, схватывающий и посылающий излучения энергии, есть сознание, как монада, как «зеркало вселенной», в котором отражается «целый мир, полный бесконечности».

Связь монады со всей вселенной, возможность в каждом «атоме» бытия прочесть историю всего космо-

са составляет гениальную интуицию Лейбница, далеко выходящую за пределы егоMonadологии. Это идея научно и философски неопровержимая. Она одинаково верна для астрономии и геологии, для биологии и психологии. Юнг нашел подтверждение ее в психологии бессознательного, но она верна и для психологии сознания.

Человек есть микрокосм, точка отсчета, из которой разворачивается перспективная картина всего мира, нужно только уметь читать в своем сознании и подсознании, нужно уметь различать в этом туманном и таинственном зеркале, где отражается вся полнота бытия, но не со всею полнотою ясности. Здесь другая сторона гениальности Лейбница: он предвосхитил теорию бессознательного. Вся история развития и все воздействия, идущие отовсюду, содержатся в фокусе монады, но не все могут быть осознаны, ибо они могут быть бесконечно-малыми; они содержатся в монаде бессознательно и постепенно осознаются самосознанием³).

9. «Перевоплощение» и взаимопроницаемость душ

Своеобразная универсальность подсознания и сознания, его стяженное всеединство, показывает нам, каким образом душа преодолевает смертность и конечность при помощи потенциально-бесконечной памяти и всеохватывающего «фокуса» духа. Дух обладает фокусом прикосновения к вечности. В свете этих открытий идея полной смертности совершенно

³) Нужно сказать, что обе идеи 1) микрокосмичность души, ее стяженного всеединства, ее «потенциальной бесконечности» и даже 2), бессознательных содержаний в душе — содержатся у гениального Плотина. См. Енн. 3, 9, 2. 3, 8, 5. 3, 7, 13 (60 и след.). 3, 7, 11. 3, 4, 3 (21).

отпадает. Но как обстоит дело с другими «загробными» мифами, и прежде всего с мифом о перевоплощении? На первый взгляд может показаться, что существование сверхиндивидуальной и космической памяти души (акаша-хроника) подтверждает идею «переселения душ». Но это как раз и неверно: сверхиндивидуальная и космическая память есть память о чужих, а не о моих воплощениях.

В своей памяти и фантазии, в своем сознании и подсознании, я нахожу множество душ и «воплощений», ибо всякое во-ображение есть воплощение и всякое воспоминание есть вос-крешение своего рода. Множество душ живет во мне, иные анонимно и суммарно, иные — в отчетливом индивидуальном во-ображении (герои, пророки, Бого-человек). Потенциально все души живут во мне и действуют, хотя бы в бесконечно малой степени. Живут в предчувствии и будущие индивидуальности — в этом смысл пророчества, например, о Мессии, в этом смысл даже позитивистической «религии прогресса»: детям лучше будет. В этой всеобщей проницаемости душ, в их соборности (всякая душа соборна, ибо она есть собрание образов и отражений прежде бывших и грядущих душ и лиц) — заключается своеобразная всевременность и вечность души; поэтому ей незачем «переселяться», или, если угодно, она «переселяется» и «ревоплощается» в этой своей короткой жизни бесчисленное число раз, переселяется и ревоплощается посредством памяти и фантазии. Особенно ясны такие «ревоплощения» для художника, для историка. Фантазия и есть ничто иное, как дар бесконечных «ревоплощений», и этот дар может схватить души уже бывшие, или родить и предвосхитить не бывшие. Существует «переселение» душ и в любви: мы как бы вселяемся в любимого человека и он в нас, «ставим себя на его место» до полного

отождествления или принимаем его в себя. Это высказано в словах ап. Павла: «не я живу, а живет во мне Христос»; в словах Платона: «да и нет, и не было никакого Платона, а есть только Сократ, снова ставший молодым и прекрасным...» Наконец, Тристан говорит своей возлюбленной: «Ты Тристан, я Изольда!»

Нет никакого сомнения однако в том, что такая взаимопроницаемость душ в любви сохраняет в неприкосновенности их индивидуальность. Души соединены в любви нераздельно, но и неслиянно. Если бы Тристан окончательно перевоплотился в Изольду, то он исчез бы, как Тристан, и следовательно, исчезла бы любовь, как гармония противоположностей. Мы «ставим себя на место» другого человека, оставаясь самими собой. В этом удивительная тайна взаимопроникновения душ. Только при этом любовь и взаимопроникновение индивидуальностей будет обогащением бытия; иначе, при полном слиянии и отождествлении оно было бы обеднением бытия. Величайшим обеднением бытия было бы, если бы «не было никакого Платона», даже и тогда, если бы оставался Сократ, «снова ставший молодым и прекрасным». Только поэтому, принимая в себя воплощение великой личности, мы обогащаем, а не обедняем себя: она остается сама собой и мы остаемся сами собой, и вместе с тем она развивает новые потенции в нас и мы раскрываем новые потенции в ней.

Нет, конечно, никакого сомнения в том, что такое взаимопроникновение душ совсем не есть перевоплощение в его классическом индийском представлении. Потенциальная бесконечность души делает такое перевоплощение и ненужным: куда и зачем «переселяться», если душа и так объемлет все, хотя и с различной степенью ясности? Нужным и желательным изменением могло бы быть только возрастание степени ясности и полноты данной души, усовершенние

чистоты этого зеркала бесконечности, которое в идеале должно отразить Абсолютное (по слову «блаженни чистые сердцем, яко тии Бога узрят»). Но совершенно не нужно, чтобы одно зеркало превратилось в другое зеркало, оно должно лишь стать чистым, «преобразиться» и восстановиться, если оно разбито — в нем тогда будет дано все в полноте, и все же в индивидуальной полноте, в своей собственной полноте. В этом опять гениальность Лейбница. Разве не все души равны и одинаковы, если они отражают одну и ту же бесконечность вселенной и самих себя? Нет, каждая отражает весь мир, но в своем особом перспективном смещении. В этом перспективном смещении познаются и другие души, каждая с новой «точки зрения» познающего, и весь мир.

Если каждая душа сохраняет свою индивидуальность, свою точку отсчета, свое перспективное смещение, тогда никакого «перевоплощения» нет и быть не может, каждый остается самим собой и лишь в себе и через себя познает чужие души и через них себя, но опять таки в этом перспективном смещении. Если же душа не сохраняет своей индивидуальности, тогда опять никакого перевоплощения нет, тогда просто одно перспективное смещение исчезает и рождается другое, совсем от него отличное и новое.

10. Кто «перевоплощается»?

Вся теория перевоплощения всецело зависит от того, как мы ответим на вопрос, кто перевоплощается. Если сказать: перевоплощается индивидуальность, определяемая именем и фамилией, то такой ответ бессмыслен, ибо индивидуальность есть эта, здесь и так воплощенная индивидуальность. Красота невоплощенная, идея красоты не есть индивидуаль-

ность: только эта и так воображенная и воплощенная красота есть индивидуальность. Поэтому индивидуальность может воплощаться, преображаться, может даже воскрешаться, но не может перейти в другую индивидуальность, оставаясь сама собою, не может быть заменена другой индивидуальностью, ибо сущность индивидуальности в том и состоит, что она незаменима. Она не может поставить себя всецело на место другой индивидуальности, ибо это значило бы заместить себя другим, а индивидуальность незаменима.

Часто говорят «поставьте себя на мое место», и действительно, взаимопроникновение душ делает это возможным, а любовь этого прямо требует. Все наше общение с людьми, поскольку оно духовно, покоится на том, что мы ставим себя на место другого, осуществляем вчувствование. Но это поставление себя на чужое место имеет пределы. Их нетрудно вскрыть в том часто выражаемом желании: «ах, как бы я желал быть на его месте»! При этом обыкновенно мыслится чужое богатство, чужая слава, даже чужой талант — но все это дается мне самому, каким я себя знаю; чужие дары даются, но моя собственная личность остается. Я становлюсь «на чужое место», но остаюсь самим собой. На это многие готовы охотно согласиться. «Место» я готов изменить, — но готов ли я заменить себя самого другим существом совершенно и до конца? На это большинство ответит отрицательно. И почему? А потому, что это значит, что я должен исчезнуть и устраниваться, а на мое место должно появиться совершенно другое существо. И как бы это существо ни было очаровательно, последний из людей не согласится заменить себя им. Вот почему так важен ответ на вопрос, кто же именно переселяется и перевоплощается. Индивидуальность не может перевоплотиться, ибо это значило бы сме-

нить то, что несменяемо. Индивидуальность и есть конкретное воплощение здесь и теперь, воплощение в этом пространственно-временном отрезке, из которого открывается в той или другой потенциальной полноте вся бесконечность бытия.

Индивидуальность, или монада, может изменяться, но не до такой степени, чтобы перейти в другую индивидуальность — она, как говорит Лейбниц, допускает метаморфозу, но не метампсихозу⁴).

Замечательно то, что классические теории перевоплощения, теории Индии и греческого орфизма, как раз не знают понятия индивидуальной личности. Это понятие типично-христианское и в христианской культуре поздно осознанное. С отступлением от христианства это понятие исчезает (напр., в марксизме, в коммунизме), теряет смысл и значение, заменяется индивидом, как зоологическим представителем рода, или экономическим представителем класса⁵).

В силу этого, на вопрос о том, кто переселяется и перевоплощается, классическая теория перевоплощения отвечает так: сверх-личное и сверх-индивидуальное я, сверх-индивидуальная самость, Атман, Пуруша, Дух, Логос, у всех общий и одинаковый, или даже тождественный (в Веданте). Это он вселяется в различные рождающиеся тела, точнее сказать, это он возглавляет, как вершина, иерархическую структуру человеческого существа, состоящего из различ-

4) Здесь можно еще раз применить сравнение с зеркалом: оно меркнет, светлеет, становится чистым, имеет свой угол зрения, в котором вся его незаменимость, ибо мир и другие зеркала даны в нем в особом индивидуальном перспективном смещении.

5) Необходимо осознать, что индивидуум и индивидуальность противоположны: индивид есть заменимая единица; индивидуальность — незаменимая единичность. Не следует смешивать личность и индивидуальность. Венера Милосская есть индивидуальность, но не личность.

ных ступеней. Поскольку Штейнер способен философски мыслить он мыслит приблизительно так.

В Индии, и даже у Платона, нет понятия индивидуальности в этом смысле, но есть понятие самости; эта самость, в идеале совершенно отрешенная и развоплощенная, совершенно независимая от тела и даже от «души», представляет собою божественно-бесстрастное око, вечного зрителя, везде одинакового. Индусы так и называют его: «обозревающий поле». Различия существуют только в сфере обозреваемых объектов, субъект всегда одинаков. В европейской философии это «то Я мыслю», что сопровождает все мои представления, трансцендентальное единство аперцепции (восприятие при котором происходит узнавание) Канта, которое представляет собою только единство самосознания, у всех одинаковое.

11. Память и тождество лиц в «перевоплощении»

Но можно ли в таком мирозерцании, так понимающем структуру человека, структуру личности, говорить о переселении и превоплощении Атмана, отрешенной самости, чистого я, отвлеченного единства самосознания? На первый взгляд представляется, что, конечно, можно и только в таком мирозерцании и можно об этом говорить: чистое я все снова и снова воплощается, оставаясь все тем же неизменно-отрешенным оком сознания, центром сознания, точкой везде одинаковой. «Обозревающий поле», Атман снова и снова «переселяется», оставаясь самим собою, ибо он обозревает все новые «поля», новые тела, новые души.

Однако на самом деле с таким же правом можно утверждать, что здесь никакого пере-воплощения нет, а есть только ряд тождественных воплощений, тож-

дественных в одном только смысле, в том, что они протекают всегда в одной и той же форме единства самосознания. Качественное тождество многих я совершенно не означает их нумерического тождества, как качественное тождество точек не означает их нумерического тождества, ибо точек много. Единство точки и качественное тождество всех точек отнюдь не означает единственности точки, и совершенно так же единство самосознания отнюдь не означает единственности самосознания.

Как установить, что самосознание с одним содержанием нумерически тождественно с самосознанием, живущим через 1000 лет и обладающим совсем другим содержанием? Ответ возможен только один: тождество нумерическое устанавливается памятью и кармой. Тождество личности действительно предполагает память и вместе с тем делает память возможной. И Карма дел есть тоже не что иное, как онтологическая память, память бытия, но не память сознания. Действие сохраняется в сделанном, а сделанное определяет дальнейшие действия и претерпевания. Карма есть соединение обусловленности и свободы, которое дает «судьбу».

Нужно сказать, что установить память о своих предшествующих рождениях строго и точно никому не удалось, как не удалось никому разгадать карму при помощи этой памяти и тем оправдать несправедливость своей судьбы. То и другое доступно будто бы лишь немногим высшим существам, в порядке чуда, как например, Будде или Рудольфу Штейнеру. Но еще Локк заметил, что если нет памяти о прежнем воплощении, то нет и тождества личности, нет, следовательно, и пере-воплощения, а есть воплощение заново совсем нового я. Ибо, где память — там и тождество индивидуальной личности, где тождество личности, там и память.

Что существует память о прежних воплощениях, в это можно только верить. Однако, осмысленна ли эта вера? Возможна ли вообще такая память? Здесь нужно прежде всего установить, что индивидуальная память связана с индивидуальным подсознанием. Это вполне установлено современной психологией. А индивидуальное подсознание несомненно связано с индивидуальным организмом, с его способностью ощущать, переживать радость и страдание. Чистое я, Атман, самость, не есть память. Оно может созидать память и пользоваться памятью, как орудием, но оно выше памяти, ибо может созерцать сверхвременное и вечное⁶). Оно как бы «читает» в свитке памяти, который хранится в подсознании в свернутом виде:

«Воспоминание безмолвно предо мной свой длинный развивает свиток...»

Посему, если чистое я, Атман, самость при своих «переселениях» пожелает сохранить свиток своей памяти, то ему придется захватить с собой свое индивидуально-личное подсознание и даже свой индивидуальный организм.

На языке Штейнера это означает, что дух (я) должен захватить с собой астральное, эфирное и физическое тело. Но это будет уже целиком вся прежняя личность — не будет никакого перевоплощения, а будет воскресение. Только воскресший мог бы все вспомнить и тем самым восстановить нумерическое тождество самосознания. Перевоплотившийся, то есть вошедший в иную плоть и в иное подсознание принципиально этого не может. Ведь память и есть частичное воскрешение и оживление, победа

⁶) Душа в сфере ума не нуждается в памяти, — говорит Плотин, — умное созерцание не есть память.

над смертью и временем, а «вечная» или абсолютная память, о которой мы молим и которую желаем, была бы полным воскресением в вечной жизни божественного во-ображения.

Мы получаем странный результат: воскресение чудесно, но возможно принципиально, а частично совершается постоянно (воскрешение прошлого, воскрешение отцов). Что же касается перевоплощения, то оно невозможно, ибо немислимо. И, кроме того, его нельзя желать. Остается верным слово Лейбница: метаморфоза монады возможна и мыслима, но не метампсихоза.

12. Космическая память, идея Кармы и идея будущих возможностей развития

Преодолеть какую-либо теорию, как бы она ни была ошибочна, можно только тогда, когда будет указано, что в ней есть ценного и истинного. И только та теория, которая примет это ценное и истинное, объяснив его иначе, через другую гипотезу, — только она победит. Этот принцип мы должны применить и к «перевоплощению». То, что ценно в нем и составляет всю силу его аргументации — это сверх-индивидуальная и космическая память, идея кармы и идея будущих возможностей развития, иначе говоря — это связь прошлых, настоящих и будущих воплощений, которые как бусы связаны единой нитью.

Но сверх-индивидуальная и космическая память объясняется, как мы видели, гораздо лучше психологическим открытием коллективно-бессознательного и философским открытием взаимопроникновения душ. Эта сверх-индивидуальная память гораздо более чудесна и мощна, нежели индивидуальная: она помнит в

той или иной степени о целой бесконечности воплощений, которые стоят в списке ее наследственного достояния. Вот почему она может сказать: «Я уже была некогда юношей и девой, и птицей, и немою рыбой, и кустом» (Эмпедокл). Она наследует все формы биологического развития и содержит в себе сейчас все формы жизни растительной и животной, — душевной и духовной. Миф о «переселении душ» есть символ Эволюции, которую душа угадывает и развертывает в силу своей потенциально-бесконечной памяти. Это совершенно ясно у Эмпедокла, но это еще яснее у Штейнера: он прямо фантазирует на темы Геккеля, когда вспоминает, что человек был как бы рыбой, или земноводным.

Когда душа опускается в бессознательное или поднимается в сверх-душевную сферу науки, например, истории, она переживает свою всевременность и всепроницаемость и это таинственное и мало понятное толпе открытие выражается эзотерически как способность бесконечно рождаться и «переселяться».

Идея кармы, глубоко связанная с идеей памяти, утверждающая, что все содеянное никогда не забывается, ибо отмщение есть своего рода космическая память о зле, эта идея тоже гораздо лучше объясняется коллективно-бессознательным и взаимопроницаемостью душ. Вся наследственная масса деяний, стремлений, эмоций, — дурных и хороших, живет в нашем коллективно-бессознательном и даже в нашем общем сознании, и обуславливает наши бессознательные инстинкты, действия, обуславливает и всю ситуацию, в которой мы себя находим, и все, что с нами «происходит», то есть нашу «судьбу» или карму. В этом смысле «кровь Его» всегда «на нас и на детях наших» — кричим мы о том, или умалчиваем, сознаем, или не сознаем; в этом психологический и философский фундамент «первородного греха» и кармы

(«ибо всякое преступление мстит за себя на земле»⁷). Существует, конечно, карма в пределах индивидуальной жизни, но она этим далеко не ограничивается, существует карма и сверх-индивидуальная, родовая, национальная, коллективная. Она предполагает конечно ряд «воплощений» и связь между ними, но отнюдь не «перевоплощение» нумерически тождественной личности.

Теперь, что касается третьей ценной мысли, заключающейся в символе метампсихозы — именно идеи будущих возможностей развития, то она так же, как и две первых, находит себе полное обоснование в непрерывно и незаметно совершающемся развитии коллективно-бессознательного. Каждое мое действие, каждая эмоция, увеличивает наследственный фонд, действующий в будущем. Мои задачи, мои стремления, мои надежды, будут разрешены и осуществлены другими, как это постоянно происходит в науке, в философии, в строительстве культуры: мои наследники заплатят мои долги. Но кроме такого сверх-индивидуального воздействия на будущее соборное творчество, существует еще индивидуальное воздействие в силу взаимопроницаемости душ: Пушкин живет и «перевоплощается» в каждой русской душе и притом по-новому, так же, как и Петр Великий и Серафим Саровский. Гении, герои и святые индивидуально участвуют в созидании исторического процесса и участвуют в бесконечно-большей степени, тогда как «простые смертные» участвуют тоже, но незаметно и в бесконечно малой степени. Всякий однако имеет свое место в вечной, или абсолютной

⁷) Проблема о христианском отношении к Карме, к «судьбе», не может здесь рассматриваться. Для христианства Карма существует, но она преодолима и она преодолевается через искупление, через преодоление первородного (т. е. сверхиндивидуального) и индивидуального греха.

памяти, в царстве духа, в идеальном царстве, где ничто принципиально не пропадает — ни один образ, ни одна ценность, ни одна идея, ни одна индивидуальность.

13. Смысл символа «перевоплощения»

Такое взаимопроникновение душ несомненно существует, но оно не есть «перевоплощение» одной индивидуальности в другую, которое просто невозможно, ибо индивидуальность есть эта индивидуальность, а не другая. Оно есть нечто гораздо более чудесное, именно жизнь и действие одной индивидуальности в другой и через другую в силу взаимной проницаемости духов. В одном Лейбниц неправ: монады не имеют «окон и дверей» не потому, что они закрыты и в них нельзя проникнуть, а как раз наоборот — потому что они абсолютно проницаемы, а потому не нуждаются в «окнах и дверях», не входят и не выходят и не переселяются. Они проницаемы и всеобъемлющи, но каждая сохраняет свою единственную перспективную установку, свой единственный угол зрения, развертывающий, обозревающий и озаряющий весь мир и все души по-новому. Перемениться этими точками зрения, этими индивидуальными центрами — нельзя, а потому нельзя и «переселиться». Если один перейдет в другой, то это значит, что одна индивидуальность погибнет, а другая возникнет. Но в силу взаимопроникновения душ одна индивидуальность может сосредоточить все свое внимание, все свое воображение на другой; человек может стать «одержимым» другим человеком. Такой одержимостью Фрейд объясняет влюбленность в женщину, влюбленность в вождя, в учителя: чужое я занимает место нашего высшего, идеального я. Что тут нет ни-

какого «перевоплощения» видно уже из того, что обе индивидуальности могут оставаться одновременно воплощенными, как напр., Маркс и Энгельс, Тристан и Изольда. Поэт свободно переселяется и «перевоплощается» во всех и во все; и обыкновенный человек свободно «переселяется» в тех, кого любит. Еще более — не-обыкновенный человек — Христос снова рождается и снова воплощается в душах и сердцах, как говорит Ориген. Вот единственный и подлинный смысл символа «перевоплощения». Если оно означает что-то великое и вечное, то только это.

14. Бессмертие души и воскресение мертвых

Вернемся теперь к третьей и четвертой форме изображения загробной судьбы: к бессмертию души, освобожденной от тела, к «платоническому» бессмертию, и, наконец, к воскресению душ и телес. Здесь мы можем только кратко наметить значение этих символов, ибо центром нашего внимания была вторая концепция: идея перевоплощения. Полное рассмотрение третьей и четвертой формы потребовало бы работы, охватывающей всю проблему бессмертия во всей полноте.

Проблема бессмертия может быть поставлена и решена только из глубины антропологии, из глубины единого учения о человеке. На протяжении всего нашего исследования мы постоянно сталкивались с иерархической структурой человека. Он состоит из ступеней «мертвой» материи, «живой» материи (тела), из бессознательной души, сознательной души, из духа, и наконец, из той таинственной вершины, которая составляет его сущность, его вечность, его богоподобие — из самости, из Атмана, из «глубинного я», из «сокровенного сердца человека». Мы видим, что

человек «микрокосмичен», содержит в себе все элементы космоса, все ступени бытия, он есть стяженное всеединство и потенциально-бесконечен так сказать во все стороны — вертикально и горизонтально, как крест, или сфера. На каждой ступени его существа: в теле, в процессе жизни, в подсознании, в сознании, в творческом духе — раскрывается особая бесконечность и особое «бессмертие». Уже это одно делает совершенно невозможным признать человека конечным и вполне смертным существом. Напротив, в нем живут бесконечности разной «мощности».

Но высшая, предельная мощь бесконечности заключена в его самости, которая выше сознания и выше сознательного духа и потому должна быть названа сверхсознанием. Она то именно мистична и богоподобна, ибо схватывается мистической интуицией и вполне иррациональна, трансцендентна и неотмирна, как само Божество. Эта наша самость укоренена в Абсолютном, а потому она выше смерти и рождения, выше времени и вечности, через нее мы прикасаемся к абсолютному источнику бытия.

Самость разворачивает свою творческую мощь через воплощение, через формирование низших ступеней, или их «сублимацию». Самость все подчиняет себе, и все «присваивает», она пользуется «своим» духом, «своим» сознанием, «своим» подсознанием, «своим» телом, даже «своей» материей, как орудиями, как материалом; она все делает инструментальным, все делает средством выражения себя. Здесь начинается индивидуализация, принцип индивидуализации; он лежит в «своеобразии» самости, дающем своеобразное сочетание всех ступеней и всех материалов. Самость делает все своим, придавая всему своеобразию: своему духу, своей душе, своему телу, даже своим вещам и своему жилищу. Самость есть как бы вертикальная ось, пронзающая все слои и все горизонталь-

ные ступени человеческого существа. И в этом пересечении дается единственный в своем роде «угол зрения», развертывающий все бытие в одном особом перспективном смещении. Самость созидает «свою» индивидуальную личность через преобразование всех ступеней бытия в ней заключенных, через их «усвоение».

С точки зрения такой антропологии, какое значение имеют обе христианских концепции бессмертия — концепция «бессмертной души» и концепция телесного воскресения? Что в конце концов означает каждая из них: какое переживание, какое стремление, какой постулат? Платоновски-орфическая, христианская и отчасти индийская теория бессмертной души, освобожденной от тела, из «темницы» тела — означает недостижимую и трансцендентную по отношению ко всем ступеням бытия, «богоподобную» самость, свободно витающую над всем. Такое «бессмертие» несомненно, но для христианства недостаточно. Оно есть бессмертие «источника бытия», источника личности, но не самой индивидуальной личности в ее полноте. Смерть для христианства есть распадение индивидуальной личности, нарушение того единственного сочетания элементов и ступеней бытия, которое есть принцип индивидуализации, а потому она есть трагедия, с ней не мирится требование совершенства («будьте совершенны, как Отец Ваш небесный совершенен»), ибо «Бог есть Бог живых, а не мертвых». Отсюда постулат воскресения, как восстановления нарушенного единства и полного искоренения источника смертности. Бессмертны элементы, бессмертен и «я сам», художник, который из них творил свое «созвучие и соразмерность», но лира разбита и мелодия не звучит; пусть и она бессмертна в «вечной памяти» Бога и людей, в «идеальном» бессмертии, как и художник в своей «биографии». Но биография не есть

жизнь, — и вот рождается требование полноты бытия, полнозвучия жизни, от которого самость никогда не захочет отказаться. Все должно быть восстановлено, за исключением несовершенства, и должно быть восстановлено ради усовершенствования, ибо от постулата совершенства человек никогда не может отказаться, «даже если бы он никогда не был осуществлен». И если жизнь совершеннее смерти, то смерть должна быть побеждена. В этом основном постулате, составляющем неискоренимое стремление человеческого духа, одинаково сходятся самый крайний позитивизм Мечникова с христианской идеей победы над смертью. Она должна быть побеждена на всех фронтах: на телесном, душевном и духовном.

Вот этот постулат, это странное скрещение позитивизма науки с последней верой и надеждой христианства со всей силой усмотрел и выразил интереснейший русский мыслитель второй половины XIX века Федоров. Довод невозможности здесь не имеет никакой силы, ибо человеку свойственно стремиться к невозможному. Нельзя быть совершенным, как Бог, и тем не менее постулат совершенства сохраняет все свое значение.

Проблеме смерти и бессмертия русская философская традиция, оборванная принудительным коммунизмом и марксизмом, уделяла большое внимание. Ибо русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего. Русской душе, как это отмечалось выше, родственно изречение Гегеля: «объект философии есть тот же, как и объект религии». И русская философия постоянно привлекает религию к решению философских проблем. В этом смысле центральна для русского философского сознания проблема смерти и бессмертия, которая стоит в сущности в центре всех религий.

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Автор книги, ныне покойный профессор Борис Петрович Вышеславцев, родился в Москве, в 1877 году, в семье присяжного поверенного. В 1895 году он поступил на юридический факультет Московского университета, где вскоре обратил на себя внимание талантливого доцента по философии права П. И. Новгородцева. Новгородцев и стал «учителем» Бориса Петровича.

После окончания в 1899 году университета В. П. первое время занимался адвокатурой. Но уже через три года смог уйти из адвокатуры и заняться тем, к чему больше всего лежала его душа. Вышеславцев весь ушел в научно-философскую работу. Ближайшим его сподвижником на этом пути стал покойный В. А. Савальский, впоследствии профессор Варшавского университета.

Сдав магистерский экзамен у проф. Новгородцева, Алексеева и гр. Камаровского, В. П. принялся за большой труд — «Этика Фихте», посвященный проблемам права и нравственности в системе трансцендентальной философии. Труд этот вышел в Москве в 1914 году. Блестяще защитив на магистерском диспуте «Этику Фихте», Вышеславцев стал сначала штатным доцентом, а позже и полноправным профессором Московского университета.

В 1922 году, как мыслитель идеалистического направления, Борис Петрович вместе со многими дру-

гими представителями русской науки и общественности, не пожелавшими приспособляться к требованиям советской власти, был выслан за границу и поселился в Париже. Здесь помимо научно-литературной деятельности Вышеславцев стал лектором Православного Богословского Института в Париже.

Из трудов Вышеславцева отметим книгу «Этика преображенного Эроса» (УМСА Пресс, Париж 1931 г.) и «Кризис индустриальной культуры», изданную в Нью-Йорке в 1953 году нашим Издательством.

Б. П. Вышеславцев умер в Женеве в октябре 1954 года.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
I. Многообразие свободы в поэзии Пушкина	17
II. Вольность Пушкина	39
III. Проблема свободы и необходимости	45
IV. Метафизика свободы	59
V. Проблема власти	89
VI. Трагизм возвышенного	107
VII. Два пути спасения	131
VIII. Соотношение субъекта и объекта и его значение в системе философии	171
IX. Самопознание	179
X. Значение сердца в философии и в религии	204
XI. Что такое я сам?	218
XII. П а с к а л ь	238
XIII. Декарт и современная философия	251
XIV. Бессмертие, перевоплощение и воскресение	266
От Издательства	295

**Printed in U. S. A.
WALDON PRESS,
203 Wooster Street,
New York 12, N. Y.**

ТОГО ЖЕ АВТОРА:

Б. П. Вышеславцев

КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

350 стр.

Цена \$2.75

«Кризис индустриальной культуры» посвящен нынешнему мировому кризису. Знаменитый русский философ дает в этой книге острый критический анализ марксизма и капитализма. Не ограничиваясь критикой, Вышеславцев предлагает в последних главах книги собственную программу разрешения политических и экономических проблем, приведших в тупик современное человечество. Смело и популярно написанная книга — ценный и значительный вклад в политическую литературу нашего времени.

КНИГИ ФИЛОСОФСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ, ВЫПУЩЕННЫЕ ИЗДАТЕЛЬСТВОМ ИМЕНИ ЧЕХОВА:

М. А. АЛДАНОВ — Ульмская ночь (философия случая)

348 стр.

Цена \$2.75

Пользуясь формой диалога, Алданов дает острый анализ многих основных проблем культуры, политики, философии. В перспективе блестящих исторических аналогий, автор по-новому освещает многие политические события вчерашнего и сегодняшнего дня. Необычайный интерес представляет поставленный Алдановым вопрос о роли случая и закономерности в истории в отношении таких событий, как октябрьская революция. Особого внимания заслуживает намеченный автором путь выхода из современного международного военно-политического тупика.

Н. О. ЛОССКИЙ — Достоевский и его христианское миропонимание

406 стр.

Цена \$3.00

Книга Н. Лосского посвящена анализу личности, творчества и философии Достоевского. «Достоевский и его христианское миропонимание» дает полное и систематизированное представление о Достоевском-мыслителе, о его отношении к религии, человеку, политике, судьбам Европы и России.

Н. Лосский указывает, что его целью было «изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского» и это ему блестяще удалось.

«В этой книге мы находим полноту и беспристрастие. Н. Лосский — наш русский мыслитель, философ, создавший свою систему идеал-реализма, столь созвучную развитию русской мысли, — наконец дает завершенное, спокойно-мудрое толкование Достоевского и его «христианского миропонимания». (Р. Плетнев, «Новое Русское Слово», Нью-Йорк).

ПРАВОСЛАВИЕ В ЖИЗНИ — Сборник статей под редакцией С. Верховского

411 стр.

Цена \$3.00

Во вступительной заметке к сборнику С. Верховской указывает, что цель его «дать краткие сведения о православии, как оно открывается в своем учении и жизни».

В сборник вошли следующие статьи: С. Верховской «Православие и современность»; Проф. В. Зеньковский «Вера и знание»; Свящ. А. Шмеман «О церкви»; Свящ. И. Мелиа «Малая церковь» (приход как христианская община); Свящ. А. Князев «Что такое Св. Писание»; А. Карташев «Церковь и государство»; А. Карташев «Православие и Россия»; Н. Арсеньев «Духовные традиции русской семьи» (русская семейная культура и ее религиозные корни); Б. Бобринский «Молитва и богослужение в жизни православной церкви»; С. Верховской «Христианство»; С. Верховской «Христос»; Н. Струве «Великие примеры».



ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ — Три разговора

236 стр.

Цена \$2.25

Произведения Владимира Соловьева оказали большое влияние на философско-религиозную мысль в России в конце 19-го и начале 20-го века. Ф. М. Достоевский и русские символисты многим обязаны Соловьеву. В «Трех разговорах» Владимир Соловьев поставил себе целью осветить как вопрос о борьбе против зла, так и смысл истории с трех различных точек зрения: бытовой, культурно-исторической и религиозной. Последняя была точкой зрения самого автора.

Г. П. ФЕДОТОВ — Новый град (сборник очерков по истории современной культуры, философии и литературы).

377 стр.

Цена \$2.75

Приняв участие в революционном движении в юности, Федотов к началу революции 1917 года многое успел радикально пересмотреть. Еще в Советской России он принял участие в жизни религиозного подполья. В 1925 году Федотов покинул Россию. Его очерки и статьи, посвященные философским, культурным, политическим и литературным вопросам, поражают разнообразием тем и глубиной анализа.



ПРОТ. АЛЕКСАНДР ШМЕМАН — Исторический путь православия.

388 стр.

Цена \$2.75

О. Александр Шмеман блестяще справился с огромной задачей, которую он себе поставил. Его книга дает в сжатой, яркой и живой повествовательной форме обзор длинного исторического пути, пройденного Православной Церковью. «Исторический путь Православия» охватывает события от начала христианской эры до наших дней. Автор не ограничивается, однако, простым изложением событий прошлого, а дает их философскую оценку и намечает возможные пути развития религиозной мысли в будущем.

СВЯЩ. А. СЕМЕНОВ-ТЯН-ШАНСКИЙ — Отец Иоанн Кронштадтский.

380 стр.

Цена \$3.00

Отец Иоанн Кронштадтский пользовался еще при жизни исключительным почитанием и любовью верующих всей России, грядущие испытания которой он так верно предсказал.

О. Семенов-Тян-Шанский воскресил в своей книге образ этого большого русского праведника. Автор не ограничился простым жизнеописанием, но и ввел читателя во внутренний мир отца Иоанна, и показал главные источники его вдохновения и силы.

ЕП. ИОАНН САН-ФРАНЦИССКИЙ (ШАХОВСКОЙ) — Время веры.

410 стр.

Цена \$3.00

В сборник «Время веры» вошел почти полный текст «Бесед о вере», которые епископ Иоанн (в миру князь Дмитрий Шаховской) ведет с 1948 года по радиостанции «Голос Америки», обращаясь к русскому народу.

Главы «Спутники Дамасской дороги» посвящены незаметным деятелям апостольского времени.

Описания миссионерских путешествий Епископа Иоанна — поездка в Печенгский монастырь, путешествие по Южной Америке, полет в Японию и Корею — составляют третью часть книги.

Заключительная часть «Время веры» — мысли Епископа Иоанна о вере.

Простота и безыскусственность сочетаются в беседах и очерках Епископа Иоанна с искренностью чувства и глубиной анализа основных проблем нашей эпохи.

ХОСЕ ОРТЕГА И ГАССЕТ — Восстание масс.

200 стр.

Цена \$2.00

Хосé Ортега и Гассет — один из самых крупных и оригинальных философов и политических мыслителей современности. В «Восстании масс» он поставил себе задачей «создать органическую доктрину наиболее важной проблемы нашего времени». Переведенная почти на все европейские языки книга анализирует самый актуальный политический вопрос наших дней: появление на политической арене «масс» и их растущее влияние на судьбы человечества.

АЛЕКСЕЙ ХОМЯКОВ — Избранные сочинения (Под редакцией проф. Н. Арсеньева)

415 стр.

Цена \$3.00

Алексей Хомяков, поэт, историк и богослов, был одним из руководящих деятелей русской культуры и духовной жизни девятнадцатого века. Хотя он и был сторонником монархии, он выступал против ограничения свободы и за уничтожение крепостного права.

В настоящий сборник включены почти все его стихотворения, часть его наиболее значительных религиозных сочинений, несколько очерков по истории философии и культуры, и значительное количество его писем.

ПРОФ. Н. АЛЕКСЕЕВ — Идея государства.

412 стр.

Цена \$3.00

В этой книге проф. Н. Алексеев исследует развитие политической мысли Европы. Автор излагает сущность всех наиболее значительных течений европейской политической мысли, начиная с древней Греции и кончая серединой девятнадцатого века, показывая их связь с социальными и экономическими событиями. С большой убедительностью показана преемственность политических идей, зародившихся в разные эпохи и вновь повторявшихся в более поздние времена в отдельных европейских странах. Наличие этой преемственности и позволяет читателю применить многие положения «Идеи государства» к толкованию современных событий.