

НИКОЛАЙ
БЕРДЯЕВ

Николай Бердяев

О назначении человека

«Основное положение этого
понявший парадокс добра и зла,
может быть так сформулировано:
поступай так, как будто бы ты
спасаешь Бога: зло и прелесть
и свободен и творческим акте
существовать в Божьем деле,
раскрывая в себе чистую
и оригинальную совесть,
дисциплинируя свою личность,
борясь со злом в себе и вокруг
себя... для того, чтобы реально
победить зло и способствовать
просветлению и творческому
преображению злого».

Николай Александрович Бердяев

О назначении человека

Текст предоставлен правообладателем.

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177081

*Николай Бердяев О назначении человека: АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва; 2006
ISBN 5-17-038151-4, 5-9713-3101-9, 5-9762-0373-6*

Аннотация

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

Содержание

Часть первая	4
Глава I	4
Глава II	20
Глава III	35
Конец ознакомительного фрагмента.	56

Николай Бердяев

О назначении человека

Опыт парадоксальной этики

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

Часть первая

Начала

Глава I

Проблема этического познания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ См. мою книгу «Философия свободного духа».

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

Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятию объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этой глубине философия соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит

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

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

2. *Объект и субъект. Объективирование в познании.* Немецкая гносеология всегда говорит о субъекте и объекте, о субъективном и объективном в познании. Познание есть объективирование. Познающий же субъект не есть бытие, субъект гносеологичен, а не онтологичен, он есть идеальные логические формы, совсем не человеческие, связь которых с человеком остается непонятной. Бытие разлагается и исчезает, заменяется субъектом и объектом. Познает совсем не «я», не живой человек «имярек», не конкретная личность, а гносеологический субъект, вне бытия находящийся и бытию противостоящий. Гносеологический субъект не есть человек, не есть бытие. Но и познает он совсем не бытие, а противостоящий ему объект, коррелятивный субъекту и для познания специально созданный. Бытие исчезает из субъекта и из объекта. Само противоположение субъекта и объекта уничтожает бытие. В объективировании умирает всякая жизнь, исчезает бытие. Познание есть объективирование, но в объективировании цель познания не достигается. В этом трагедия познания, которую многие философы отлично сознавали и формулировали это так: бытие иррационально и индивидуально, познаю же я всегда рациональное и общее.⁷ Объект оказывается совершенно

⁷ Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.

чуждым субъекту и противоположным ему. Субъект и объект находятся в состоянии логической коррелятивности, друг без друга не существуют и вечно противопоставляются и противопоставляются. Если «Платон», или «первохристианство», или «германская мистика» делаются для меня объектом познания, то я не могу их понять и не могу открыть в них смысла. Объективирование будет уже уничтожением, ибо к смыслу нужно приобщиться, приобщение же не есть объективирование.⁸ Это совершенно ясно в так называемых «науках о духе», где объективирование всегда есть смерть истинного познания. В «науках о природе» обстоит дело несколько иначе, но сейчас это не есть предмет моего исследования.

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

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

ную личность, как раскрывается сила и прочность познания в человеке, и притом в данном человеке, а не в сфере внечеловеческой. Это и есть основной вопрос. Как у Канта не выяснен этот вопрос, так он не выяснен и у Гегеля. У Гегеля познает не человек, а сам мировой разум, мировой дух, в конце концов само Божество. Правда, самосознание и самопознание Божества происходят в человеке и через человека. Но какая мне от этого радость? Может показаться очень гордым и возвеличивающим достоинство человека учение о том, что Божество в человеке приходит к самосознанию, что мировой дух достигает своей вершины через философию, которая есть дело человека. Но при этом никакой самостоятельности человека не существует, человек есть лишь функция мирового духа, мирового разума. Божества, лишь орудие, средство, путь для осуществления совсем нечеловеческих целей. Так и идеальное бытие Гуссерля совсем не спасает человека от релятивизма и скептицизма. Философия спасается от человека, он от нее не спасается. Для того чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого, прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере. Принципиально был более прав св. Фома Аквинат, который, правда, унижает человека, причисляя его к низшим интеллектам, но ставит вопрос о человеческом познании, о познании человека.

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

исследовании идей совершенно исчезает вопрос о том, реален ли мир, который эта идея выражает. Реален ли мир, в который была погружена мысль Плотина? Основной вопрос познания вовсе не есть познание идей о Боге, а познание Самого Бога, т. е. познание в духе и самого духа. Но этот вопрос нельзя не только разрешить, но и поставить при объективировании. В этом отношении есть существенное различие между науками естественными и науками о духе. В науках естественных объективирование не убивает предмета познания, ибо природа – предмет естественных наук – есть продукт объективации. Физика, делающая открытия, имеет дело с самими реальными предметами, а не с их отражением в человеческих идеях и мыслях. В естественных науках объективирование и есть установка реального предмета. Естественные науки не производят такого опустошения, какое производит историческое и психологическое исследование духа, в котором объективирование есть умерщвление реального предмета, ибо этот реальный предмет совсем не есть объективированный предмет. Науки естественные оправданы уже своей практической плодотворностью. Этой практической плодотворности не могло бы быть, если бы они не имели отношения к реальности.

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

Гартмана есть такого рода борьба. М. Шелер в «*Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*» достигает результатов в этическом познании только потому, что он ведет борьбу за ценность личности. Применение феноменологического метода, в сущности, никогда не остается ему до конца верным, и только потому достигаются результаты этические и онтологические. Гуссерль же, который боится изменить основам феноменологии, создал метод, но ничего этим методом не открыл.

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

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

¹⁰ Это тоже есть основная тема писаний Л. Шестова.

смертельной горечью оценки. Центральное значение этики в философском понимании связано с тем, что она имеет дело с грехом, с возникновением добра и зла, с возникновением различения и оценки. Но различение и оценка имеют универсальное значение. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводят. Этика есть учение о различении, оценке и смысле, т. е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различение, делается оценка и ищется смысл.

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

ни на какую онтологическую силу.¹¹ Но Н. Гартман прав, расширяя сферу этики и вводя в нее всякое отношение к ценности, хотя бы это была ценность познавательная или эстетическая. Отношение человека к истине и к красоте бесспорно имеет нравственное значение. Есть нравственный долг в отношении к истине и красоте. Акт познавательный и акт художественный сам по себе не есть акт нравственный. Но есть нравственный акт в отношении к познавательному и художественному акту. Этика объемлет все, что связано с свободой человека, т. е. из свободы производимым различием и оценкой. Свободный нравственный акт может совершаться не только относительно так наз. нравственной жизни, но и относительно всей жизни человека. Нравственный же акт, который совершается относительно всей жизни, всех ее ценностей, связан с полнотой духовной жизни человека. Этика есть познание духа, а не познание природы, ей принадлежит лишь то, что связано с духовной свободой, а не с природной необходимостью. Пути же познания мира духовного иные, чем пути познания мира природного. В этике есть научный элемент, она пользуется материалом истории культуры, социологии, мифологии, психопатологии и пр. Но этика есть дисциплина философская, и в ней есть все своеобразие познания философского в его отличии от познания научного. Этика не может не быть профетической. И, что самое важное, этика не может не быть личной. Эта книга сознательно будет личной этикой, ибо источник ее жизненный, а не книжный.

4. *Основной вопрос этики о критерии добра и зла.* Основной вопрос этики – вопрос о критерии добра и зла, о генеалогии морали, в возникновении различения и оценки. И вопрос тут стоит совсем не так, как он ставится эволюционистами, которые исследуют происхождение нравственных понятий. Это вопрос несоизмеримо более глубокий. Откуда само различие и может ли быть критерием различения добро, когда добро возникло после различения? Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали. Этика должна не только обосновывать мораль, но и изобличать ложь морали. Парадоксальность проблематики тут в том, что «добро» подвергается сомнению, т. е. подвергается сомнению, есть ли «добро» добро, не есть ли оно зло. Это гениально выражено Гоголем в словах, поставленных в эпиграф: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Но поставив вопрос о том, является ли «добро» добром, я не выхожу из «да» и «нет», из различения и оценки. Допустим, что добро совсем не есть добро, что оно есть зло, что ему нужно сказать «нет». Но это есть оценка «добра» и различение его от того, что я этому «добрру» противопоставляю, что «по ту сторону» этого «добра» и этого «зла». Если то, что «по ту сторону добра и зла», я ставлю выше того, что «по сю сторону добра и зла», то я различаю «высшее» и «низшее», я осуждаю, оцениваю, противопоставляю. И Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него все-таки открывается высшая мораль. А когда у него «по ту сторону» оказывается наше посюстороннее зло, напр. Цезарь Борджиа, тогда цель его еще менее достигается. Он вращается в порочном кругу, когда пытается это сделать. И тот готтентот, который на вопрос, что такое добро и что такое зло, ответил: «Добро, когда я украду чужую жену, зло же, когда у меня украдут жену», совсем не находился по ту сторону добра и зла, по ту сторону различения и оценки. Готтентот, который, в сущности, и среди нас торжествует, был моралистом. Старое добро заменяется новым добром, ценности переоцениваются, но никакой переворот по отношению к добру не ставит по ту сторону добра и зла. Даже когда вы говорите, что различение и оценка есть что-то дурное и злое, вы целиком находитесь в ее власти. «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «добра» и никакого «зла». Но у нас всегда там оказывается или наше «добро», или наше «зло». Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда

¹¹ См. N. Hartmann «Ethik».

поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражают реального бытия, это лишь символы, но символы не произвольные и условные, а закономерные и обязательные. Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не «добрая» и не «злая», не «нравственная» и не «безнравственная», она лишь символизуется так, лишь обозначается по категориям этого мира. Мир не есть бытие, мир есть лишь состояние бытия, в котором оно отчуждается от себя и в котором все символизуется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого» могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка. И в нашем падшем мире принимает формы различения то, что в бытии не есть различие. В бытии нет «высокого» и «низкого», но в символе «высоты» что-то угадывается о бытии. Таковы и родовые символы «отца» и «сына», выражающие истины религиозного откровения. «Отец», «сын», «рождение» все слова, взятые из нашей земной родовой жизни. Но через них закономерно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Бог, как бытие в себе, не есть «отец», не есть «сын», в нем не происходит «рождения», но что-то выраженное в этих символах имеет абсолютное значение. Только в чистой духовности и мистике преодолевается символика, и мы погружаемся в первожизнь. Наша этика символична, символичны все ее различения и оценки. И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям. Все, что «по сю сторону добра и зла», – символично, реалистично лишь то, что «по ту сторону добра и зла». Символика «добра» и «зла» не случайна, не условна, не есть «зло», она говорит об абсолютном, о бытии, но гадательно и отражено в мировом зеркале.

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

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

Этика имеет дело не только с трагическим, но и с парадоксальным. Нравственная жизнь складывается из парадоксов, в которых добро и зло переплетаются и переходят друг в друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы в сознании, они должны быть изжиты. Трагичность и парадоксальность этики связаны с тем, что основной ее вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека.

Этика не только связана с социологией, но и подавлена социологией. И это совсем не есть порождение позитивизма XIX и XX веков, совсем не в О. Конте и Дюркгейме тут дело. В соотношениях этики и социологии отражается мировая подавленность нравственной жизни социальностью, социальной дисциплиной и социальными нормами. Террор социальности, власть общества царят над человеком почти во всю его историю и восходят к первобытному коллективизму. И даже христианство не могло его окончательно от этого освободить. Когда Вестермарк с позитивно-научной точки зрения пишет «О происхождении и развитии моральных идей», то пишет он совсем не этику, а социологию. Моральные идеи имеют социальное происхождение и развиваются по социальным законам, определяющимся обществом. Этос, нравы исследуются социальными науками. Социальное происхождение нравственного сознания утверждает не только социальный позитивизм, отрицающий всякую метафизику, оно есть истина метафизического порядка, ибо сама социальность имеет метафизическую глубину. Таково значение *das Man* Гейдеггера.¹³ В падшем греховном мире царит *das Man*, обыденность, принуждающая человека социальность. Поистине общество играет огромную роль в нравственном сознании. Огромная и трудная задача философской этики и заключается в различении духовных и социальных элементов в нравственной жизни. Это и есть задача раскрытия чистой совести. Нужно освободить этическую проблему от социального террора. Роль социальности в нравственной жизни так велика, что люди принимают за явление нравственного порядка то, что есть лишь явление порядка социального, социальные нравы и обычаи. Но в глубине своей нравственное не зависит от социального. Чисто нравственный феномен не зависит от общества или зависит от него лишь в той мере, в какой само общество есть нравственный феномен. Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире, и она лишь проецируется в жизни общества. Из этического нужно понять общественное, а не из общественного этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества. Но чистота нравственного сознания постоянно искажена тем, что я буду называть социальной обыденностью. Социальная этика XIX и XX веков, которая в жизни общества видит источник нравственных различений и оценок и утверждает социальный характер добра и зла, совершенно явно вращается в порочном кругу. Социальность не может быть верховной ценностью и конечной целью человеческой жизни. Если бы был доказан социальный генезис различения между добром и злом, то этим нисколько не решался бы и даже не затрагивался бы вопрос об этической оценке. Задача философской этики заключается совсем не в познании происхождения и развития нравственных идей о добре и зле, а в познании самого добра и зла. Нас интересует онтология добра и зла, а не понятия людей о добре и зле. Современное сознание до того испорчено историзмом и психологизмом, что ему очень трудно отличать вопрос о самом добре от вопроса о человеческих понятиях о добре от готтентота до Канта и Конта. Понятия о добре и зле, воплощенные в нравах, зависят от общества, от социальности, но само добро и зло не зависит; наоборот, общество, социальность зависит от самого добра и зла, от их онтологии. На это могут сказать, что мое познание самого добра приведет к моей идее о добре, которая войдет в общий ряд понятий и идей о добре. Это – обычный аргумент релятивизма. Мои

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

понятия и идеи о добре могут быть ошибочны, и в таком своем качестве они релятивны. Но не имеет никакого смысла образовывать понятия и идеи о добре, которое не существует, как не имеет смысла беспредметное познание, не связанное ни с какой реальностью. Этическая оценка неизбежно предполагает этический реализм, предполагает, что добро есть, а не только мыслится мной. И никак не может добро быть подменено обществом. Дюркгейм даже хотел подменить Бога обществом.¹⁴ Но это есть самая чудовищная форма идолотворения. Общество само требует нравственной оценки и предполагает различие добра и зла, не из общества почерпнутое. Социальный утилитаризм есть настолько слабая и отвергнутая теория, что о нем не стоит и говорить. Социологическая теория нравственности должна, в сущности, вслед за Дюркгеймом признать общество Божеством, а не природно-историческим явлением, погруженным в грех. Человек есть социальное существо. Это бесспорно. Но человек есть также духовное существо. Он принадлежит двум мирам. Познать сущее добро человек может лишь как существо духовное. Как существо социальное он познает только меняющиеся понятия о добре. Социология, которая отрицает, что человек есть духовное существо и что из духовного мира он черпает свои оценки, есть не наука, а ложная философия, даже ложная религия. Человек может производить оценки, может видеть истину, добро, красоту лишь как существо, возвышающееся над потоком природно-исторической и душевной жизни. Это не значит, что этика не должна быть социальной, но значит, что должно быть этическое обоснование социального, а не социальное обоснование этического.

Также этика не может зависеть от биологии, которая наряду с социологией выражает философские претензии. Биологическая философия жизни пытается установить критерий добра и зла, основать оценки на принципе максимума «жизни». «Жизнь» есть высшее благо и верховная ценность, «добро» есть все, что доводит «жизнь» до максимума, «зло» есть все, что умаляет «жизнь» и ведет к смерти и небытию. Нужно служить повышению «жизни» до максимума. Такая философия жизни выдвигает принцип, отличный от гедонизма и эвдемонизма. Переизбыточная жизнь есть благо и ценность, даже если она несет страдание, а не счастье, если она порождает трагедию. Величайшим представителем философии жизни был Ницше, смертельный враг утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма. Клагес пытается противопоставить принцип виталистический принципу духовному. Бесспорно, что добро есть жизнь и что конечная цель — полнота жизни. Но беда в том, что это слишком верно. «Жизнь» есть негодный критерий оценки вследствие своего всеобъемлющего и многозначного характера. Все есть жизнь, и жизнь есть все. Даже смерть есть явление жизни. В самой жизни необходимо делать качественные различения и устанавливать оценки. Но эти различения и эти оценки невозможно сделать на основании критерия максимума жизни, который ведь чисто количественный, а не качественный. Мы попадаем в порочный круг. Есть «жизнь» высокая и низкая, добрая и злая, прекрасная и уродливая. Как сделать это различение и оценку? Биологический критерий максимума жизни совершенно не годен, как критерий этический. Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни, из качественного его максимума, он должен возвышаться над жизнью. Оценка с точки зрения смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Жизнь может возвышаться не вследствие ее количественного прироста, а вследствие подъема ее к тому, что выше ее, что есть сверхжизнь. Это приводит нас к тому, что кроме биологического понимания жизни есть духовное понимание жизни. Духовное же понимание жизни всегда предполагает не только человеческую, но и божественную жизнь. Духовная жизнь всегда предполагает другое, высшее, к чему она дви-

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

жется и поднимается. Не просто жизнь, а духовная жизнь, жизнь, поднимающаяся к Богу, не количество жизни, а качество ее есть высшее благо и ценность. Духовная же жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам, к тому, что есть сверх-жизнь, сверх-природа, сверх-бытие, сверх-Божество. «Жизнь» может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, и само бытие есть лишь символ последней тайны. Так как перед этикой раскрывается бесконечность, то в ней всегда много проблематического. Этого нормативная этика не видит и не понимает. Проблема этики связана с загадкой о человеке. Этика и должна быть учением о назначении и призвании человека, и она прежде всего должна познать, что есть человек, откуда он пришел и куда он идет.

Глава II

Происхождение добра и зла

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

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

¹⁶ См. лучшую из книг Гарнака «Marcion».

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

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

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

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

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

на него во имя «добра», как восстает против отвлеченно-монотеистического Бога, унижающего тварь, наделяющего ее свободой, за которую потом требующего ее к ответу и жестоко карающего.

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

ном, в Божественном Ничто нельзя мыслить движения, созидającego внешний для Абсолютного порядок бытия, нельзя мыслить ничего положительно, а только отрицательно. При отождествлении Абсолютного апофатической теологии и Творца теологии катафатической тварь оказывается случайной, ничтожной, ненужной, не имеющей никакого отношения к внутренней жизни Божества и потому в конце концов бессмысленной. Тварь имеет достоинство и смысл в том лишь случае, если миротворение понимается как внутренний момент реализации в Абсолютном Божественной Троичности, как мистерия любви и свободы. Для теологии экзотерической закрыта внутренняя жизнь Божества. Теология же эзотерическая должна признать трагедию в Боге. Это и есть то, что Я. Бёме называет теогоническим процессом. Он совершается в вечности и означает не рождение Бога, которого раньше не было, а божественную мистирию, вечную эзотерическую жизнь Божества, вечное богорождение из Ungrund'a.¹⁸

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

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

ная, то, хотя и остается непроницаемая тайна, на путях ее познания мы достигаем более осмысленных и менее оскорбительных результатов. Правда, результаты эти достигаются не путем понятия, а путем мифа. И то, что, быть может, наиболее важно выяснить в идее миротворения, это выяснить идею трагического. Через трагическое мы выходим за пределы мира и приближаемся к тайне. И вот необходимо выяснить два понимания трагического.

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

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

жизни связана с проникновением в нее элемента трагического, не вмещающегося в обычные категории добра и зла. Трагическое и есть в нравственном смысле безвинное, оно не есть результат зла. Голгофа есть трагедия из трагедий именно потому, что на кресте распят абсолютно невинный, безгрешный страдалец. Совершенно невозможно морализировать над трагедией. Трагедия и есть прорыв по ту сторону добра и зла. И трагедия свободы побеждается трагедией распятия. Смерть покоряется смертью. Все суждения, которые находятся по сию сторону добра и зла, не проникают в глубь вещей. Нравственное сознание человека очень засорено, засорено не только злом, но и плохим, искаженным добром. И нравственное очищение и возрождение всегда есть обретение первозданности, девственности нравственных суждений. Парадоксальность, трагичность, сложность нравственной жизни заключается в том, что плохи бывают не только зло и злые, плохи бывают и добро и добрые. «Добрые» бывают злыми, злыми во имя злого добра. Зло же является как бы карой за плохое добро. И тут начинается трагическое. Добрые, созидающие ад и ввергающие в него злых, есть уже трагическое. Это уже глубже обыкновенного различия добра и зла.

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

Космогония и антропогония понятны для нас лишь в свете Христовом. Учение о Христе – Новом Адаме совсем не есть только сотериология, и явление Христа не есть только исправление греха. Но и учение о миротворении можно строить только по принципу Троичности и памятуя о Христе. Его нельзя построить из монархической идеи Бога. Миротворение понятно лишь в свете мистерии Св. Троицы. Агнец заклан от сотворения мира. Божественная жертва изначально входит в план миротворения. Искупление есть вторичный акт миротворения, новое отношение Бога к твари, более совершенное, полное и высшее раскрытие Бога как жертвенной любви. Если бы даже не было грехопадения, то все равно было бы воплощение Сына, раскрытие Бога в жертве любви, т. е. новый космогонический и антропогонический момент. Проблема творчества есть прежде всего проблема свободы. Свобода же твари делается для нас окончательно понятной лишь в явлении жертвенного Лица Бога, лишь в богочеловеке. Ложь пантеизма прежде всего в том, что он принужден отрицать свободу человека и мира. Но ведь так же отрицает свободу твари и трансцендентный дуалистический теизм или допускает ее исключительно для нравственной ответственности человека. Не признает свободы и манихейский и гностический дуализм, полагая источник зла в злом боге или материи. Приходится признать, что в антиномиях Творца и твари свобода есть парадокс, не вмещающийся ни в какие категории. Монистическое и дуалистическое понимание отношений между Творцом и тварью одинаково ведет к отрицанию свободы твари. Человек не свободен, если он есть лишь явление Бога, лишь частица Божества, и человек не свободен, если он наделен свободой Богом-Творцом и ничего божественного в себе не заключает, и он не свободен, если зло проистекает от злого бога, от материи, в зависимость от которой он попадает. Все точки зрения оказываются опасными для свободы человека. Христианское учение о благодати и было попыткой спасти христианскую свободу. Человек не свободен, когда Бог определил свое отношение к нему как Творец мира, но он свободен, когда Бог определил свое отношение к нему, посылая ему благодать. Благодать человек свободно принимает или отвергает, но он не насилуется благодатью. Но и само учение о благодати подверглось перерождению, после которого оно вступает в конфликт с свободой. Если благодать действует на человека без всякого участия его свободы, то получается учение о предопределении. Единственный возможный выход есть признание несотворенности, т. е. нетварности свободы, ее вкорененности в ничто. Более рафинированные формы атеизма, как, напр., у Н. Гартмана,²⁰ основаны на конфликте идеи человеческой свободы и человеческого творчества ценностей и идеи Бога. Если есть Бог, то человек не свободен и не может творить ценностей. Точка зрения Н. Гартмана ложна, но нельзя отрицать серьезность проблемы, которая его беспокоит. Свободу человека трудно согласовать с существованием Бога, и свободу человека трудно согласовать с отрицанием Бога и признанием лишь одной небожественной природы. Идеальные ценности Н. Гартмана, совершенно бессильные и висящие в воздухе, тут не помогут. Непонятно, откуда берется свобода у человека, как существа исключительно природного. Парадокс в том, что свобода человека, без которой нет творчества и нет нравственной жизни, не от Бога и не от тварной природы. Но это и значит, что свобода не сотворена и вместе с тем не есть божественная свобода. Признание божественной свободы нисколько не решает вопроса о человеческой свободе. Такой же парадокс представляет отношение свободы и благодати. Благодать не только не должна умалять свободу человека, насиловать и лишать свободы, но должна увеличивать свободу человека, давать высшую свободу. Парадоксальность и трагичность проблемы свободы и благодати отразилась в спорах Бл. Августина с Пелагием, янсенистов с иезуитами, в учении Лютера о рабстве воли, в учении Кальвина о предопределении. Свобода человека сама по себе бессильна обратить человека к Богу, победить грех, победить собственную бездонную тьму, преодолеть свой

²⁰ См. его «Ethik».

собственный рок. Этого не понимал Пелагий. Благодать же исходит от Бога, а не от человека и не означает обращения человека к Богу, победу самого человека над злом и тьмой, не есть ответ человека Богу. С этим связана ошибка Кальвина и янсенистов. Бессильный характер человеческой свободы и нечеловеческий характер благодати составляют неразрешимый парадокс. Тайна Христа-Богочеловека есть разрешение парадокса свободы и благодати, но она не поддается рационализации. Теология рационализирует эту тайну и этим лишает ее смысла, а не сообщает ей смысл. Лишь в Христе-Богочеловеке разрешается парадокс отношения твари и Творца. Это и есть сущность христианства. Творец и тварь, благодать и свобода – неразрешимая проблема, трагическое столкновение, парадокс. Явление Христа есть ответ на вопрошание, на трагическое столкновение и парадокс. Такова теологическо-антропологическая проблема, предваряющая этику. Отсюда падает свет на грехопадение и на возникновение добра и зла. Философская этика должна заниматься не только исследованием различений и оценок по сю сторону добра и зла, но и возникновением различений добра и зла и оценок. Проблема грехопадения есть основная проблема этики, без ее решения этика невозможна. Этическое есть порождение грехопадения.

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

глубины. Это и есть возникновение сознания с его мучительной раздвоенностью.²¹ И в отпадении от райской гармонии, от единства с Богом человек начал различать и оценивать, вкусил от древа познания добра и зла, стал по сю сторону добра и зла. Запрет же был предупреждением, что плоды с древа познания добра и зла горьки и смертельны. Познание родилось из свободы, из темных недр иррационального. И человек предпочел горечь различения и смерть райской жизни в невинности и незнании. Он мог питаться с древа жизни и жить вечной райской жизнью, вегетативной и бессознательной. Но в невинной райской жизни, в которой человек питался с древа жизни и не подходил к древу познания, отношение между Творцом и творением раскрывалось в аспекте Бога-Отца. Божественная Троица не раскрывалась в раю, и Сын не являлся как бесконечная любовь и жертва. Бог есть лишь питающая сила. Сказание о рае выражено так, будто был только Бог-Отец, и даже не Бог-Отец, ибо без Сына нет Отца, а Бог – творческая сила. Парадокс христианского сознания в том, что Христос не мог бы явиться в райской жизни. Правда, могут сказать, что в райской жизни присутствовал Бог-Слово, но Слово не воплощенное и не вочеловечившееся, не приносящее жертвы любви. Райская жизнь остается совершенно в ветхозаветных категориях, она построена не по образу Божественной Троицы. Если бы человек остался в райской пассивности и райской невинности, непосредственной стихийности и бессознательности, т. е. в стадии жизни божественно-природной, он не познал бы Христа и не достиг обожения.

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

Рай есть бессознательная и целостная природа, царство инстинкта. Райское бытие не знает раздвоения на субъект и объект, не знает рефлексии, не знает болезненного сознания, переживающего конфликт с бессознательным. Конфликт сознания и бессознательного,

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

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

который, по Фрейду и его школе, порождает все неврозы и психические расстройства, есть порождение цивилизации. Когда Клагес видит в возникновении сознания, интеллекта, духа декаданс жизни, болезнь, он, в сущности, выражает на языке науки и философии древнее сказание о грехопадении и утере рая, но натурализирует идею рая и думает, что он возможен в мире падшем. Когда Бергсон противопоставляет правду инстинкта интеллекту, он вспоминает о рае и о его утере в грехопадении. В рай хочет вернуться Л. Шестов, когда борется с разумом и добром. Сознание, связанное с утерей цельности и раздвоением, оказывается как бы результатом грехопадения. Мы стоим перед основной проблемой: есть ли сознание – падшее состояние человека, утеря рая? Плоды с древа познания добра и зла оказались горьки, и горечь эта перешла в самое возникновение сознания. Сознание возникает в страдании и боли. Сознание есть страдание, и потеря сознания, угашение сознания представляется нам прекращением страдания. Достоевский говорит, что страдание есть единственная причина сознания. Сознание есть мучительное раздвоение. Сознание по природе своей никогда не охватывает целостного существа человека, от него оно всегда отличается и представляется ему сферой подсознательного и сверхсознательного. Сознание подавлено подсознательным, как это открывает современная психология, и закрыто для сверхсознательного. Сознание основано на установке границ и противоположений, причиняющих боль. Сознание нашего мирового эона, сознание в мире падшем не может не быть болью и страданием. И потому человек так стремится забыться, потерять сознание в экстазе, опьянении, если не высшего, то низшего порядка. Производимые сознанием различения и оценки всегда причиняют боль и страдание. После грехопадения была раскована добытийственная стихия, меонический хаос, и для охранения образа человека неизбежно было образование сознания, затверждение сознания. Бессознательное перестало быть райским, в нем образовалось темное подполье, и сознанием нужно было оградить человека от разверзающейся нижней бездны. Но сознание заслоняет от человека и сверхсознательное, божественное бытие, оно мешает интуитивному созерцанию Бога. Поэтому человек пытается прорваться к сверхсознанию, к верхней бездне, падая нередко в подсознание, в бездну нижнюю. Сознание нашего греховного мира означает утрату рая. Но рай не утерян окончательно. Отблески рая и воспоминания о рае остались в человеке. К целостности, которая недоступна для сознания, к просветлению своей природы, к блаженству в Боге человек идет через раздвоение, через несчастье и боль, к высшему благу идет через опыт зла. Гегель говорит о «несчастном сознании», которое есть раздвоение, для которого Бог стал трансцендентным, но правильнее было бы сказать, что всякое сознание есть несчастное сознание.²³ Несчастное сознание преодолевается лишь через сверхсознание. В генезисе духа есть три стадии – первоначальная стихия, райская целостность, целостность досознательная, не испытывавшая свободы и рефлексии; раздвоение, рефлексия, оценка, свобода избрания; и целостность и полнота после свободы, рефлексии и оценки, сверхсознательная целостность и полнота. Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно хронологически, это идеальная последовательность. Стихийность, страстность, природная сила есть *Ungrund*, есть свобода до сознания, до разума, до добра и истины, до оценки и выбора. Добро и зло являются позже. В последнюю же целостность и полноту входит весь пережитый опыт, опыт о добре и зле, опыт раздвоения и оценки, опыт боли и страдания. Этика есть боль, и никакой другой этики, кроме болезненной, быть не может. Не может быть блаженства в «добре», блаженство может быть лишь «по ту сторону добра и зла». Генезис добра и зла, генезис различения и оценки вкоренен в миф, и основой этики может быть лишь мифологическая основа. Этика с обеих сторон, в начале и в конце, упирается в сферу, лежащую «по ту сторону добра и зла», в жизнь райскую и в жизнь Царства Божьего, в досознательное и сверхсознательное состояние. Лишь сознание с его раздвоением, рефлексией, оценкой, с

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

его болью и несчастьем, лишь несчастное сознание находится по сю сторону добра и зла. И наиболее трудный вопрос есть вопрос о том, что есть «добро» до различения добра и зла и что есть «добро» по ту сторону различения добра и зла? Существует ли райское «добро» и существует ли «добро» в Царстве Божьем? Это и есть основная метафизическая проблема этики, до которой она редко возвышается.

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

ное начало никогда не может быть до конца рационализировано. Свет во тьме светит, и тьма не объемлет его, но свет предполагает бесконечность тьмы.

О генезисе духа можно парадоксально сказать, что раскрытие духа связано с грехом, с выходом из состояния райской невинности. И вместе с тем дух предполагает героическую борьбу с грехом. Киркегардт говорит, что страх, который он считает очень важным религиозным феноменом, связан с пробуждением духа.²⁴ Чем меньше духа, тем меньше страха. И вместе с тем страх есть последствие грехопадения. Пока есть грех, не может не быть страха, страха перед Богом, перед высшим судом. И вместе с тем страх должен быть преодолен, совершенная любовь изгоняет страх. Генезис духа, генезис сознания, различение и оценка вызывает страх, ужас, страх безотчетный и беспричинный, страх перед тайной божественной жизни, от которой человек отпал. Изгнание из рая вызывает страх, и этот страх может даже возрастать по мере того, как человек возрастает. Мир языческий, мир язычества греческого совсем не был райским состоянием, каким хотят его некоторые представить. В нем был невероятный ужас, страх, который никогда не был побежден. От этого страха человек хотел спастись в угашении сознания, в возврате в лоно бессознательного. Но изгнанному из рая нет таких путей возврата в рай. Познание добра и зла отравило человека. И никак человек не может прорваться в рай, по ту сторону мучительного различения добра и зла и страдания, с этим связанного. Страх человека перед Богом есть страх человека перед самим собой, перед разверзающейся в нем бездной небытия... Такова парадоксия, диалектика и проблематика добра и зла. Мы на каждом шагу наталкиваемся на непреодолимые противоречия и трудности. Мы становимся то рабами зла, то рабами добра. «Добрые» делаются «злыми», «злые» взывают к «добру», когда их хотят погубить. В этом горькие плоды познания добра и зла. Этическая трагедия прежде всего заключается, в том, что «добро» не может победить «зла». В этом граница этики закона и нормы. Цель жизни есть вечное творчество, а не повиновение нормам и принципам. Но «добро» не знает другого способа победы над «злом», как через закон и норму.

Есть люди, замученные проблемой зла и страдания. Таков был Маркион, некоторые гностики, манихеи, таков Я. Бёме, Достоевский. Мыслители, которые с особенной остротой переживают проблему зла, могут казаться ориентированными этически. Но это требует разъяснения. Этика может быть совершенно равнодушной к проблеме зла и нимало ей не мучиться, потому что она остается замкнутой и самодовольной в своих законах и нормах и верит, что «добро» всегда право по отношению к самому факту существования «зла». Даже ад может представляться этическому мыслителю торжеством добра, ибо основной для него представляется проблема оправдания добра, а не проблема существования зла и злых. Маркион и гностики не понимали свободы и на этом основывали свое ошибочное мнение о творении мира злым Богом-Демииургом. Зло определилось другой природой, материальной природой, не Богом добра сотворенной. Маркион не понимал, что злой мир создан не Богом, а грехом, грех же определен свободой, а не злым Богом и не материей. Отсюда и ложное понимание библейского сказания о миротворении. Но само мучение Маркиона и гностиков было мучением высокого порядка.²⁵ Безмерно глубоко и высоко стоит Я. Бёме, для которого проблема зла связана с учением об *Ungrund*'е и свободе.²⁶ Мучительность и глубина проблемы зла не в самом факте существования зла наряду с добром и злых наряду с добрыми, а в оправданности добра и добрых перед лицом зла и злых. Не способствует ли добро и добрые кристаллизации и увековечению зла и злых? Это есть роковой вопрос о том, есть

²⁴ См. Kirkegaard «Der Begriff der Angst».

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

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

ли добро – добро, который в самой постановке своей есть парадокс. Ницше понял остроту вопроса, но совершенно не понял отношение к нему христианства. Абсолютная оригинальность христианства прежде всего заключается в том, что для него солнце одинаково восходит над добрыми и злыми, что первые будут последними, а последние первыми, что закон добра не считается спасительным, т. е. добро становится проблематическим. Поэтому в христианской мысли очень остро ставится вопрос об отношении Бога и свободы, Бога и добра, свободы и ценности. Связан ли Бог добром и подчинен ли добру? Свободен ли Бог в отношении к добру? Хочет ли Бог добра, или добро есть то, чего хочет Бог? Дунс Скот в крайней форме защищал свободу Бога. Он принял ложную постановку вопроса об отношении Бога и добра и в своем ответе на ложно поставленный вопрос построил учение о Боге как восточном деспоте и самодуре. Оккам пошел еще дальше. В действительности такого вопроса ставить нельзя: одинаково неверно и что Бог связан добром, и что добро есть то, чего Бог хочет. Невозможно судить о Боге с точки зрения добра, возникшего после грехопадения, с точки зрения посюстороннего различения добра и зла. Если теодицея есть суд над Богом с точки зрения нашего добра, то она есть ложная проблема. Но теодицея есть оправдание Бога не с точки зрения нашего добра, а с точки зрения возникновения самого различения между добром и злом. Что Бог находится «по ту сторону добра и зла», это самоочевидно, ибо по сю сторону добра и зла находится наш падший мир, а никак не Бог. Бог есть сверх-добро. Но в Нем не может быть зла, находящегося по сю сторону различения. И когда мы ставим вопрос, свободен ли Бог захотеть зла, мы применяем к Богу категории нашего падшего мира. Об этом мыслить можно лишь апофатически. Бог вовсе не зависит от добра и не связан добром. Он сам есть Добро как абсолютная сила. Но сейчас же мы должны признать, что Он не есть добро, а сверх-добро, так как к Нему категория добра неприменима. Суда над Богом быть не может, ибо Он есть источник всех ценностей, с точки зрения которых происходит суд. Бог сам открывает себя нам как источник ценностей, как бесконечную любовь. И теодицея может судить Бога лишь с точки зрения того, что Бог открыл нам о себе. Теодицея есть лишь защита Бога от человеческих понятий о Боге, от возведенной на Него клеветы.

Но есть другая проблема, еще более беспокойная, – проблема отношения свободы и ценности, свободы и добра. Можно ли сказать, что свободе человека предстоит добро, идеальная ценность, идеальная норма, которые должны быть реализованы и неисполнение которых есть зло. Это есть преобладающая точка зрения. Человек свободен осуществлять добро, реализовать ценности, стоящие над ним, как навеки установленные Богом или как нормативный идеальный мир, но не свободен творить добро, выковывать ценности. Школьное учение о свободной воле в том и заключается, что человек может и должен исполнять закон добра, а в случае неисполнения он ответствен и подвергается наказанию. Это есть выбор между добром и злом, который предлагают ему извне. Свобода воли совсем не есть источник человеческого творчества, она есть источник ответственности и возможности наказания. Учение о свободе воли создано специально для закона, оно носит нормативный характер. Но настоящая свобода не есть свобода в исполнении закона, а есть свобода творчества нового, творчества ценностей. Человек, как свободное существо, есть не только воплотитель законов добра, но и творец новых ценностей. Человек призван не исполнять только добро, но и творить добро. Творческая свобода определяет ценность. Как существо свободное, как свободный дух, человек призван быть творцом новых ценностей. Мир ценностей не есть неподвижный, идеальный мир, возвышающийся над человеком и свободой, он есть мир подвижный и творимый. Человек свободен в отношении к добру и к ценности не только в том смысле, что он может их реализовать или не реализовать. И в отношении к Богу человек свободен не только в том смысле, что он может обратиться к Богу или отвратиться от Бога, исполнять или не исполнять волю Божию. Человек свободен в смысле творческого соучастия в деле Божьем, в смысле творчества добра и в смысле творчества новых ценностей. Это

принуждает нас строить этику, которая творчески понимает добро и нравственную жизнь. Надчеловеческого и внечеловеческого идеального добра и идеальных ценностей, неподвижных и вечных, не существует. Есть динамика творческих даров и творческих ценностей, и в динамике этой продолжается миротворение. Мы увидим, что в новой этике, вкорененной в христианстве, должен быть преодолен идеализм и нормативизм. Платонизм совсем не может быть основанием творческой этики. Также преодолена должна быть телеологическая точка зрения. Основным является не вопрос о цели, которой должна быть подчинена наша нравственная жизнь, цели, извне данной и навязанной или имманентной, а вопрос об источнике творческой жизни, об энергии, реализующейся в нашей жизни. Телеологическая точка зрения поработает человека как творческое существо. Н. Гартман думает, что телеологическое понимание природного мира, согласно которому в нем осуществляется высшая жизнь, несоединимо со свободой и нравственной жизнью. Но также можно сказать, что несоединимо со свободой и нравственной жизнью и учение Гартмана об идеальных ценностях, которые человек должен свободно реализовать в мире. Это ведь также телеология, но иного типа. Цель полагается в свободном творческом акте, ценность творится. И потому прежде всего нужно решить, что такое человек, откуда он пришел, куда он идет, какова его природа. Это все проблемы философской антропологии, которая еще так мало разработана. В этике Н. Гартмана остается совершенно неясным, что такое человек, откуда у него свобода. Этика приводит нас к пониманию двух перспектив жизни: длительности во времени, дурной бесконечности, бесконечного алкания и муки и вечности, божественной бесконечности, победы над временем. Ошибочно думать, что творческая динамика ведет к путям дурной бесконечности. Творческий акт может вводить в вечность, и вечность может быть творческой динамикой.

Глава III

Человек

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

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

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

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

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

М. Шелер установил четыре типа антропологических учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек, как носитель разума; 3) естественнонаучный, человек, как продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновение сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни. Последняя точка зрения наиболее ярко выражена Клагесом, который говорит: «Was sich in der Extase befreit? Wir natworten: Die Seele. Die zweite, wofon es sich befreit? Vom Geiste».^{31 32} Хотя Клагес и находится под влиянием Бахофена, но М. Шелер несправед-

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

³¹ См. Klages «Von Kosmogonischen Eros».

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

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

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

³³ См. гениальную книгу Бахофена «Das Mutterrecht».

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

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

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

Интереснее и современнее другая большая система этики, этика Н. Гартмана. Человек имеет задачу своей свободной активностью осуществлять ценности, которые без него остаются ирреальными.³⁶ Идеальное царство ценностей находится по ту сторону действительности и сознания. Человеческая воля не онтологична и не космологична, а аксиологична,

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

³⁶ См. N. Hartmann «Ethik».

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

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

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

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

³⁹ См. его «Das Heilige».

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

Ни один из известных нам типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятным, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человека? Человек тут определяется по принципу, который не есть человеческий принцип. И остается непонятным, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхностность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа динамична и изменчива. Но динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек, бесспорно, есть социальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать как божество.⁴¹ Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти, подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты — человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и неполна, она ветхозаветна и строится без христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека. В христианской мысли была разработана антропология католическая. Но она вся основана на резком различении природы и благодати, акта творения и акта сообщения ему благодати. Такого рода антропология учит о человеке как о существе природном, а не духовном и потому не раскрывает учение об образе и подобии Божьему в человеке. Унижает человека и протестантская антропология школы К. Барта.⁴² Она прежде всего настаивает на том, что человек греховен, ничтожен и бессилен и все божественное ему трансцендентно. Заслуга этой антропологии, следующей за Киркегардом, в том, что она видит в человеке существо парадоксальное и трагическое.

В основе христианской антропологии лежат две идеи: 1) человек есть образ и подобие Бога-Творца и 2) Бог воочеловечился, Сын Божий явился нам как богочеловек. Но из этих основных христианских идей не были сделаны все антропологические выводы. Как образ и подобие Творца, человек сам есть творец и призван к творчеству, к творческому соучастию в

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

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

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

2. *Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество*. Учение о человеке есть прежде всего учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. И вот основной вопрос – как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная. Я хочу строить персоналистическую, но отнюдь не индивидуалистическую этику. Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает. Личность же не рождается, она творится Богом. Личность есть

Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание. Личность есть категория аксиологическая, оценочная. Мы говорим об одном человеке, что у него есть личность, а о другом, что у него нет личности, хотя и тот и другой являются индивидуумами. Иногда даже натуралистически, биологически и психологически яркий индивидуум может не иметь личности. Личность есть целостность и единство, обладающие безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой цельностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным. Личность и есть образ и подобие Божье в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функция рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира, она не есть продукт биологического процесса и общественной организации. Личность нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически. Личность – духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и созидают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это созидает ее цельность, единство и вечное значение. Но понимать это нельзя так, что личность сама по себе не есть ценность, а есть лишь средство для ценностей сверхличных. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать. Это и значит, что существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога. Если нет Бога как источника сверхличных ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принцип, из нее определяется отношение ко всякой ценности. И потому в основе этики лежит идея личности. Имперсоналистическая этика есть *contradictio in adjecto*. Этика и есть в значительной степени учение о личности. Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она, в сущности, не входит в этот ряд. Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просвещение и преображение биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка. Но менее всего личность есть отвлеченная идея и норма, подавляющая и порабащая живое, индивидуальное, конкретное существо. В личности идея или идеальная ценность есть конкретная полнота жизни. Духовное начало, конституирующее личность, совсем не означает отвлеченного бескровного спиритуализма. Столкновение добра и зла, как и столкновение ценностей, существует лишь для личности. Трагедия всегда связана с личностью, с пробуждением личности, с борениями личности. Личность создана Божьей идеей и свободой человека. И жизнь личности не есть самосохранение, как в индивидууме, а самовозрастание и самопреодоление. Само существование личности предполагает жертву и нет жертвы без личности. Психологический индивидуализм, столь характерный для XIX и XX веков, менее всего означает торжество личности и персонализма. Совершенное разложение личности, т. е. единства и цельности «я», мы видим в творчестве Пруста. «Я» разлагается на элементы, ощущения и мысли, образ и подобие Божье погибает, все погружается в душевную паутину. Утончение души, которая перестает нести в себе сверхличные ценности, божественное начало, ведет к диссоциации души, к разложению на элементы. Рафинированная душа нуждается в суровом духе, сдерживающем ее в единстве, целостности и вечной ценности.

М. Шелеру принадлежит интересное учение о личности. Он пожелал построить чисто персоналистическую этику. Философская антропология, которая должна обосновывать этику, очень бедна, и М. Шелер один из немногих философов, которые что-то для нее

сделали. По Шелеру, человек есть существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью.⁴³ Мы видели уже, что Шелер считает человека биологически неопределимым. Основным для него является противоположение не человека и животного, а личности и организма, духа и жизни. Это есть основной дуализм у Шелера – дуализм духа и жизни. Очень тонко критикует Шелер идею автономии у Канта, Фихте, Гегеля и справедливо видит у них не автономию личности, а автономию безличного духа. Философия немецкого идеализма неблагоприятна для личности и не ставила проблему личности.⁴⁴ М. Шелер пытается защитить понимание не только человека, но и Бога как личности тем, что различает личность и «я». «Я» предполагает что-то вне себя, предполагает «не я». Личность же абсолютна, она не предполагает вне себя ничего. Личность не часть мира, а коррелятив мира. Бесспорно, личность есть целое, а не часть. Личность есть микрокосм. И Шелер хочет обосновать этику на ценности личности, как высшей иерархической ценности. Речь тут идет не о ценности личности вообще, а о ценности конкретной неповторимой личности, о ценности индивидуального. Это и есть прежде всего преодоление нормативной, законнической этики. Этика Канта и была типом такой нормативной, законнической этики. Но Шелер не прав, когда он утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. Он хочет защитить этим веру в Бога как личность. Но это ошибка. Личность, по существу, предполагает другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. (Закупоренная в себе личность разрушается. Личность не есть абсолютное. Бог как Абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагает Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагают друг друга, взаимную любовь и выход к другому. В другом аспекте личность Бога и личность человека предполагают друг друга. Личность существует как отношение любви и жертвы. Отвлеченно-монотеистически мыслить личного Бога невозможно. Личность, как Абсолютное, заключенное в себе и ни в чем не нуждающееся, не может существовать. Персоналистическая метафизика и персоналистическая этика обосновываются христианским учением о Св. Троице. Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой в мире и отраженной в мире. Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие. Но она, как ценность, не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Такой она задана Богом. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель.

Индивидуум соотносителен роду. Личность же соотносительна обществу. Личность предполагает другие личности и сообщество личностей. Индивидуум же предполагает существование рода. Индивидуум питается родом, и он смертен, как смертен род. Личность же не разделяет судьбы рода, она бессмертна. Сложность человека в том, что он есть и индивидуум, часть рода, и личность, духовное существо. Индивидуум в своем биологическом самоутверждении и эгоцентризме может оторваться от жизни рода, но это само по себе никогда не ведет к утверждению личности, к ее раскрытию и расцвету. Поэтому христианская этика персоналистична, но не индивидуалистична. Удушливая изоляция личности в современном индивидуализме есть гибель, а не торжество личности, есть обезличивание личности. Затвердевшая самость, это порождение первородного греха, не есть личность. Личность раскрывается, когда расплавляется и побеждается затвердевшая самость. В натуралистиче-

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

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

ском роде происходит борьба за самоутверждение индивидуума, но не борьба за личность. Борьба индивидуума за существование и преобладание в натуральном роде менее всего связана с ценностью личности. Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная, а не биологическая. В борьбе этой личность неизбежно сталкивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное. Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному. Человеческая личность не может не определить своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношений личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом.⁴⁵ Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс индивидуализации человека. И в мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Поразительно, что в XIX и XX веках человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность; для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Врагом личности является общество, а не общность, не соборность. Примером ложного универсализма в этике является Гегель. Ложный универсализм есть в «Этике» Вундта, в социальной философии Шпанна.

Нравственная жизнь переплетается с жизнью социальной, и нравственный опыт человека имеет социальное значение. Но нравственный первофеномен совсем не социального происхождения. Нравственный акт есть прежде всего акт духовный и нравственный первофеномен духовного происхождения. Совесть не обществом вложена в человеческую личность, хотя общество и действует на совесть. Общество подлежит нравственной оценке, но оно не может быть источником нравственной оценки. Социальное происхождение, социальную санкцию имеют нравы, нравы же не есть нравственный феномен. Философская этика в отличие от социологии изучает не нравы, не нравственные мнения и обычаи, но само добро и зло, самые первоначальные оценки и ценности. Предмет этики не человеческие чувства о добре, но само сущее добро. Вестермарк,⁴⁶ Дюркгейм, Леви-Брюль делают интересные и важные исследования, но они не имеют прямого отношения к этике, проходят мимо основной этической проблемы. Когда Вестермарк говорит, что нравственные эмоции возникли из *ressentiment*, он высказывает интересную социально-психологическую мысль, которая находит себе подтверждение в современной психопатологии, но это не имеет никакого отношения к проблеме добра и зла, возникновению нравственного различия и оценки. Тут сознание направлено на явление вторичного, а не первичного порядка. Все, что говорит социология и социальная психология, относится к миру после грехопадения и после возникновения добра и зла. Социология вращается вокруг человеческих мнений и оценок, но ничего не знает о той первореальности, вокруг которой люди оценивают, выражают мнения и суждения. Личность в своей глубине ускользает от социологии, социология имеет дело с коллективом. Маркс учит, напр., что борьба классов мешает организованной борьбе чело-

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

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

века с природой, т. е. раскрытию человеческого могущества. Борьба переносится в отражения, в фиктивную сферу религии, философии, морали, искусства, в сферу идеологии. При этом сам Маркс произносит нравственные оценки и суд. Он видит в социальном могуществе человека и в его власти над природой верховную ценность. Но почему, откуда это взято? По его собственной теории это внушено ему обществом на известной ступени его развития, при известной его структуре. Маркс наивно пользуется категориями добра и зла, но в его сознании не возникает вопроса о добре и зле, о их генезисе, генезисе самого добра и зла, а не человеческих мнений о добре и зле, об источнике оценок, о ценностях, самих ценностях. Социологическая этика много может дать для изучения известной стадии нравственного процесса человечества. Когда социологи открывают, что социальное единство определяется тотемистическим единством клана, а не кровной семьей, они справедливо ставят социальное единство в зависимость от первобытных религиозных верований. Самое понятие рода делается более сложным, в него входит не только элемент крови, но и элемент религиозной веры. Родство по тотему важнее родства по крови.⁴⁷ Но социология целиком ставит нравственное сознание в зависимость от рода, хотя бы и более сложно понятого.

Все первобытное нравственное сознание человечества находится в мистической власти рода. И человек принужден был вести героическую борьбу за освобождение от власти рода, от власти благословения и проклятия рода. Пробуждение личной нравственной ответственности есть основной нравственный процесс в человечестве, который как раз изымает нравственный феномен из власти общества и из компетенции социологии. Мечь, самая древняя и исконная нравственная эмоция, общая у человека с животным миром, имеет родовой характер. Душа убитого не будет иметь покоя, пока не отомстят за него. Кровавая мечь есть нравственный долг. И с величайшим трудом человеку дается различие между ответственностью личной и ответственностью родовой. Проклятие рода преследовало древнего человека, и в нем чувствовалось преломление в природной языческой стихии проклятия первородного греха. Древний человек ощущал первородный грех в грехе родовом, и в нем не пробуждалось еще сознание греха личного, отличного от греха первородного. Вся первобытная архаическая мораль человечества есть мораль социально-родовая, и следы ее не исчезли в человечестве современном. Мечь рода перешла к государству. Смертная казнь есть переживание родовой мести. Первобытная родовая мечь, которая была нравственным актом по преимуществу, была направлена не на виновника, а на родственника виновника или на первого попавшегося. Родовая мечь и есть по преимуществу архаическая нравственная эмоция человечества. Трагедия Гамлета непонятна без нравственной эмоции родовой мести. Различие между личностью и родом, личностью и социальным коллективом устанавливается человеком через величайшее духовное усилие. Это различие вновь исчезает в современном коммунизме. И современный человек делает нравственно ответственными семейства, классы, национальности, профессии, партии, верования и с трудом выделяет ответственность чисто личную. И нужно сказать, что в идее родовой ответственности есть зерно истины, оно заключается в том, что все за всех ответственно, что все со всеми связано, что личность не есть существо изолированное. Античная трагедия неразрывно связана с родовой виной и мекью, с карой за преступление без вины и по неведению. Такова прежде всего трагедия Эдипа. Фрейд придает универсальное значение Эдипову комплексу и на этом строит целую социологию. Он видит преступление Эдипа в основе всех человеческих обществ и первобытных религиозных верований.⁴⁸ Фрейд является тут настоящим мифотворцем. Но как ни преувеличивает он значение Эдипова комплекса, он все же прикасается в этой точке к какой-то древней истине. Социологи бьются над разрешением проблемы

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

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

древнего ужаса перед кровосмешением и разрешить ее не могут. Страх кровосмешения есть страх мистический и связан с мистикой рода. Веления рода и его запреты воспринимались древним человеком как веления Божества. Человек погружен в великий круговорот природы, и власть над ним природы, космических стихий есть прежде всего власть рода. Носителем нравственного закона и оценки является род, а не личность. Не возникает вопроса о личной вине, потому что личность не является нравственным субъектом и не ей принадлежит суждение и оценка. Миф об Эдипе имеет мировое значение, он отражает борьбу древних космических начал в человеке – материнства и отечества. Все происходит тут не в сознании, а в бессознательном, и потому нет сознательной вины и ответственности. Субъектом тут является род. Личность же является невинным страдальцем. Личность как нравственный субъект еще не родилась. Только христианство окончательно освобождает личность от власти космических сил, от власти рода. Но этим самым христианство делает нравственную жизнь личности независимой от рода, от коллектива. Если не стоять на родовой точке зрения, то нужно признать предсуществование душ. Душа не есть продукт родового процесса и не творится в момент зачатия, а в вечности, в духовном мире творится Богом. Тогда только человеческая личность метафизически, онтологически независима не только от рода, но и от общества.

3. *Пол. Мужское и женское.* Основной для антропологии является проблема пола. Человек есть половое существо, и половая полярность характеризует человеческую природу. Пол совсем не есть функция человеческого организма, пол есть свойство всего организма человека, каждой его клетки. Это показано Фрейдом. Это всегда говорил Розанов.⁴⁹ Человек есть не только половое существо, но и существо бисексуальное, совмещающее в себе мужской и женский принцип в разной пропорциональности и нередко в жестокой борьбе. Мужчина, в котором совсем бы отсутствовал женский принцип, был бы отвлеченным существом, совершенно оторванным от космической стихии. Женщина, в которой совсем бы отсутствовал мужской принцип, не была бы личностью. Мужской принцип и есть по преимуществу антропологический и личный. Женский же принцип есть по преимуществу космический и коллективный. Только соединение мужского антропологически-личного начала с женским космически-коллективным началом создает полноту человека. Это соединение осуществляется двояко – в каждом мужчине и в каждой женщине внутри их бисексуальной, андрогинной природы и через выход мужской природы в другую женскую природу и женской в другую мужскую природу. В падшем мире происходит космическая борьба мужского и женского принципа, мужской и женский принцип ищет не только соединения, но они и постоянно борются друг с другом как смертельные враги. Этим характеризуется полярность человеческой природы. Бахофен гениально раскрыл борьбу мужского и женского принципа.⁵⁰ Солнце у Бахофена есть мужское начало. Мужское начало есть дух. Solarismus тождественно Paternität. Луна есть муже-женственное посредствующее начало. Lunarische Tellurismus тождественно ehelische Gynockokratie. Земля есть женское начало. Это есть материя, плоть в мистическом смысле слова. Материнство и материя между собою связаны. Chthonische Tellurismus тождественно hetärische Gynockokratie. У Бахофена раскрывается грандиозная космическая символика пола. В мире происходит встреча, взаимодействие и борьба солнечного, мужского начала с лунным муже-женственным и с женственным началом земли. В зависимости от преобладания того или иного начала сменяются мировые эпохи. Архаическая, первоначальная эпоха человечества, по Бахофену, есть эпоха господства женского начала, матери-земли, богов подземных, хтонических. Бахофен и открыл древний матриархат. Главный предмет его исследования есть первоначальная архаическая религия челове-

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

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

чества. И с ней связана его гениальная интуиция. Матриархату соответствует коммунизм. Бахофен, вышедший из эпохи романтизма, один из первых открывает значение хтонических подземных богов. Это есть мистика матери-земли. Материнское начало есть исток, есть «откуда». Мужское начало есть «туда», цель. Мистическое чувство предшествует нравственному. И это еще раз доказывает, что носителем нравственного начала является личность. В первобытном коммунизме нет еще нравственной жизни. Но, когда говорят о Бахофене, забывают, что он был христианином.⁵¹ Для Бахофена пробуждение духа и личности, т. е. начала солнечного и мужского и победа его над исконным господством матриархата, над первобытным космическим коммунизмом, над женской религией земли и подземных богов, есть положительный космический процесс. Победу личного духовного начала Бахофен совсем не считает декадансом, как считает Клагес. Огромное значение Бахофена для антропологии и этики в том, что он открывает значение архаического глубинного слоя, коллективного подсознательного, значение инстинкта и крови для нравственной жизни. Между тем как большая часть этик этим совершенно не интересуется. Таким образом, этика восходит к космическим началам.

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

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

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

ное. И, лишь как существо целостное, он есть существо целомудренное, премудрое, софийное в своей целостной полноте. Как существо половое, половинчатое, разорванное, он есть существо не целомудренное, не премудрое, обреченное на дисгармонию, страстное влечение и неудовлетворенность. Первородный грех связан прежде всего с половым разрывом, с падением андрогина, с падением человека как существа целостного, с утерей человеческой девственности и образованием дурной мужественности и дурной женственности. Это имеет несоизмеримые последствия для судьбы человека и мира, для нравственной жизни человека.

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

И для космологии, и для антропологии чрезвычайно важно различие между рождением и творчеством. Символика рождения и творчества имеет огромное значение и для теологии. Сын предвечно рождается от Отца. Мир творится Богом. Тут символы рождения и творчества, взятые из процессов, совершающихся в нашем мире, применяются к тайне жизни Божественной. Рождение и творчество есть два принципиально различных процесса. Рождение происходит из природы, из утробы, и оно предполагает отделение части материи

рождающего рождающемуся. Творчество происходит из свободы, а не из утробы, и в нем никакая материя творящим не передается творимому. Творчество есть творчество из ничего, т. е. из свободы, ибо свобода и есть ничто. Рождение же всегда происходит из чего-то. В творчестве всегда возникает что-то небывшее, абсолютно новое, т. е. «ничто» делается «что-то». Гегель по-своему открывал ту истину, что, для того чтобы в мире возможно было новое становление, динамика, необходимо небытие, ничто. В рождении нет этой творческой новизны. Творчество человека подобно творчеству божественному. Божественное творчество совсем не нуждается в материале. Человек же в своем творчестве нуждается в материале. Но эта нужда в материале не означает, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Скульптор высекает статую из мрамора. Без материи, без мрамора он не может творить. Так и во всяком творчестве человеку нужна космическая материя. Это и побуждает говорить, что человеческое творчество не есть творчество из ничего. Творческая мысль философа нуждается в мире, в бытии, и без этой материи она висит в пустоте. Но самый творческий замысел, самый первичный творческий акт не зависит от материала, от материи. Творческий замысел, творческий акт предполагает свободу и из свободы возникает. Не из мрамора же возникает творческий замысел скульптора, и он не может целиком определяться другими статуями или человеческими телами, которые скульптор наблюдал и изучал. В оригинальное творческое создание всегда привходит элемент свободы, и это и есть то ничто, из которого творится небывшее, новое. Философ не может творить философскую систему без бытия, без мира. Иначе он был бы Творцом мира, т. е. Богом. На это дерзнул Гегель. Но творческое познание философа не определяется целиком данным ему миром, Богом уже сотворенным. Он привносит в это познание элемент из свободы, из ничто, и только потому в его познании небывшее становится бывшим, возгорается свет из тьмы. Творческое познание всегда предполагает не только сотворенный уже мир, но и тьму небытия. Поэтому творческий акт есть продолжение миротворения, соучастие в деле Божьем, ответ человека на призыв Божий. А это предполагает свободу, которая до бытия и прежде бытия.

Но есть граница человеческого творчества, которая указывает на основное различие от творчества Божественного. Человек не может творить живого существа, личность. Если бы человек мог творить живые существа, то эти живые существа не были бы Божьим творением и не имели бы в себе образа и подобия Божьего. Если бы личность могла быть сотворена человеком, то она не была бы Божьей идеей, Божьим замыслом, т. е. не была бы личностью. Для личности совсем непереносима мысль, что она есть не Божье, а человеческое творение. Человеческое существо, человеческая личность творится Богом, в вечности, во времени же человеческое существо рождается от человека. И рождает человек из материнского лона, которое предназначено к рождению, а не к творчеству. Мать, как и земля, рождает, а не творит. Но и для рождения она нуждается в оплодотворении мужским началом. Две истины можно утверждать о личности: личность есть принцип творчества, а не рождения, а сама личность не есть продукт рождения, рода, а продукт Божьего творчества. Божьего, а не человеческого. Мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее. Но и в рождении и в творчестве мужское и женское начало не могут быть изолированы и предполагают взаимодействие и восполнение одного другим. Женщина вдохновляет мужчину к творчеству. И через творчество, и через рождение человек стремится к андрогинной целостности, хотя и никогда не достигает ее в земном природном плане. Вечно материнское начало есть не только рождающее половое начало, но есть также начало заботы, охранения, попечения, без которых мир погиб бы. Женщина-мать не только рождает живые существа, она может и не рождать живых существ, она также излучает благую, теплую энергию, окутывает ею живые существа, беспомощные, зябнувшие, выброшенные в страшный, чуждый мир. Это очень чувствуется в культе Божьей Матери. Покров Божьей Матери – в этом очень большая глубина. Женское материн-

ское начало, как начало рождающее, остается в силе и тогда, когда не происходит рождения. Рождающая энергия трансформируется и сублимируется. Архаическая, яростная половая стихия, мужская и женская, бушует в человеке, она не побеждается цивилизацией, а лишь загоняется в бессознательное. Но эта половая стихия может быть побеждена и сублимирована. Энергия пола из рождающей может переходить в творящую и делаться творческой духовной силой. Творчество очень связано с полом. Бесполость делает человека бесплодным. Бесполое существо не только не может рождать, но не может и творить. И нравственная задача жизни заключается не в том, чтобы истребить и уничтожить половую энергию, а в том, чтобы ее сублимировать и превратить в энергию, творящую ценности. Любовь эротическая принадлежит к таким ценностям. Человек есть существо рождающее и творящее потому, что он есть существо половое и разорванное, неполное и ущербное, стремящееся к полноте и цельности, к андрогинному образу. Другая основная проблема антропологии есть проблема сознательного и бессознательного.

4. *Сознательное и бессознательное.* Долгое время психология была одной из самых скучных и бесплодных наук. Она исследовала отвлеченные душевные элементы, преимущественно процессы познавательные, а конкретный индивидуальный человек для нее не существовал. Ассоциативная английская психология ничего не дала для понимания души человека. Немного лучше была психология Вундта, но и ее пути были бесплодны и пустынные. Не был найден рычаг, которым можно было бы сдвинуть с мертвой точки исследования душевной жизни. Новое слово тут было сказано не психологией, а психопатологией, открытием бессознательного или подсознательного. И раньше говорили о бессознательном, но придавали ему характер биологической, материально-физиологической основы душевной жизни.⁵³ У Э. Гартмана учение о бессознательном было метафизической системой. Настоящими основателями живой и конкретной психологии нужно считать П. Жанэ, Фрейда, Адлера, Юнга, Бодуэна.⁵⁴ И работы их имеют неоценимое значение для философской антропологии. Они пытаются применить научные методы к исследованию тайн душевной жизни. До них психологические или антропологические открытия делали или великие художники, или мыслители такого типа, как Паскаль и Ларошфуко, Киркегардт и Ницше. И лишь очень немногие философы сделали что-нибудь для психологии. Можно назвать имена Равессона,⁵⁵ Бергсона, Джемса, М. Шелера. Совершенно понятно, почему психопатология вывела психологию на новый путь. Ошибочно было предположение старой психологии, что человек есть существо здоровое, по преимуществу сознательное и интеллектуальное и что в таком качестве его нужно изучать. Человек есть существо больное, с сильной подсознательной жизнью, и потому психопатологии принадлежит решающее о нем слово, хотя и не самое последнее. И это открытие психопатологии вполне согласуется с христианским учением о первородном грехе. Человеческая душа раздвоена, в ней происходит мучительное противоборство противоположных элементов. В современном человеке, которого наблюдает и изучает психология, есть не только современное сознание и современный строй души, в нем есть также древний архаический человек, есть дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастенок и сумасшедший. И это столкновение современной души и современного сознания с архаическими, инфантильными и патологическими элементами создает необычайную сложность человеческой души, с трудом поддающуюся исследованию старыми психологическими методами. Человек не только обманывает других, но обманывает и самого себя. Человек сплошь и рядом сам не знает, что с ним происходит, и ложно истолковывает происходящее и для себя и

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

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

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

для других. Жизнь подсознательного или бессознательного совершенно ускользала от старой психологии, она принимала на веру показания сознания. И вот для новой психологии и психологической антропологии основным является различие в человеческой душе сознания и подсознательного. Болезнь человеческой души определяется конфликтом сознания и подсознательного. Роль подсознательного гениально раскрывал Достоевский, упреждавший научные открытия, раскрывал Ницше в своих попытках понять генеалогию морали, но старая психология была тут бессильна и слепа. Человек защищается от хаоса своего подсознательного цензурой сознания. И эта цензура была так строга, что человек потерял способность исследовать и понимать свое подсознательное. Он пережил длительный период диктатуры сознания. Человек есть существо страстное и легко опрокидывающееся и проваливающееся в бездну. И он принужден сознанием защищаться от бездны подсознательного. Корни человеческого существа уходят в добытийственную бездну, в бездонную, меоническую свободу, и в борьбе за личность, за Божью идею человек должен был вырабатывать сознание с его границами, освещать тьму, проводить через цензуру сознания подсознательные влечения и инстинкты. В человеке есть демоническое начало, потому что в нем есть бездна, есть бездонная свобода, и человек может эту бездну предпочесть Богу.

Очень трудно определить, что такое подсознательное и бессознательное. Всякое определение тут недостаточно, и мы имеем тут дело с пограничным понятием.⁵⁶ Сознание есть интуитивный акт человеческого «я» относительно самого себя, после которого пережитое входит в память, и вместе с тем различие «я» от «не я», от окружающего мира. Сознание есть единство «я» и различие его от «не я». Сознание не тождественно с знанием или узнанным, но оно всегда означает соотношение с логическим началом, возвышающимся над замкнутым в себе душевным миром. «Я» сознает себя лишь через то, что выше «я». Сознание лично и вырабатывает личность, но оно также соборно, сверхлично, социально в метафизическом смысле слова. Сознание по природе своей противоположно солипсизму, оно есть *со-знание*, т. е. предполагает взаимодействие нескольких и многих душ. Если бы в мире существовала только одна душа, то сознания не было бы. Сознание возникает от встречи и взаимодействия душ, оно порождено потребностью различения и вместе с тем единения и взаимного понимания, т. е. генезис сознания социален в метафизическом смысле слова. Цензура сознания есть цензура социальная. И сознание в этом смысле играет и положительную и отрицательную роль в выработке человека, человеческой личности. Сознание совершает большую работу относительно безликого подсознательного, но оно склонно отрицать возможность сверхсознания и закрывать путь к сверхсознательному. Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преображает, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет внутрь и этим порождает бесконечные конфликты в человеческой душе. Это и открывает школа Фрейда, которая объясняет невроз и психические заболевания конфликтом сознания и бессознательного. В подсознательном человеческой души есть травмы и поранения с раннего детства, и сознание не столько излечивает раны, сколько прикрывает их. Человек перестает понимать, что его мучит. Социальное сознание, торжествующее в цивилизациях, требует от человека, чтобы он вытеснил происходящее в глубинах подсознательного, изгнал из своей памяти, согласовал с требованиями цензуры сознания. Обратившись к изучению подсознательного, мы находим там *libido*, с рождения присущее человеку, и неудовлетворенное половое влечение, находим постоянно терпящее поражение в жизни стремление к преобладанию и власти, находим *ressentiment*, большое самолюбие, всю жизнь получающее уколы, порождающее обиду и зависть. Человек болен потому, что он не может вынести,

⁵⁶ Юнг определяет бессознательное как «все те психические содержания и процессы, которые не сознаются, т. е. которые не отнесены восприимчивым образом к нашему „я“». См. его книгу „Психологические типы“. Это определение представляет собой тавтологию.

что он живет не так, как ему хотелось бы, не в той среде, не с такими людьми, не в тех направлениях, которые совпадают с его подсознательными влечениями. Человек сплошь и рядом вымещает на невинных людях то, что жизнь его не удалась так, как бы он хотел, что подсознательное его влечение не реализовалось и оказалось вытесненным. Вытесненные из сознания подсознательные влечения и делают человека больным и раздвоенным. Фрейд придает *libido* центральное и всеобъемлющее значение и строит ложную пансексуалистическую метафизику. Но основная идея его гениальна, и метод его плодотворен. Еще большая психологическая правда есть в учении Адлера об инстинкте власти, господства и преобладания и невозможности человеку примириться с унижающим и подавляющим его положением.⁵⁷ Человек компенсирует себя за поражение, которое он претерпел. Он защищается при помощи неврозов. У Ларошфуко были уже прозрения, которые обосновывает Адлер. Первичные влечения подсознательного, влечение половое и влечение к преобладанию и господству, обладают способностью трансформироваться до неузнаваемости, они идеализируются и представляются возвышенными. В сознании человека мы встречаемся с ложным истолкованием жизни бессознательного, и ложь эту не так легко разоблачить. Но Фрейд, несомненно, преувеличивает целительную силу сознания. Новая психология требует интуитивного проникновения и исключительного внимания к изучению индивидуальности и характера. Новые психология и психопатология открывают глубокий, иррациональный слой в человеческой душе, скрытый от сознания. Она преодолевает отвлеченность старой психологии. Вслед за Достоевским, Киркегардтом и Ницше современная психология открывает, что человек есть существо, мучающее себя и других, что ему свойственны мазохизм и садизм. Только новая психология может установить существование различных психологических типов. Характериология только теперь стала возможной.⁵⁸

Юнг, психолог исключительно талантливый и во многом более правый, чем Фрейд, устанавливает два типа – интровертированный, обращенный внутрь, и экстравертированный, обращенный вовне.⁵⁹ Эта классификация довольно искусственна и приводит к натяжкам. Гораздо существеннее и первичнее установка двух типов, родственных двум типам Юнга, но не вполне совпадающих с его классификацией. Есть тип людей, находящихся в гармонии с окружающей средой, хотя эта гармония и относительная, и находящихся в постоянной дисгармонии с окружающей средой, хотя эта дисгармония и не абсолютная. Греховный человек есть вообще существо дисгармоническое, но степень этой дисгармонии и характер ее может быть разным. Человек может быть в сравнительной гармонии с окружающим миром не потому, что он менее греховен и лучше, а потому, что в нем менее пробудилась духовная жизнь и он менее тоскует по иной жизни, что он слишком закрыт в известном кругу и подавлен окружающим миром до совершенного довольства им. Люди дисгармонического темперамента нередко бывают людьми более внутренними и углубленными, и их меланхолический темперамент свидетельствует о их тоске по иной жизни, иным мирам. Но дисгармонические с окружающим миром бывают часто неспособными к активности, к действию, к реализации, антисоциальными. Дисгармоничность может свидетельствовать о глубине, а может свидетельствовать и о *ressentiment*. Гармоничность и дисгармоничность связаны с соотношением сознательного и бессознательного в человеке. Конфликт цивилизованного и социализированного человека с своим подсознательным есть основной конфликт, порождающий неисчислимы последствия. И если человек находится в гармонии с нормами и законами цивилизации и социальности, если он даже сам их создает и поддерживает, то это еще не значит, что эта норма и закон овладели его бессознательным. Он может компенсировать

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

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

⁵⁹ См. Юнг. «Психологические типы».

себя разными способами и даже может вносить в свое охранение и поддержание законов и норм влечение к тиранству, к сексуальному наслаждению в жестокости и мучительстве. Тип законника может быть настоящим садистом. Охранители закона и столпы общества обыкновенно разные требования предъявляют к себе и другим. Основное печальное открытие, которое сделали современная психология и психопатология, есть открытие непрямоты и неправдивости человека не только в отношении других, но и в отношении к самому себе. Это и есть настоящее изобличение человеческого подполья, греховной бездны в человеке, крушение всех возвышенных иллюзий. Человек очень часто примыкает к тому или иному идеологическому направлению совсем не по прямым, чистым и бескорыстным мотивам, слишком часто в этом можно найти какое-нибудь *ressentiment*, неудачи в жизни, счеты с собой или другими. Он делается злобным и насильническим реакционером или коммунистом, потому что пережил уколы самолюбия или неудачи, пережил, напр., неразделенную любовь, убедился в своей бездарности или имеет унижающее его физическое уродство. Как совершенно верно учит Адлер, человек всегда стремится себя компенсировать и, пережив чувство слабости и унижения, в чем-то другом получит преобладание.⁶⁰ То, что делают Фрейд и Адлер новыми научными методами, выработанными психопатологией и невропатологией, аналогично тому, что делает Маркс в одном смысле, Ницше – в другом. Это есть срывание покровов, изобличение иллюзий и обманов. Маркс это делал в своем материалистическом понимании истории и изобличении идеологий, Ницше – в своем понимании генезиса морали и изобличении «добрых». Можно было бы сказать, что человек существо искренне неискреннее, обманывающее себя и других. И наиболее интересно то, что он обманывает себя и неискренен с самим собой. Это мы постоянно наблюдаем в жизни семейств, где всякого рода бессознательные состояния ревности, зависти, обиды, властолюбия и жажды господства в сознательных отношениях, словах и поступках выражаются неискренне и лживо, ищут фиктивных поводов и отводов, прикрываются внешне совсем не тем, что есть внутри. Человеческая душа больна, личность человеческая постоянно подвергается процессам распада от напора того, что находится в бессознательном, и человек хочет скрыть свою болезнь и происходящее в нем распадение. Бессознательные сексуальные инстинкты выражаются в сознании в самых неожиданных и несоответственных формах.

Научная психология и психопатология, как и социология, бессильны отстоять достоинство человека, открыть в нем образ и подобие Божье, они имеют дело не столько с личностью, сколько с неличным, с распадом личности, с *Es* (Фрейд), с *Man* (Гейдеггер).⁶¹ Психопатология и психология знают бессознательное в низших его формах и сознание, но не знают сверхсознательного и даже не различают между подсознательным и сверхсознательным.⁶² Так приходят к пониманию психической структуры исключительно как аппарата защиты. Структура души вырабатывается вследствие условий жизни, затрудняющих удовлетворение влечений и нужд. Человек создает фикции, чтобы ощущать мощь и преобладание, он компенсирует свою слабость (Адлер). Фрейд открывает бездну греховных влечений в человеке, но души человеческой он не видит. Психоанализ обращается с душевной жизнью человека так, как будто бы самой души и не существует. Это есть тоже психология без души. Образ Божий в человеке совершенно затемнен и закрыт, его не видно за тьмой бессознательного и за ложью сознания. Непонятно, откуда берется светлое сознание самих психоаналитиков. Современное психологическое знание есть горькое и пессимистическое, и не случайно Фрейд пришел к метафизике смерти. Совершенно так же не видел человека, личности К. Маркс. Психология открывает, что человек есть больное существо, но не понимает,

⁶⁰ См. Адлер. «Le temperament nerveux».

⁶¹ См. Гейдеггер, «Sein und Zeit».

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

что он ранен грехом. Психология христианская тоже видит в человеке бездну тьмы, греха и зла, но она понимает источник этого и потому не отрицает образа и подобия Божьего в человеке. Психоанализ вызывает двойственное к себе отношение. С одной стороны, с ним связаны великие научные открытия и новая эра в психологии и антропологии. Психоанализ проливает свет на источник душевных и нервных заболеваний человека. Школа Фрейда подтверждает ту истину, которую когда-то философски высказал Вл. Соловьев: человек сходит с ума, жертвует интеллектом вследствие невозможности разрешить нравственные конфликты и задачи жизни. Кончился период интеллектуалистической психологии сознательного, которая идет от Декарта. Конфликт между сознанием и бессознательным есть величайшее открытие школы Фрейда, которое остается в силе, если и не разделять пансексуализма Фрейда. Школа эта обращает внимание на символику, которой полна наша жизнь, и исследует ее.⁶³ Жизнь бессознательного отражается символически в сознании, и нужно раскрыть эту символику. Большое значение метод психоанализа имеет также для социологии, истории культуры и исследования мифов. Особенно Юнг настаивает на существовании коллективного бессознательного наряду с бессознательным индивидуальным.⁶⁴ Коллективное бессознательное обнаруживает существование архаического слоя в человеке. Душа человеческая терзается и болеет от атавистических, ложных нравственных идей, от деспотии общества, унаследованной от древних времен. Миф коренится в коллективном бессознательном. Это основная идея Юнга. Тут высказывается идея, глубины которой сам Юнг не понимал. Но психоанализ не может претендовать быть метафизикой жизни. Последние вещи от него ускользают. И психоанализ, как практика, имеет стороны отрицательные и вредные. Психоанализ, как метод лечения, сосредоточивается на половой жизни, вместо того чтобы отвлекать от нее, он потрошит и разлагает душу на элементы и претендует заменить собой исповедь. Но он не знает тайны отпущения грехов и просветления души. Психоанализ морализирует и обличает грех, не зная, что такое грех и откуда он. Сам Фрейд очень преувеличивает незнание человеком своего бессознательного. Человек знает, что он существо падшее и греховное, и он знает это с особенной силой, когда сознает себя Божьим творением и Божьей идеей. Главная оригинальность Фрейда в том, что он открывает и злую роль сознания, в частности сознания нравственного.

Ошибочна оптимистическая и интеллектуалистическая психология томизма, согласно которой человек есть существо, стремящееся к блаженству и любящее себя. Это есть эвдемонистическая психология, которая сейчас не выдерживает критики. Достоевский гениально показал, что человек есть существо иррациональное и стремящееся к страданию, а не непременно к счастью. И это подтверждается современной психологией и психопатологией. Мазохизм и садизм глубоко присущи человеческой природе. Человек есть существо, мучающее себя и других и испытывающее от этого мучения наслаждение. Человек совсем не стремится к счастью. Такое стремление было бы беспредметным и бессодержательным. Человек стремится к предметным благам и ценностям, обладание которыми может дать счастье и блаженство, но само счастье и блаженство не может быть сознательной целью. Когда философ или ученый открывает истину, то он стремится к самой истине, а не к счастью, хотя открытие истины может дать счастье. Когда любящий стремится к соединению с любимой женщиной, то он стремится совсем не к наслаждению и счастью, а к обладанию этой женщиной, которое представляется ему ценностью и благом, счастье же и наслаждение могут быть лишь последствием этого обладания, как, впрочем, может быть и страдание, и мучение, и даже в большинстве случаев так бывает. Слово «счастье» – самое бессодержательное

⁶³ В этом отношении особенно интересен Юнг.

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

и ничего не значащее из человеческих слов. Никакого критерия и мерила счастья не существует, и никакого сравнения не может быть счастья одного человека со счастьем другого. Также неверно, что человек есть всегда и прежде всего существо, любящее себя. Человек есть существо эгоцентрическое и эгоистическое, но это не значит, что он любит себя. Человек сплошь и рядом совсем не любит себя, даже питает к себе отвращение. И когда человек не любит себя, то никому не может этого простить, вымещает на других горькое чувство от себя. Самые злобные люди – это люди, которые себя не любят. Люди же, которые себя любят, нравятся себе, обыкновенно бывают добрее, снисходительнее к другим людям. Это один из психологических и нравственных парадоксов. Можно быть черствым и бессердечным эгоистом и не любить себя, не нравиться себе, даже вызывать в себе отвращение. Один из источников человеческого страдания заложен в том, что человек не нравится себе, вызывает к себе отвращение, не может полюбить себя. Между тем как есть должная, Богом назначенная любовь человека к себе как Божьей твари, любовь в себе к образу и подобию Божьему. Нужно любить ближнего, как самого себя. Значит, нужно и самого себя любить, почитать в себе образ Божий. Эта любовь противоположна эгоизму и эгоцентризму, т. е. помешательству, ставящему себя в центре вселенной. Нелюбовь к себе, недостаточное почитание в себе образа Божьего, Божьего творения, делает человека существом раздвоенным, вечно рефлектирующим, накапливает в человеке подпольные состояния. Самые самолюбивые люди – это люди, не любящие себя. Св. Фома Аквинат считает человека существом здоровым и очень преуменьшает последствия первородного греха. Его философия есть один из источников оптимистического натурализма. Между тем как человек есть существо больное и ищущее исцеления. Человек есть существо принципиально раздвоенное, совмещающее противоположности, любовь и ненависть, чистоту и нечистоту, сосредоточенность и рассеянность и т. п. Человек есть синтез времени и вечности (определение Киркегардта), но синтез колеблющийся, то устремляющийся к вечности, то попадающий во власть времени. Поэтому неверна ни психология св. Фомы Аквината, ни психология Декарта.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.