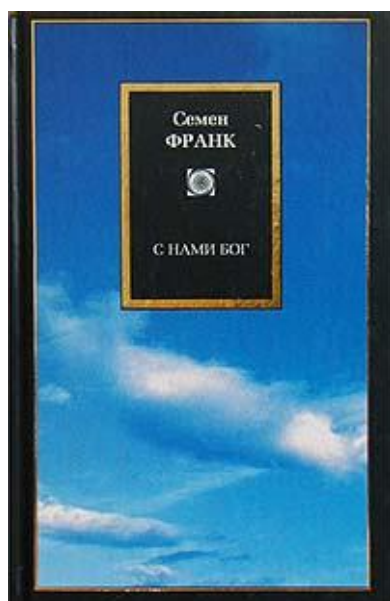




Семен Франк С нами Бог

Текст предоставлен изд-вом
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177272
С нами Бог: АСТ; 2003
ISBN 5-17-015704-5

Аннотация

Выдающийся русский религиозный философ Семен Людвигович Франк (1877-1950), замечательно последовательно развивающий основную парадигму русской религиозной философии – парадигму Всеединства, в помещенных в настоящем издании работах выступает в нехарактерной для себя роли – выходит за пределы чистой, если так можно выразиться, философии и создает плодотворную модель сопряжения последней с богословием. В данной книге Франк излагает основы христианства и доказывает, что все существенное содержание христианства основано на религиозном опыте, на «встрече человеческого сердца с Богом», на живом «общении с Богом». Различая два понятия веры, веру как доверие, и веру, как достоверное знание, Франк показывает, что доверие к авторитету предполагает такие переживания, которые свидетельствуют, что авторитет действительно выражает истину о Боге. Следовательно, даже и вера в религиозный авторитет опирается на веру как знание, основанное на религиозном опыте. Точно так же он доказывает связь нашего доверия к «положительному откровению» с нашими непосредственными религиозными переживаниями. Философ подробно разбирает понятие страдания в рамках религиозной концепции и историко-культурного развития, что вообще характерно для большинства русских философов XIX и начала XX века.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА	4
ЧАСТЬ I	6
1. ВЕРА-ДОВЕРИЕ И ВЕРА-ДОСТОВЕРНОСТЬ	6
2. ВЕРА КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ	16
3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, КАК ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ, И АКТ ВЕРЫ	31
4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ВЕРА В ЛИЧНОГО БОГА	39
Конец ознакомительного фрагмента.	46

С. Франк

С нами Бог

Три размышления

*Се, Дева во чреве примет и родит сына, и нарекут ему имя
Эммануил, что значит с нами Бог.
Ис 7:14, Мф 1:28*

*Что мы пребываем в Нем, и Он в нас, узнаем из того, что Он дал
нам от Духа Своего.
1 Ин 4:13*

*Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.*

Вл. Соловьев (Из стихотворения «Эмману-Эль»)

*Двум женщинам, научившим меня, что такое любовь:
моей жене и дочери*

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

В страшное время разгула адских сил на Земле, среди невообразимых ужасов мировой войны, живя в совершенном уединении, я имел потребность отчетливо осознать и правдиво выразить то, во что я верю и что дает мне силу жить – уяснить подлинное благодатное существо веры и Божией правды.

Мое размышление захватывает многообразные стороны религиозной веры вообще и, в частности, ее самого совершенного выражения в Христовом откровении и христианской вере. Но оно имеет одно средоточие, опирается на один основоположный опыт. Это есть опыт имманентности Бога человеческой душе – опыт восприятия тех духовных глубин, в которых человек реально соприкасается и общается с Богом, Божии силы реально вливаются в человеческую душу, сам Бог живет и действует в нас. Все выраженные мною мысли суть только варианты и выводы из этого основоположного опыта.

Уже из этого видно, что мои размышления содержат элемент личного признания, исповедания. Конечно, люди, ищущие объективной правды, могут на это сказать: на что нам нужно твое исповедание? Они могут повторить язвительные слова Лермонтова: «Делись со мною тем, что знаешь, и благодарен буду я; но ты мне душу предлагаешь – на кой мне черт душа твоя?» Они совершенно правы там, где дело идет о теоретическом познании однородной, для всех одинаково обязательной истины. В моем искании этой истины – во всех моих философских работах – я всегда старался избегать всякой субъективности, не смешивать объективного познания с личным исповеданием. Но где дело идет об истине, открывающейся только живой глубине личного духа, там она не только фактически открывается каждому по-своему, но и сама в своем собственном существе *многолика*, носит личный отпечаток, что не мешает ей быть единой. «В доме Отца Моего обителей много».

При этом, конечно, приходится идти на риск, что то, что тебе самому представляется имеющим значение и ценность для всех, окажется ненужным другим, будет признано чем-то только субъективным, плодом личного чудачества. На этот риск нужно идти. Он есть в конце концов риск, связанный со всякими исканиями истины. Ставка риска невелика. «Кто имеет право писать мемуары?» – спрашивал Александр Герцен в предисловии к своим воспоминаниям и остроумно отвечал: «Всякий. *Потому что никто не обязан их читать*». Это простое соображение применимо и к предлагаемым размышлениям, поскольку они носят характер личных признаний. Если моя попытка рассказать то, что я узнал из внутреннего опыта и что я сам воспринимаю как истину, оказалась бы неудачной и бесплодной, она сохранит в качестве личного признания ценность для тех, кто близок мне по духу. И если бы этот отчет о пережитом и передуманном был даже никому не нужен – он был нужен мне самому.

С. Франк

Lavandou (Var),

сентябрь – декабрь 1941 г.

ЧАСТЬ I ЧТО ТАКОЕ ВЕРА?

1. ВЕРА-ДОВЕРИЕ И ВЕРА-ДОСТОВЕРНОСТЬ

Что нужно разуметь под «верой»? В чем отличие «веры» от «неверия» или «верующего» от «неверующего»?

Кажется, преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию «веры», разумеет под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания. Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна. Так, вера в Бога, т. е. в существование некой всеблагой и всемогущей личности, от которой зависят все события и нашей личной жизни и жизни всего мира, есть уверенность в реальном бытии того, что никто никогда не видал и что не может быть удостоверено с полной очевидностью. Именно потому, что здесь нельзя ничего усмотреть или с очевидностью доказать, наша уверенность в бытии такой реальности, упорство нашей убежденности есть *вера*. Заслуга веры, с этой точки зрения, состоит именно в том напряжении воли, которое необходимо, чтобы утверждаться, упорствовать в признании того, что само по себе, т. е. для разумного познания, остается сомнительным.

Ниже я постараюсь воздать должное этому традиционному воззрению, показать долю правды, в нем содержащуюся. Здесь, однако, я должен начать с решительного его отрицания. Позволю себе прежде всего личное признание. Может быть, я в этом отношении устроен иначе, чем другие люди, но я никогда не был в состоянии «верить» в изложенном смысле этого понятия, более того, я не могу понять ни *как возможно* верить в этом смысле, ни для чего это *нужно*. Я сознаю дело так: недостоверное остается недостоверным, верить во что-либо недостоверное, утверждать в качестве истины то, что подлежит сомнению, значит либо обнаруживать легкомыслие – вся наша жизнь полна, к несчастью, таких легкомысленных верований, за которые жизнь нас жестоко карает, – либо же как-то насиловать, форсировать сознание, «уговаривать» себя самого в том, что, собственно, по-настоящему остается для нас сомнительным. Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние искусственной загипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью. Но казалось бы, первая обязанность нашего духовного самовоспитания есть блюдение полной правдивости, отчетливое различение между «да» и «нет» или между достоверным и спорным. В упрямом отстаивании непроверенных убеждений, в склонности или готовности признавать в качестве истины недостоверное я не могу видеть ни необходимости, ни заслуги. А поскольку такая установка сознания почти неизбежно связана с внутренним колебанием, поскольку исповедание «верую» перед лицом честного, правдивого самосознания часто означает, строго говоря, «не верую, но хотел бы верить и уговариваю самого себя, что верю» – это есть прямо грех перед Богом как Духом истины. Ибо, как однажды сказал юноша Байрон, «первый атрибут Божества есть истина».

При обосновании такого понимания веры иногда ссылаются на ее аналогию той вере, которой мы вынуждены руководиться при самом трезвом ориентировании в нашей практической жизни. Со времени проникательного и неопровержимо ясного анализа Юма мы

знаем, что вся практика нашей жизни основана на «вере», т. е. на том, что мы руководствуемся убеждениями и мнениями, подлинную истинность которых мы не в состоянии точно удостоверить. Мы ложимся вечером спать в уверенности, что ночь сменится днем и что мы утром проснемся, ни того, ни другого мы, собственно, не можем «доказать», и, рассуждая отвлеченно, мы даже знаем, что во всякий момент некая мировая катастрофа *может* нарушить привычный порядок смены дня и ночи и, что еще легче, неожиданная смерть может опрокинуть нашу веру в пробуждение от сна. На каждом шагу нашей жизни мы руководимся *верой* в неизменность того, что мы называем «законами природы», однако эта неизменность, по существу, ничем не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая, ничем точно не гарантированная вера. Веря в непрерывное действие «закона тяготения», я не выпрыгну из окна верхнего этажа, будучи *уверен*, что при этом упаду и разобьюсь; но, если от меня потребуют подлинного доказательства неизменности действия силы тяготения, то не только я, профан в области физики, но даже ученейший физик будет поставлен в затруднительное положение. И все же мы знаем, что нужно быть сумасшедшим, чтобы быть готовым выпрыгнуть из окна верхнего этажа только потому, что неизбежность падения не может быть доказана с окончательной, математической очевидностью.

Еще более ясно, что такой же характер носят убеждения, на которые мы опираемся во всей практике жизни нашей в области общения с людьми, т. е. в области расчета действий наших ближних. Весь механизм совместной человеческой жизни расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе. Как возможна была бы жизнь, если бы мы не имели уверенности, что люди, с которыми мы связаны или встречаемся, в своем поведении обеспечивают нам условия мирной жизни – что, например, продавцы и покупатели при заключении сделки не ограбят друг друга, что верный друг не обманет и не предаст нас и т. д.? На достоверностях такого рода базируется вся наша жизнь, но все это не может быть «доказано», и в отдельных случаях действительность иногда опровергает наши ожидания и расчеты – что есть свидетельство того, что мы имеем здесь дело не с очевидностью в логическом смысле слова, а только с «моральной» достоверностью, т. е. с чем-то только «вероятным», а не безусловно необходимым. В этом смысле вся наша жизнь основана на «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью.

Все это само по себе совершенно справедливо. Но если соображениями такого рода хотят воспользоваться для объяснения и оправдания *религиозной* веры (такова, например, основная мысль кардинала Ньюмана в его «Grammar of Assent»), то я думаю, нетрудно показать, что здесь происходит смешение понятий. Именно потому, что в нашей практической жизни мы находимся в области *вероятного*, наши допущения основаны здесь на некотором *расчете вероятности*; поставленные в необходимость выбирать между *более вероятным* и *менее вероятным*, естественно – и наука теории вероятности дает этому строго рациональное обоснование, – мы отдаем предпочтение первому; и если всегда остается возможность, что мы ошибемся, т. е. что случится менее вероятное, то мы имеем все же больше шансов оказаться правыми, чем в случае обратного допущения. Другими словами, здесь мы совсем не руководимся произвольной *верой* как чем-то противоположным *знанию*; мы не отдаем предпочтение необоснованному перед обоснованным; напротив, не будучи в силах владеть безусловно достоверным знанием, мы выбираем из разных возможных допущений то, которое более всего *приближается к знанию* (хотя и не достигает необходимости и точности последнего). Этот выбор есть дело ума, мысли в области знаний, не допускающих безусловной точности. Не случайно и не произвольно мы говорим в этих случаях об опытном *знании*; знание гипотетическое, знание возможного и вероятного есть действительное *знание*, хотя по своей природе оно и отличается от знания необходимого (например, от знания математи-

ческого). Если в нем и содержится элемент веры, то наша воля направлена на то, чтобы этот элемент присутствовал в *минимальной* мере или чтобы вера по возможности приближалась к знанию.

Совершенно иначе обстоит дело в области религиозной веры. То, во что мы здесь верим, есть, с точки зрения рационального, «земного» опыта, не *более* вероятное, а скорее *менее* вероятное; мы верим в то, что есть «эллинам» – т. е. людям рациональной мысли – «безумие». Вера в Бога не есть, с точки зрения рационального понимания мира, «наиболее правдоподобная гипотеза». Попытки такого рода апологетики – «научного» или вообще рационального доказательства истинности веры – имеют всегда в себе что-то «надуманное», искусственное, носят отпечаток или ограниченности, или фальши и софистики. Это одинаково применимо и к попыткам доказать «гипотезу» бытия Бога из научного познания устройства мира – по крайней мере того Бога любви, которого ищет человеческое сердце и которого возвещает христианское откровение, – и к благочестивым попыткам объяснить трагизм личной жизни из целей Божьего промысла. Такого рода объяснения не только встречают насмешку со стороны скептиков – насмешку, естественность которой должна признать добросовестная мысль; в гениальной, проникнутой глубоким религиозным пафосом книге Иова такого рода жалкие объяснения отвергаются от лица самого Бога как кощунственное высокомерие, как недопустимая, искажающая существо веры попытка человеческой мысли проникнуть в недоступную ей тайну – мерить сферу сверхъестественного, божественного земными мерками. Существо различия состоит здесь ближайшим образом в том, что «гипотезы», мнения о наиболее вероятном, о том, во что мы имеем право верить, в области земной, эмпирической жизни в конечном счете доступны *проверке*: наш жизненный опыт либо подтверждает, либо опровергает их. Напротив, в области религиозной веры такого однозначного, отчетливого мерила верности у нас нет; здесь наши допущения остаются непроверяемыми просто потому, что по самому существу дела «опытная» проверка – в обычном смысле понятия «опыта» – здесь невозможна. Здесь не может быть никакого расчета вероятности, а потому само понятие вероятного теряет здесь всякий смысл.

В действительности то, что разумеют под «верой» сторонники рассматриваемого ее понимания, не имеет никакого отношения к допущению в качестве истины, «наиболее вероятного». Оценка вероятности есть дело рациональной мысли, которая, напротив, принципиально отвергается сторонниками «веры»: они требуют именно слепой, неразмышляющей, непроверяющей веры. И нетрудно определить, в чем именно при этом усматривают оправдание такой веры и почему ее требуют. Вера мыслится как выражение и итог акта *послушания*, покорного *доверия к авторитету*. Подобно тому как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истинною то, что им внушается, ибо они не в состоянии *сами* понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некой инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так обычно мыслится вера, основанная на признании «откровения».

В чем бы конкретно ни усматривалась такая верховная инстанция – в тексте Священного Писания, или в соборном предании церкви, или непогрешимости ее главы (например, римского папы), или – проникая глубже – в наставлениях самого основателя религии – Моисея, Христа, Магомета, Будды, – всегда при этом мыслится, что есть инстанция сверхчеловеческая, что через нее говорит сам Бог и что поэтому недоверие и отказ в послушании есть недопустимое нечестие.

Не подлежит сомнению, что такое объяснение существа веры *чисто психологически* отвечает действительности. Оно оправдано и историческим прошлым всех религий – человеческая религиозная мысль имеет своей начальной стадией именно такое слепое, основанное на нерассуждающем доверии, покорное подчинение авторитету, – и фактической психологической природой веры у большинства верующих даже и в настоящее время. У

всех народов мира религиозное сознание в первой своей стадии есть духовное состояние, при котором люди сознают себя темными, слепыми, духовно беспомощными и с благоговейным доверием и послушанием воспринимают как истину то, что им возвещают избранные наставники, в которых они усматривают сверхчеловеческих мудрецов, «посвященных», ведателей небесных тайн. Но и теперь психологический источник веры для большинства людей есть влияние родителей, наставников, иерархов и, через их посредство, привычных, веками освященных мнений, которые приобретают в нашем сознании характер священных, неприкосновенных, некогда самим Божеством возвещенных истин, вызывают в нас чувство слепого доверия, отвергающего проверку как нечто недопустимое. Но психологическое объяснение не есть оправдание по существу. Нетрудно видеть, что этим не только не дается никакое оправдание или обоснование веры, но что такое понимание совершенно несостоятельно, ибо приводит к порочному кругу. Возьмем пример: католик, веруя в непогрешимость папы, считает себя обязанным верить – и в конце концов приучается фактически верить – в истинность вероучительных положений, высказанных папой. Но ясно, что *сам этот догмат папской непогрешимости* не может быть истинным в силу того, что он высказан самим же римским папой. Он опирается на что-то другое – например, на непогрешимость постановления законно созванного и составленного собора (ватиканского собора). Но тогда тот же вопрос переносится, так сказать, в следующую инстанцию. Вера в непогрешимость церковного собора не может сама основываться на постановлении самого же собора. Собор сам авторитетен, очевидно, либо в качестве нормального органа церкви, либо же потому, что его решение соответствует общепризнанному преданию церкви или заветам Писания. Так, через ряд звеньев мы должны прийти до некой верховной инстанции, которая должна обладать для нас уже не производной, а некой первичной, абсолютной авторитетностью. (То же рассуждение, очевидно, применимо ко всякой другой теории веры, основанной на авторитете; например, протестантское учение, утверждающее непогрешимость и абсолютную авторитетность Св. Писания, должно ответить на вопрос, *почему* именно эта книга должна почитаться непогрешимо авторитетной, и т. д.) Но что это значит – первичная, верховная инстанция или абсолютный авторитет? Никакая вообще человеческая инстанция, очевидно, не может по своей собственной имманентной природе быть таким первичным авторитетом. Остается признать, что он присущ только самому Богу – все человеческие инстанции авторитетны только как выражение и орган Божьей воли, Божьего голоса, – короче говоря, как нечто, в чем мы усматриваем присутствие и действие самого Бога. Должны ли мы в таком случае сказать, что единственный подлинный, первичный «авторитет», послушанием которого определяется наша вера, есть сам Бог? Это была бы очень смутная, неудачная формулировка – едва ли не игра слов. Отчетливо мысля понятие «авторитет», мы должны разуместь под ним инстанцию, которой мы доверяем или подчиняемся потому, что усматриваем в ней *проводника и выразителя* того, что истинно, ценно, священо. Поэтому называть самого Бога – первоисточника истины и блага – «авторитетом» есть нелепость. Бог есть не авторитет, а *источник* всякого авторитета. Или мы должны повиноваться Богу не как «авторитету», а просто как безапелляционному верховному властителю из страха перед Его всемогуществом? Как ни распространено подобное представление, оно не только кощунственно (беспощадный тиран вселенной не заслуживал бы священного имени Бога), но даже и неубедительно.

Как бы часто ни говорили верующие об обязательности «страха» Божия, под этим надо разуметь, очевидно, что-то другое, чем простой страх, определенный инстинктом самосохранения. Страх не есть чувство, обязательность которого можно было бы как-либо доказать или утверждать; при таком понимании бесстрашный бунтовщик против Бога (вспомним образ Прометея или байроновского Каина) оставался бы совершенно неуязвимым.

Еще важнее, однако, другое: чтобы повиноваться Богу, надо прежде всего *знать*, иметь уверенность, что Он существует. А чтобы подчиняться авторитету – инстанции, которая есть проводник и выразитель Бога и Его воли, – надо, сверх того, еще *знать*, что она действительно есть такой проводник и выразитель. *То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету*, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть *непосредственным усмотрением*, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности.

Это последнее соображение, убедительность которого неопровержимо ясна, является решающим. *Всякая вера-послушание, вера-доверие*, основанная на подчинении авторитету, в *конечном счете опирается на веру-достоверность, веру-знание*. Таково здесь соотношение по самому его существу; оно поэтому остается в силе независимо от того, сознает ли его сам верующий или нет, – совершенно так же, как логическая связь истины сохраняет силу все равно, воспринимается ли она познающим или нет. Утверждать, что вера есть признание недостоверного в силу доверия к авторитету и послушания ему, – это, примерно, подобно первобытной космологии, по которой мир стоит на черепахе, черепаха, в свою очередь, стоит на слоне, вопрос же, на чем стоит сам слон, уже больше не ставится по недостатку мысли или воображения. Как мир, чтобы не рухнуть, должен иметь в чем-то и где-то абсолютное основание своего равновесия, без того, чтобы при этом нужно было бы «опираться» на что-либо другое, так и вера, «опирающаяся» на доверие к чему-либо, в конечном итоге должна иметь свое основание в том, что уже *само по себе достоверно*, т. е. имеет силу, не «опираясь» ни на что иное. Логическое суждение Спинозы, что мерило истины и заблуждения есть в конечном счете *сама истина*, применимо и к утверждениям веры. Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*. Поскольку верно, что вера основана на *откровении* – под «откровением» надо разумеать не что-либо, о чем мы *думаем*, что в нем заключается откровение, или что мы по субъективному расположению нашего духа *готовы признать* носителем откровения (все равно, будет ли то слово основателя нашей религии, или Священное Писание, или учение церкви), а только *само откровение* в буквальном, строгом смысле этого слова – *самообнаружение* самого Бога, Его собственное явление нашей душе. Его собственный голос, нам говорящий, Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что *знаем*, что это есть Его воля – святая воля, воля Святыни, чарующая и привлекающая нашу душу – нечто, обладающее для нас *внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью*. Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом*, явление Бога человеческой душе. Правда, только редким и только немногим своим избранныкам Бог открывает себя с совершенной явственностью, обнаруживает себя во всей всепобеждающей, всеозаряющей силе своего света. Остальным Его голос слышен только как бы издалека, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины. Но все равно, воспринимаем ли мы реальность Бога сильно или слабо, ясно или смутно, вблизи или издалека, эта реальность в конечном счете не может быть удостоверена ничем иным, кроме себя самой. Как бы сложна ни была сеть проводов, соединяющая человеческую душу с Богом, – ток, идущий по этим проводам и зажигающий свет в нашей душе, – тот свет, который мы называем верой, – может исходить только от первоисточника световой энергии – от самого Бога. Сознает ли это сам верующий, или это по недоразумению остается от него скрытым – это, повторяю, ничего не меняет в существе самого соотношения.

Это соотношение само по себе совершенно очевидно. Но его можно и полезно пояснить с другой, чисто практической, психологической стороны. Каким образом происходит обращение неверующего к вере, первое обретение веры? Оставим в стороне случаи возвра-

щения к забытой и утраченной вере детства. Мы живем теперь в мире, в котором миллионы людей даже в детстве не имеют религиозных впечатлений, вырастая среди неверия как атмосферы, которою они дышат от рождения. В отношении такой души все ссылки на священные авторитеты бессильны, потому что она их не признает и далее не понимает, что это значит – священный авторитет. Препраждены ли такой душе все доступы к Богу, к вере? Опыт показывает, что нет. Но если все человеческие инстанции, которые для верующего служат проводниками к Богу и выразителями реальности Бога, здесь, по существу дела, устранены и бессильны – остается, очевидно, только одна возможность: вера может здесь возгореться в душе только *непосредственно*, а это значит: под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие – хотя бы смутное – самой реальности Бога. И мы бываем свидетелями того, как закоренелая в неверии душа в минуты смертельной опасности начинает молиться неведомому ей Богу или как какое-нибудь слово Евангелия повергает ее в умиление перед несказанной красотой Божией правды – как тогда вдруг открываются замкнутые очи души, как она начинает чують, за пределами земного мира, проблески некоего небесного сияния и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа *знает*, что ее достиг голос Божий, и имеет – хотя бы на краткий миг – *веру-достоверность*. Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией. А кто этого никогда не испытывал, *тот вообще не может почитаться верующим*, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты.

Другой пример: мы живем в мире, в котором есть много *разных вер*. Я оставляю здесь в стороне различия между христианскими вероисповеданиями. Но в мире существуют христиане, евреи, магометане, буддисты и всякого рода «язычники». Есть ли вообще возможность если не «доказать» в точном логическом смысле, то как-то убедительно показать правду одной из этих вер или, точнее, ее превосходство над другими? Для христианина это сводится практически к вопросу: есть ли возможность убедить инаковерующего в правде христианской веры, показать эту правду? Опыт миссионерства свидетельствует, что такая возможность есть. Я не знаю, как фактически совершается христианское миссионерство, и мне нет надобности пускаться в сложные психологические догадки. Существо дела само по себе совершенно очевидно. В отношении инаковерующего ссылки на священные авторитеты, очевидно, так же бессильны, как в отношении неверующего. Если христианин будет аргументировать ссылкой на Евангелие и свое церковное предание, то еврей противопоставит этому свою веру в святость Ветхого Завета и талмудического предания, магометанин сошлется на святость Корана, книги, которая, по его вере, была написана на небесах, а буддист – на священную для него силу речей Будды. Авторитету римского папы буддист-ламаист противопоставит авторитет Далай-Ламы. Должны ли представители этих религий просто разойтись, будучи не в силах сговориться и понять друг друга? Есть ли между ними общий язык – язык *самой Правды*? И если – да, то в чем он заключается?

Но, строго говоря, тот же самый вопрос подымается или должен подыматься перед каждой человеческой душой. Если и бывали времена, когда люди одной веры жили в своем замкнутом кругу, не ведая о существовании других вер или зная о них только понаслышке и воспринимая их как непонятные уродства и извращения темных и слепых дикарей, то эти времена давно прошли. Человечество давно уже – несмотря на все политические, национальные и культурные обособления и раздоры – фактически живет некой общей жизнью; его отдельные части тесно соприкасаются между собой. Запад и Восток, мир христианский, магометанский, китайский – не говоря уже о евреях, рассеянных по всему свету – находятся в непрерывном и тесном взаимном общении. Если Евангелие переведено на все языки мира, то и священные книги Востока переведены на языки христианской Европы. Мы не имеем отговорок, что не знаем других вер, кроме нашей. Каждая человеческая душа должна, в сущ-

ности, ставить себе вопрос: какая из многих вер есть истинная вера? Где находится подлинная религиозная правда? Конечно, преобладающее большинство людей руководится здесь только своими иррациональными симпатиями, следует правилу: «Не по хорошему мил, а по милу хорош». Но душа, исполненная ответственного сознания своей обязанности найти подлинную правду, не может этим удовлетвориться. Если я христианин *только* потому, что родился и воспитался в христианской семье, в среде христианской культуры, привык к ней и полюбил ее, и если только по этой же одной причине другие продолжают пребывать в разных других верах – то все веры на свете становятся пустыми условностями, плодом случайных исторических обстоятельств и мы не имеем никакой гарантии правды одной из них. Но при таком положении дела, когда мы должны *выбирать* между разными верами и, значит, между разными, противоречащими друг другу авторитетами, каждый из которых претендует на священность и непогрешимость, ясно, что никакой авторитет не может быть основанием нашей веры, ибо мы должны иметь критерий для выбора между ними, для оценки их притязаний. В чем выход из такого, казалось бы, безвыходного положения? Выход очень простой – не иной, чем тот, который есть у человека науки, вынужденного выбирать между разными и противоречащими друг другу научными теориями. Как в науке надо выбирать *самое верное учение* – а для этого проверить все, *сравнить их с самой реальностью, о которой они говорят*, – так и в области веры. Если я, будучи христианином, не могу доказать – себе и другим – правду моей веры простой ссылкой на текст Писания или на учение христианской церкви, то я должен и *могу* увидеть и показать, что учение Христа и личность Христа выше, чище, прекраснее, убедительнее, чем учение и личность Моисея, Магомета и Будды. А это значит я должен увидеть и показать, что в учении и образе Христа сама правда Божия выражена полнее, глубже, яснее, вернее, чем где бы то ни было. Так, ограничиваясь здесь лишь самыми элементарными указаниями – мне достаточно вспомнить, что Моисей, несмотря на все величие открытой им правды Божией, велел от имени Бога беспощадно убивать иноплеменников и язычников, а Христос учил любить всех людей без различия, даже чужих и врагов, чтобы уже из этого одного знать, что Христос открыл людям правду Божию полнее, глубже, вернее, чем Моисей. Мне достаточно вспомнить, что Магомет женился на богатой вдове, вел коммерческое предприятие, имел много жен, был завоевателем и хитрым политиком и что Христос жил бездомным бедняком и не ведал иных побуждений, кроме исповедания и самоотверженного выполнения воли Божией, причем существо этой веры Он открыл как всеобъемлющую, самозабвенную любовь, чтобы знать *с полной достоверностью*, что личность и учение Христа *по меньшей мере* неизмеримо ближе к Богу, чем личность Магомета и что по сравнению со сверхчеловеческим совершенством Христа Магомет, даже если видеть в нем подлинно пророка Божия, являет себя только несовершенным, грешным смертным. И даже возвышенная проповедь Будды, учившего людей отречением от земных желаний достигать блаженства Нирваны, совершенно очевидно уступает по полноте правды проповеди Христа, показавшего путь к вечной жизни и блаженству Небесного Царства через самоотвержение и любовь к ближнему, – так же, как образ Будды, царевича в юности и старца, мирно скончавшегося под деревом, при всей его красоте несравним с образом Христа, бездомного сына плотника, сердце которого неустанно горело божественным светом любви и который пошел на крестную смертную муку, чтобы спасти мир от власти греха.

При такой сравнительной оценке мы должны, правда, остерегаться духовного узкосердия, при котором любовь к одному делает нас слепыми в отношении всего другого и даже связана с отвержением всего другого или ненавистью к нему. Напротив, отмечая здесь все слепые человеческие пристрастия, мы можем и должны видеть отблески Божьей правды всюду, где они действительно находятся, – даже в самых чуждых и непривычных нам формах. Фактически все великие религии человечества содержат элементы правды, которые мы не только можем, но и обязаны воспринимать. И Моисей, и еврейские пророки, и Будда,

и творец Упанишады, и Лао Цзы, и античные религиозные мудрецы, и Магомет могут и должны быть нашими учителями – именно в том, в чем они адекватно выразили подлинную правду, голос Божий. Именно потому, что в лице Христа и Его откровения христианин видит абсолютное выражение Бога и Его правды, он знает, что эта правда универсальна и что ее отголоски всегда и всюду были слышны человеческой душе и находили свое частичное выражение. Признавать одну религию как истинную не значит отвергать все другие как ложные, это значит только видеть в ней полноту правды и потому мерило относительной правды других религий. Словом, сравнительная оценка разных вер есть лишь познание правильного иерархического соотношения между ними, умение различать в их составе правду от заблуждения, полноту от ограниченности, Божие от человеческого.

Но так или иначе мы имеем возможность расценивать разные веры, отличать в них более истинную от менее истинной, видеть, в какой из них свет Божией правды сияет ярче, открывается нашей душе с максимальной полнотой и адекватностью. Откуда берется эта возможность? Почему я это знаю? Вспомним еще раз слова философа *«Истина есть мерило себя самой и заблуждения»*. И повторим еще раз по аналогии с этим: о Боге и Его правде свидетельствует в конечном счете только *сам Бог*. *Вера-доверие* – вера – послушание авторитету – *основана на вере-достоверности*. Я не потому христианин, не потому верю в Христа и возмещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога: и я потому почитаю церковь, что в словах и делах ее великих наставников, исповедников, святых и мудрецов я с достоверностью воспринимаю правду и премудрость Божию.

Хотя это соотношение, как указано, остается в силе совершенно независимо от того, понимает и сознает ли его сам верующий или нет, однако для прочности, адекватности, осмысленности веры чрезвычайно существенно, чтобы мы его осознали. Я говорил выше, что противоположное – и поныне преобладающее – понимание веры имеет свои корни во всем историческом прошлом религиозной мысли. Тем более важно отметить момент, когда в истории религиозного сознания впервые пробудилось и было выражено понимание подлинного существа веры как веры-достоверности, т. е. как свободного непосредственного усмотрения правды Божией, или как сознания встречи человеческой души с самой реальностью Бога. Это прозрение мы встречаем впервые, если я не ошибаюсь, в знаменательных словах пророка Иеремии, возвещающих Новый Завет, который Бог заключит с Израилем: *«Вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду им Богом, и они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего, и каждый брата своего, говоря «познай Господа», потому что все, от малого до большого будут знать Меня»* (Иер 31:33–34). Ср. Исаия 54:13: *«И будут все научены Богом»*. И мы имеем совершенно ясное указание, что именно это прозрение иудейских пророков определило собой форму, в которой откровение Христа мыслит существо Нового Завета, т. е. подлинного христианского отношения к Богу. В Евангелии от Иоанна сам Христос приводит слова Исаии *«И будут все научены Богом»*, подтверждая ими Свои собственные слова *«Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне»* (Ин 6:44–45).

Это не есть случайное, выхваченное из контекста отдельное слово Евангелия – одна из тех цитат, которыми, как известно, можно доказать все. Напротив, в нем выражено само существо Нового Завета, того нового понимания отношения между человеческой душой и Богом, которое принес и возвестил Христос. Если оставить в стороне содержание Христова откровения и сосредоточиться на откровении самого отношения между человеческой

душой и Богом, то *весь его смысл*, все его революционирующее значение состоит именно в раскрытии *имманентности* Бога человеческой душе, Его непосредственной близости и доступности ей. Поэтому из самого существа христианского откровения вытекает, что вера есть *непосредственное знание Бога*, то знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в «книжниках» – знатоках Писания, законов и предания. Это с особенной отчетливостью выражено в Евангелии Иоанна, которое – каково бы ни было его историческое происхождение и его ценность в качестве источника о жизни Христа – для всякого, «имеющего уши, чтобы слышать», совершенно очевидно есть (как и Послания Иоанна) самое глубокое и адекватное выражение существа Христова откровения. Как сам Христос знает Бога («Я знаю Отца..., если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец» [10:15; 8:55]; «Я знаю, откуда Я» [8:14]; «мы говорим о том, что *знаем*, и свидетельствуем о том, что видели» [3:11]), так и ученики Его должны *знать* Бога («Если бы вы знали Меня, то *знали* бы и Отца Моего» [8:19]; «овцы идут за истинным пастырем, потому что *знают* голос его» [10:4], «вы *знаете* Его (Духа истины), ибо Он с вами пребывает и в вас будет» [14:17], «сия же есть жизнь вечная, да *знают* Тебя, единого истинного Бога» [17:3]). Ср. слово синоптических евангелий «Вам дано *знать* тайны царства небесного» (Мф 13:11; Мк 4:11; Лк 8:10). Также и в первом Послании Иоанна «Вы имеете помазание от Святого и *знаете* все» (2:20), «*знающий* Бога слушает нас» (4:6), любящий рожден от Бога и *знает* Бога (4:7), и замечательное обоснование веры, как знания. «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, *узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего*» (4:13, 3:24). Все учение о Святом Духе есть не что иное, как раскрытие той силы или ипостаси Бога, через которую Бог имманентно присутствует в человеческой душе и открывается ей. Таковы именно, по слову Христа, те «истинные поклонники», которых ищет себе Отец: это – те, которые поклоняются Отцу «в духе и истине» (Ин 4:23). В обозначении Мессии-Христа именем «Эмману-Эль» (Ис 7:14; Мф 1:23) выражено, что через Него и Его Новый Завет в мир вошло соотношение, определяемое словами «с нами Бог» – имманентное присутствие Бога в нашей душе, имманентная его близость и явственность.

Именно на вере-знании, на вере, свободно удостоверенной самой человеческой душой, основана провозглашенная христианским откровением *свобода человека* – «где Дух Господень, там и свобода» (2 Кор 3:17) – та свобода, которую так настойчиво внушает апостол Павел галатам и которую провозгласил сам Христос: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его» (Ин 15:15).¹

Я, конечно, уже предвижу возражение сторонников противоположного понимания веры. Мне скажут, что изложенное воззрение открывает простор безбрежному религиозному субъективизму и индивидуализму, грозит потопить подлинную, точную религиозную правду в хаосе пустой и туманной человеческой мечтательности, которая всегда может привести к губительным заблуждениям. Мне скажут, что это воззрение совершенно устраняет *положительное откровение*, на которое, однако, христианская вера опирается так же, как и все другие мировые религии, что этим, в сущности, отвергается необходимость для христианина следовать за Христом, веровать в Христа, как в единственный непогрешимый источник подлинной правды Божией. Мне укажут, что книги Нового Завета не устают внушать людям, что только вера в Христа и в возведенное им откровение открывает человеку подлинную истину, что, следовательно вне *веры-доверия* – именно доверия к Христу, покорного следования Ему – человеку нет прозрения и спасения, мне приведут торжественное, знаменательное возвешание пролога Евангелия Иоанна: «Бог не видал никогда никто, единородный Сын, сущий в недре Отца, Он явил» (1:18, ср. 4:46 и 1 Ин 4:12).

¹ Кроме упомянутых выше слов пророков Иеремии и Исаии, новозаветное учение о вере-достоверности, вере-знании восходит (не говоря здесь о других местах из пророков и псалмов) к великим словам Второзакония, 30:11–14: «Завет, который я тебе сегодня дал, не скрыт от тебя и не далек. Ибо близко к тебе слово это, оно в твоих устах и в сердце твоём».

Как я уже заметил в начале этого размышления, я не отрицаю, что в этом господствующем, критикуемом мною воззрении на сущность веры все же содержится доля истины. И не из слепого подчинения букве Писания, а по личному внутреннему убеждению я признаю, что только что приведенные слова его – казалось бы, несогласимые с намеченным мною воззрением – содержат существенную и необходимую человеческой душе правду. Я только думаю, что такого рода соображения, как и сами приведенные слова Евангелия, не противоречат моему воззрению, которое, как только что указано, может опереться на весь дух евангельского откровения и даже прямо на другие его слова, – иначе пришлось бы признать, что Евангелие противоречит само себе. Они только свидетельствуют, что сказанное выше об истинной сущности веры еще не исчерпывает темы, неполно и требует некоторого дополнения, которое само внесет необходимые здесь оговорки и поправки. Этим мы займемся ниже. Теперь же я должен предварительно идти дальше по намеченному пути, попытаться глубже раскрыть основания изложенного мною воззрения.

2. ВЕРА КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Убеждение, что вера основана на доверии и послушании авторитету – инстанции, которая в отличие от нас самих посвящена в Божественные тайны, непосредственно ведает Бога и потому одна только может открывать нам Его, – это убеждение, очевидно, предполагает, что сфера Божественной реальности от нас удалена и нам недоступна. Выражаясь в терминах логики и теории знания, вера, согласно этому воззрению, есть суждение о *трансцендентном предмете* – суждение, которое не может быть проверено непосредственным опытом. Так, вера в существование Бога есть, с этой точки зрения, убеждение – *мысль*, что где-то, «на небесах», в месте, нам абсолютно недоступном, пребывает личное существо, обладающее всеми необходимыми атрибутами Божества (вечность, абсолютное совершенство, всеведение, всеблагость и всемогущество). С точки зрения чистого, незаинтересованного познания, это есть не более как догадка, предположение, и притом, как только что указано, не допускающее проверки. Холодный разум может оценить это допущение только в словах, может быть, это – так, а может быть, этого совсем нет. И притом шанс на верность этого допущения совсем не составляет, как могло бы показаться на первый взгляд, половину всех возможных шансов. Ведь утверждение есть всегда утверждение чего-то совершенно определенного, отрицание же, напротив, имеет неопределенное содержание и допускает бесконечное количество других возможностей. Утверждению существования Бога можно противопоставить утверждение, что «небеса пусты», что там вообще ничего нет, что видимым земным миром исчерпано все бытие. Но отрицание может иметь множество других смыслов. Оно может означать, например, что миром правит не Бог, а дьявол, или что существует не единый миродержавный Бог, а множество богов, или что Бог, хотя и всеблаг, но не всемогущ (основная мысль древних гностиков, весьма популярная в современном внехристианском религиозном сознании), или что Бог совсем не вечен, не существует изначала, а сам лишь постепенно творится в процессе мировой эволюции (излюбленная мысль немецкой религиозно-философской спекуляции), и т. д. и т. д. Содержание того, что в обычном смысле называется «верой в Бога», оказывается при этом одной из многочисленных возможных гипотез, которые все одинаково непроверимы. Или возьмем другой пример. Вера в бессмертие души, в посмертное бытие нашей личности, по-видимому, по самому существу дела есть вера в нечто трансцендентное и непроверимое, если о будущем вообще мы можем строить только более или менее произвольные догадки, то тем более – о предполагаемом или воображаемом будущем нашей души после нашей смерти. Так как никому из нас не дано побывать при жизни «там», в предполагаемой посмертной нашей обители, и так как ушедшие «туда» не возвращаются и ничего нам не говорят – или, по крайней мере, те, в которых некоторые склонны усматривать свидетелей «того мира» – «духи», будто бы являющиеся и говорящие на спиритических сеансах – в высшей степени недостоверны, – то, казалось бы, совершенно очевидно, что мы можем иметь «веру» в бессмертие души только как непроверимое допущение о некоей трансцендентной, недопустимой нам реальности. С точки зрения непредвзятого знания вопрос о посмертном существовании души по самому существу дела должен по-видимому оставаться тем, что d’Alembert называл «le grand peut-être».² Словом, при таком понимании дела религиозная вера подобна утверждению существования «человека на Луне», о чем говорит детская сказка, но в чем здравая, трезвая мысль имеет все основания сомневаться. Я уже не говорю о тех мнимых скептиках, которые воображают себя вправе решительно *отрицать* все утверждения веры, т. е. «*знать*» о трансцендентном, что

² «Великое быть может» (лат.).

его вообще нет или что оно совершенно противоположно утверждениям веры; достаточно и того, что настоящий, подлинный скептицизм имеет основания во всем *сомневаться*.

Именно такое понимание веры как необоснованного и непроверимого суждения о недоступной нам реальности ведет к тому, что для человека, способного к свободной, непредвзятой мысли, и в особенности для человека, привыкшего мыслить и не способного отказаться от умственной проверки, акт веры оказывается чем-то в высшей мере трудным и шатким – делом, требующим мучительного напряжения воли, некоей почти противоестественной ломки сознания – героического «подвига» отречения от мысли, *sacrificium intellectus*³ При таком понимании вера может быть, в сущности, определена только иррациональными мотивами – воспоминаниями религиозных впечатлений детства, страхом смерти и возможной посмертной кары за неверие, в лучшем случае – жадой забыться в некоем «священном безумии», в некоем утешающем, сладостном самовнушении. В людях мысли это приводит либо к настоящему раздвоению сознания – к пресловутой «двойной бухгалтерии», при которой в воскресенье в церкви думаешь одно, а в будни в своем кабинете или в научной лаборатории – совсем другое, либо же к безысходно мучительному колебанию между верой и неверием. Приведу один конкретный пример. О замечательном и несчастном французском поэте Arthur Rimbaud, который в течение всей своей жизни был циником и бунтовщиком, его верующая сестра рассказывает, как, умирая и испытывая желание верить, он переживал страшные муки сомнения. «Он глядел мне прямо в глаза, как никогда не смотрел. Он просил меня подойти совсем близко и сказал мне: «В нас обоих течет одна кровь. Ты веришь? Скажи, ты веришь?» Я отвечала ему: «Я верю, и другие, более ученые, чем я, верили и верят; и потом – я теперь уверена, это верно, *это есть на самом деле*». Он ответил с горечью: «Да, они говорят, что верят, они делают вид, что обратились к вере, но это только для того, чтобы читали, что они пишут, это – спекуляция». Я заколебалась, потом сказала: «Нет, это не так, кощунством они могли бы добыть больше денег». Он все время глядел на меня – в его глазах было небо. Он поцеловал меня и потом опять сказал: «Мы могли бы иметь одинаковую душу, потому что в нас одна кровь. Значит, ты веришь?» И я повторила: «Да, я верю, надо верить».⁴ Можно ли вообразить себе более страшную и безысходную душевную муку? В большей или меньшей мере все неверующие и мыслящие люди, жаждущие веры или обратившиеся к вере – поскольку они исходят из изложенного выше распространенного понимания существа веры, – испытывают такие же сомнения.

Самым парадоксальным и острым выражением этого понимания веры и вытекающего из нее трагического положения человеческой души перед проблемой веры и неверия может почитаться знаменитое «пари» Паскаля. Я должен сказать откровенно: при всем моем восхищении правдивостью, силой и проницательностью религиозной мысли Паскаля я не могу видеть в этом «пари» ничего, кроме странного и притом кощунственного заблуждения. Ход мысли, как известно, таков: так как ставки игры на веру и неверие бесконечно различны по ценности – поставив на веру и ошибаясь, мы потеряем только ничтожные блага краткой земной жизни, поставив же на неверие и ошибаясь, мы вместо вечного блаженства рискуем быть обречены на вечные муки, – то даже при минимальном шансе на правоту веры расчет риска и удачи велит избрать ставку на веру. Я, конечно, знаю, что конкретный ход мыслей Паскаля гораздо тоньше этой грубой логической схемы, в нем, как всюду у Паскаля, есть гениальное прозрение. В нем можно уловить совершенно иную мысль, именно, что, пойдя сначала «наугад» по пути веры, потом обретаем на нем *опытное* удостоверение его истинности. Но если оставить это в стороне и сосредоточиться на приведенном грубом логическом остоле мысли, то получается впечатление чего-то противоестественного, какого-то духовного урод-

³ Жертвоприношение рассудка (лат.).

⁴ Carré I. M. La vie aventureuse de Jean Arthur Rimbaud. Paris, 1926, p. 246–247.

ства. Мысля Святыню и не зная, есть ли она на самом деле, мы должны заняться расчетом, *стоит ли наугад поклоняться ей*, не имея никакого внутреннего основания для веры, мы должны следовать расчету, что для нас выгоднее вести себя, исходя из предположения, что утверждения веры все-таки окажутся правильными. Какую религиозную ценность имеет *так мотивированная* решимость верить? Какое представление о Боге и Его суде над душой лежит в основе этого расчета? Если бы я был неверующим, то я ответил бы Паскалю: «Я предпочитаю предстать перед судом Божиим – *если* он существует – и откровенно сказать Богу: «Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры; честно искал Тебя, но не мог найти и потому склонился к убеждению, что Тебя нет; а теперь суди меня, как знаешь, я не знаю есть ли Бог, и даже думаю, что Его нет: но я наверное знаю, что, *если* Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее заблуждение; поэтому у меня вообще нет риска проигрыша, и все ваше пари есть неубедительная выдумка».

Но все это трагически-мучительное состояние души перед лицом вопроса о вере и неверии, все это тягостное и бесполезное напряжение духа, когда мы заставляем себя верить и все же *не можем* заставить по той простой причине, что вера по самому ее существу может быть только свободным, произвольным, неудержимым движением души – радостным и легким, как все естественное и произвольное в нашей душе, – все это проистекает из указанного понимания веры как ничем не обоснованного *суждения* о трансцендентной, недоступной нам реальности. Отсюда, повторяю, готовность и склонность доверяться авторитету – обосновывать веру на сообщениях некоей высшей инстанции, о которой мы думаем, что она мудрее, более сведуща, чем наша бессильная человеческая мысль, т. е. что она уже действительно посвящена в недоступные нам тайны бытия, имеет в отличие от нас самих непосредственный доступ к ним. Но мы уже видели, что это только мнимый выход из отчаянного положения. Можно и должно довериться авторитету, верить суждению тех, кто мудрее и опытнее нас. Но для этого надо уже *знать*, а не слепо верить, что они *действительно* мудрее нас, т. е. в данном случае что они действительно научены самим Богом; а для этого надо не только уже *знать*, что Бог есть, но и уметь самому различать, какие человеческие слова выражают подлинную Божию правду, а какие – нет. Но как возможно это *двойное* знание, если вера всегда и всюду есть только догадка, суждение о чем-то недоступном?

Выше я пытался показать, что вера-доверие – непосредственно или через ряд промежуточных инстанций – опирается на веру-достоверность. Но как возможна вера-достоверность? Достоверность во всех областях мысли и знания может означать только одно: *реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*. Такое реальное присутствие самого предмета есть то, что в отличие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности называется опытом. Мысль, суждение требуют проверки, может быть истинной и заблуждением. Но опыт удостоверяет сам себя, ему достаточно просто быть, чтобы быть истиной. Когда я испытываю боль, я тем самым знаю, что боль действительно есть, что она – реальность; также я знаю, что испытанная мною радость есть в составе моей жизни подлинная реальность. Сомнение было бы здесь просто бессмысленно, ибо беспредметно. Достоверность в конечном счете носит всегда характер того непосредственно очевидного знания, в котором сама реальность наличествует, как бы предъявляет себя нам; именно это мы разумеем под словом «*опыт*». Опыт – такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого. Если возможна вера-достоверность, то это предполагает, что есть вера, имеющая характер опыта.

Идея, что сущность или первоисточник веры заключается в опыте, была отчетливо выражена, насколько я знаю, в новейшее время Вильямом Джемсом в его замечательной книге «The Varieties of Religious Experience». Джемсу принадлежит введение самого понятия «религиозный опыт». Но Джемс, проницательный психолог и, кроме того, гениальная лич-

ность, хотя и склонная к чудачеству, несмотря на обилие умнейших и верных мыслей, высказанных в этой книге, вряд ли сам сознавал все значение введенного им понятия; философски он был умом довольно беспомощным и беспорядочным. Блестящий замысел «метода радикального эмпиризма», которым он обосновывает идею религиозного опыта, он перемешивает с другими, спорными и прямо неверными теориями. Что он сам не понял решающего значения введенного им понятия, об этом свидетельствует уже то, что он напряженно искал подтверждения веры в спиритизме и «парапсихологии» и с нетерпением ждал смерти, чтобы получить наконец доступ к тайнам Божественного бытия. Нам приходится поэтому заново, самостоятельно выяснить и обосновать понятие религиозного опыта.

Начну издалека. Оставим пока в стороне вопрос, может ли в опыте быть дан предмет религиозной веры, например бытие Бога или посмертное бытие души. Поставим сперва более общий вопрос: возможен ли вообще *сверхчувственный опыт* – опыт, выходящий за пределы чувственно-воспринимаемых содержаний бытия, так сказать, его ближайшего, знакомого нам обычного «земного» состава – цветов, звуков, вкусов, запахов, осязательных качеств? Я не буду пускаться здесь в сложные, трудные для философски не вышколенного ума доказательства, что уже в восприятии геометрических форм, а также в восприятии времени и в восприятии таких хорошо знакомых нам общих свойств и отношений бытия, как единство и множество, род и вид, сходства и различия, причины и действия, мы имеем образцы нечувственного или сверхчувственного опыта. Обратимся к другим примерам, более простым и имеющим – как увидим сейчас же далее – отношение к нашей теме. Что такое, например, *эстетический опыт*? Как воспринимаем мы красоту? Лучше всего при этом сосредоточиться на искусствах, так сказать, беспредметных, как музыка или архитектура. Слушая прекрасное музыкальное произведение, человек, одаренный музыкальным чувством, слышит, кроме самих чувственно-данных звуков и их сочетаний, еще что-то другое, что мы называем музыкальной красотой и что составляет само существо музыки. Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем еще что-то несказанное, о чем в словах можно дать только слабый, несовершенный намек. Музыка Бетховена открывает нам какую-то героическую эпопею духа – скорбь, мятеж, титаническую борьбу – и горестную судьбу духа и блаженство его торжества. Музыка Баха как бы отверзает нам небеса и в перебивках голосов показывает нам чистую, прозрачную, возвышенную красоту некоей нездешней эфирной орнаментики. Через музыку Моцарта мы становимся причастниками детской чистой игры неких ангельских существ, в прелести которой очищается и просветляется вся скорбь бытия. Если звуки при этом воспринимает наше ухо, то то несказанное, о чем они говорят, что они возвещают, воспринимает непосредственно наша душа. То же самое – в архитектуре, этой «застывшей в пространстве музыке». И здесь через посредство чувственно-данных форм мы воспринимаем несказанное, сверхчувственное содержание. Огромный, устремленный ввысь готический собор, сотканный из каменного кружева, открывает нам, как земное тяготеет к небесному, как при этом величие может сочетаться с тонкостью, строгое послушание – с легкостью и свободой. Античный храм даже и в своих обломках дает нам почувствовать, что, кроме нашего смутного, беспорядочного, трагического мира, где-то в бытии есть сфера покойной, блаженно-сияющей, самоудовлетворенной красоты. А ренессансный дворец открывает нам, что и здесь, на земле, возможна гармония через осмысленную пропорциональность, что есть какая-то прекрасная правда, смысл которой – в покое и уравновешенности, в имманентной пронизанности бытия порядком и внутренней согласованностью.

А что мы сознаем, наслаждаясь живой прелестью прекрасного человеческого лица или тела? Видимая форма здесь именно потому прекрасна, что воспринимается как совершенное выражение некоей таинственно-незримой и все же опытно, воочию нам предстоящей, восхищающей и умиляющей нас реальности.

Где-то поблизости от красоты находится *добро*. Мы отличаем добро от красоты и в этом смысле должны отличать нравственный опыт от эстетического. В нашей, связи, однако, важно другое: восприятие добра вовне, так сказать, встреча с добром имеет глубокую аналогию с восприятием красоты; поэтому не случайно мы говорим о *нравственной красоте*. То, что мы называем нравственной красотой самого *духа* – красота, уже, по существу, не приуроченная к зримой, чувственно-воспринимаемой наружной поверхности бытия, а сущая в некоей незримой глубине и даже в каком-то смысле умышленно в ней скрывающаяся. Но именно нравственная красота есть вместе с тем наиболее сильная, наиболее захватывающая нашу душу, глубже всего в нее проникающая красота. Такие явления, как кроткая доброта в ответ на оскорбление или причиненное тяжкое зло, как самоотверженный подвиг любви, как добровольная, спокойно-радостная смерть за благо ближних, за торжество добра, – все это сияет, как отдельные звезды, во тьме нашего земного бытия. Все это встречается – хотя и редко – в составе нашего опыта. Но само собой очевидно, что все это мы воспринимаем не глазами и не ушами, а непосредственно нашей душой. Все это есть наряду с эстетической красотой еще иной, значительный и существенный вид *сверхчувственного опыта*. Нет надобности в других примерах. Совершенно очевидно, что сверхчувственный опыт нам доступен. Я предвижу уже сейчас скептическое возражение. Все это так, скажут, но все это относится к области субъективного бытия, к области наших душевных переживаний. К обсуждению этого возражения я обращусь позднее. Оно, очевидно, содержит уже некоторое истолкование сверхчувственного опыта, некоторую философскую теорию о нем, и притом – скажу сейчас же – теорию плохую, путаную и неверную. Но я предлагаю пока воздержаться от всяких теорий и толкований и только ответить прямо и недвусмысленно на один вопрос: *есть* ли на самом деле (все равно, в какой области бытия – «субъективной», «объективной» или еще какой-либо иной) то *нечто*, что мы называем красотой и добром? Опыт не может вызывать сомнений. Я так же мало могу отрицать, что на свете есть красота и добро, как я не могу отрицать, что есть боль, наслаждение, радость и горе, и как я не могу отрицать, что есть цвета, звуки, запахи, вкусы. И характер достоверности совершенно тот же. *Я не думаю, не предполагаю, не верю*, что все это есть, я это *знаю*, потому что имею в опыте, т. е. потому что соответствующая реальность сама наличествует, присутствует передо мной. Во всех этих случаях одинаково имеет место *встреча с реальностью*; сомневаться же в том, действительно ли существует реальность, которую мы встречаем, задаваться вопросом, на чем основана наша уверенность в ее существовании, значило бы просто сойти с ума, говорить бессмысленные слова или – как сказал по аналогичному поводу один философ – значило бы иметь желание быть скептиком, не имея к тому надлежащих дарований.

Если, отдав себе в этом ясный отчет, мы снова поставим вопрос: существует ли аналогичный по составу *религиозный опыт*, то мы сразу почувствуем, что положительный ответ на этот вопрос, в сущности, уже предreshен тем, что мы только что осознали. Ибо опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт неких элементов, входящих в состав религиозного опыта. Не случайно всякий, даже неверующий человек, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в опыте красоты и добра, вынужден употреблять такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный». Опыт встречи с чистой, совершенной красотой, как и опыт встречи с чистой благостью, с кротостью в страдании, с подвигом самоотверженной любви, – для всякого непредвзятого сознания, которое, не рассуждая, просто отдается испытанному впечатлению и только пытается осознать его содержание, есть совершенно неизбежно и с полной очевидностью уже по меньшей мере зачаток, смутное предвосхищение религиозного опыта. Предание о крещении Руси рассказывает, что, когда послы князя Владимира, которым было поручено отыскать истинную религию, побывали на богослужении в соборе Св. Софии в Константинополе, они выразили свои впечатления – очевидно, ближайшим образом эстетическое впечатление от величия храма и поэтически-музыкальной

красоты литургического песнопения – в словах: «Мы не знали, где мы находимся, на земле или на небе». Философски точнее нужно было бы выразить это впечатление так: «Пребывая на земле, мы имели опыт приобщенности к небесному бытию». Вполне можно поверить преданию, что это впечатление было решающим при обращении русского народа в христианство. Трогательное выражение того же духовного опыта – встречается у русского писателя второй половины XIX века Глеба Успенского – человека, который по сознательным своим убеждениям был совершенно чужд и религиозности, и понимания значения красоты и всецело охвачен только социально-нравственным интересом. Он описывает, как, угнетенный впечатлениями материальной и правовой угнетенности русского народа, он случайно забрел в Париже в Луврский музей и увидел Венеру Милосскую. Он испытал при этом настоящий переворот, который он выражает в слове «выпрямила». Уныние от сознания безнадежной жизни, в которой царит нравственная неправда, сменилась вдруг ощущением, что *есть* все же на свете настоящая правда – та правда человеческого достоинства и величия, которая воплощена в образе Венеры Милосской, это ощущение дало ему прилив новых духовных сил, переполнило его снова бодростью и оптимизмом в борьбе за нравственную правду. Сам того не ведая, он испытал в содержании красоты античной статуи подлинный религиозный опыт, принесший ему духовное возрождение. С этим впечатлением совпадает впечатление другого русского писателя, тонкого эстета Тютчева, который в пессимистическом рассуждении о суетности и трагизме человеческой жизни и судьбе европейского человечества делает существенную оговорку: «Конечно, Венера Милосская *несомненное* принципов 89-го года».

Есть еще другая сторона, в которой опыт красоты, как и опыт добра, испытывается как религиозный опыт. Это – их зарождение в глубинах человеческого духа, опыт их связи с внутренним, *творческим* существом человеческого духа. То, что называется «вдохновением», и есть источник художественного творчества, как и тот таинственный внутренний толчок, без которого немислима решимость на нравственный подвиг, акт окончательного преодоления нашей человеческой слабости, нашей плотской природы, – испытывается всегда как соприкосновение человеческого духа с некоей высшей, сверхчеловеческой инстанцией, как прилив в душу сил неземного порядка. И одновременно действует и обратное соотношение: кто уже обладает религиозной верой, тот сознает ее как некий резервуар питающих душу сил добра и имеет также неудержимую потребность выразить свою веру в переживаниях эстетического порядка, в поэтическом и музыкальном славословии Бога, в рационально непонятном уготовлении незримому вездесущему Богу зримой прекрасной обители-храма.

Но если опыт добра и красоты входит в состав религиозного опыта и образует как бы его зачаток, то он все же его не исчерпывает. Но имея и осознав первый, уже нетрудно усмотреть реальность последнего, хотя и трудно выразить ее в словах. Религиозный опыт есть опыт реальности *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «священное», «святое», «святыня», «Божество». «Бог». Здесь надо остерегаться смешать непосредственное содержание опыта с производной, пытающейся его осмыслить религиозной «теорией» – с мыслями и понятиями, в которых мы стараемся – всегда несовершенен и потому всегда более или менее спорно – зафиксировать, выразить эту опытную реальность. То, что нам непосредственно дано в опыте, есть реальность, которую мы сознаем, с одной стороны, как нечто первичное, как последнюю глубину и абсолютное, дающее последнюю, высшую радость, совершенное удовлетворение и восхищение. Этой реальности соответствует в нашей душе в плане ее субъективных переживаний чувство, которое мы называем *благоговением* и которое есть неразделимое единство трепета преклонения – чего-то подобного страху, но совсем не тождественного ему – и блаженства любви и восхищения (замечательный современный немецкий богослов Rudolf Otto создал для этого термины: он говорит, что религиозное чувство есть сочетание «*mysterium tremendum*» и

«mysterium fascinosum»⁵). Не выходя за пределы опыта, можно осмыслить это примерно так. Мы необходимо сознаем нашу жизнь – как и жизнь вообще – как некий отрывок, нечто промежуточное, производное, не имеющее в себе самом начала и конца. Дело идет о начале и конце не в порядке времени, а в порядке самого существа жизни. Наша жизнь, не имея в самой себе ни своего первого основания, ни своей конечной цели, тем самым предполагает то и другое вне себя. И то, что мы отвлеченно различаем как первое основание и конечную цель, как «альфу» и «омегу», – как то, из чего мы взяли, на что опираемся, в чем и через что мы есмы, и как то, к чему в конечном счете влечется наше сердце, что есть наша последняя мечта, наше глубочайшее желание, смысл нашей жизни – в составе самого бытия, как мы его встречаем, переживаем, опытно воспринимаем, есть с очевидностью *одно и то же*. Вот именно это несказанно Единое, Первое и Последнее есть то, что мы означаем словами Святыни, Божества, Бога. В составе всего нашего опыта, всего нашего сознания бытия – именно потому, что все в нем есть частное, производное, относительное, преходящее – тем самым дано нечто абсолютно Первое, Всеобъемлющее, Всепроникающее, Всеопределяющее, Вечное. И именно потому, что наше сердце всегда волнуется, чего-то ищет, к чему-то стремится, куда-то тяготеет и движется, не находя окончательного удовлетворения ни в чем, – в том же опыте содержится указание на Последнее, Высшее, Абсолютно-ценное, Святое – на последнее утешение и блаженство, Самое *понятие* «земного» невозможно без отношения к тому, что от него отличается и ему противостоит – без идеи «неземного», «нездешнего», «высшего». Если только наше сердце, наш дух открыты, если мы имеем «очи, чтобы видеть», то нам дан опыт Тайны как первоисточника и последней цели нашего бытия. Мы видели только что, что ее нам частично открывает, на нее намекает, к ней ведет уже опыт красоты и добра. Но ее открывает нам, прежде всего, и опыт нашего самосознания. Блаженный Августин с неопровержимой убедительностью, с последней доступной здесь ясностью показал, что если я знаю, что я существую, и я не могу в этом сомневаться, ибо для того, чтобы сомневаться, надо уже *быть*, – то я также достоверно – если возможно, еще более достоверно – знаю, что есть сама Истина, вне которой немыслимо было бы ни какое-либо знание, ни мое самосознание; если я что-либо вообще вижу, то есть внутренний свет, в котором и через который я вижу; если мое сердце мятется и томится, если само его существо состоит в неудовлетворенности, в тяготении к тому, что мы называем целью, высшей ценностью, благом, то это высшее, абсолютное Благо уже как-то скрыто мне дано, как-то дает себя чувствовать – иначе я не мог бы искать его, не мог бы сознавать его отсутствия.

Все это не рассуждения, не попытки «доказательства бытия Бога»; это есть не что иное, как внимательный, спокоя осознанный отчет о составе нашего опыта. Но при этом обнаруживается, что *этот* опыт имеет достоверность иную и еще гораздо бóльшую и безусловную, чем намеченная выше достоверность любого частного содержания опыта. Любое частное содержание опыта имеет достоверность *факта*. Раз факт налицо, отрицать его невозможно; но легко возможно вообразить, представить себе, помыслить, что его нет. Факт *есть*, но он *мог бы* и не быть; его бытие не отмечено никаким знаком безусловной необходимости. Другое дело – религиозный опыт. Встречаясь в его лице с чем-то абсолютным, с некоей первоосновой всего остального, с неким последним смыслом, который осмысляет все остальное, или с высшей ценностью и целью, которая предполагается во всех частных наших стремлениях, мы имеем опыт не того, что *фактически есть*, но могло бы и не быть, а опыт того, что есть с *абсолютной необходимостью*. Мы имеем опыт того, в чем (и чем), по слову апостола, «мы живем, движемся и есмы». Атеист, отрицающий существование Бога, своим собственным существованием, как и своей способностью произнести такое формально осмысленное суждение, в не меньшей степени удостоверяет существование Бога, чем верующий, созна-

⁵ «Страшное таинство» и «чарующее таинство» (лат.).

тельно исповедующий свою веру в Бога. Религиозный опыт есть опыт такой реальности, которую мы сознаем как *условие всякого* опыта и всякой мысли – как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живем. Сознательная *встреча* с этой реальностью, т. е. факт, что наше внимание ее улавливает и сознает, есть именно *факт*, подобный всем другим фактам, – нечто в только что указанном смысле случайное, а не необходимое. Именно поэтому мы говорим здесь об *опыте*, который мы, очевидно, можем иметь, но можем и не иметь. Но раз имея его, раз встретившись с *этой* реальностью, мы сознаем с полной достоверностью, что *она сама есть, присутствует всегда и везде*, что ее бытие носит характер абсолютной необходимости, так что ее отрицание с очевидностью обнаруживается как пустое слово, бессильная потуга мысли, явное недоразумение. Или, как говорит другой великий религиозный мудрец, Николай Кузанский: «Бог, как бытие всего сущего, содержание всех содержаний, причина всех причин и цель всех целей, не может быть подвергнут никакому сомнению», ибо «если то, что лежит *в основе* всякого вопроса, есть в богословии *ответ* на вопрос, то о Боге невозможен никакой подлинный вопрос». Мы имеем опыт некоего вездесущего и вечного фундамента всего того смутного, шаткого и изменчивого многообразия, которое мы называем «нашей жизнью» или бытием, – опыт таинственной укорененности и погруженности нашей души в некое всеобъемлющем лоне, в чем-то ином, более глубоком, высшем, в некоем источнике абсолютного покоя и блаженства. Впрочем, все человеческие слова остаются здесь бессильны – не потому, что то, что они хотят выразить, было бы неясно и спорно, а, напротив, потому что оно настолько первично, настолько интимно слито с нашей душой, настолько всеобъемлюще и безусловно необходимо, что уже не может быть точно выражено мыслью и словом, которые всегда выражают только частное, производное, относительное.

Существенно в конце концов здесь для нас только одно. Та таинственная реальность, которая есть предмет или содержание религиозной веры, не есть нечто далекое, скрытое от нас, нечто, чего не может достигнуть наш взор и о бытии или небытии чего мы можем только строить догадки, не допускающие проверки. Это есть, напротив, нечто столь близкое нам, столь сращенное с нашей душой, столь всеобъемлющее и вездесущее, столь простое и первичное, что если мы не находим его и иногда тщетно ищем, то *только потому*, что мы, как дальнзоркие люди, привыкли видеть далекое и не различаем близкого или что наше внимание привыкло улавливать только то, что есть одно среди многого другого, что есть здесь или там, что может быть и не быть, и лишь с трудом замечаем то, что есть всюду и всегда, чем мы со всех сторон окружены и насквозь пронизаны. Немецкий поэт-мистик Рильке в этом смысле метко говорит о Боге: «Все, кто Тебя ищут, искушают Тебя» (Alle, die Dich suchen, versuchen Dich). В самом деле, все, кто ищут и не находят Бога, ищут не там, где Он есть, и не таким, каков Он есть, – подменяют абсолютную достоверность реального Бога недостоверностью того, что они сами выдумывают и хотят иметь в качестве Бога. В том, что они имеют *потребность* в Боге и в этом смысле «ищут» Его, т. е. что их сердце тянется к нему, они правы, и этот факт сам свидетельствует – как это понимали и Августин и Паскаль, – что они как-то скрыто и потенциально *уже имеют Бога*; но что они *ищут* Его, т. е. *думают*, что еще не *имеют*, что Он скрыт от них и недостоверен, есть свидетельство, что они находятся на ложном пути, ищут Бога не там, где Он есть, или ищут какого-то иного, не истинного Бога. В конечном счете все они по состоянию духа недалеки от духовного и умственного уровня того простодушного безбожника, который доказывал небытие Бога тем, что в своих многочисленных полетах на аэроплане он никогда не встретил Его. Это звучит парадоксально, но это бесспорно: «*верить*» в Бога в обычном, принятом смысле слова «вера», т. е. «догадываться», что Он есть, «допускать» Его бытие, делать здесь, колеблясь, трудный и спорный выбор между «да» и «нет» в пользу «да», соглашаясь, что и «нет» все же имеет осмысленное значение и правдоподобие, верить в *этом* смысле значит *не верить* в Бога. Ибо настоящая

вера есть то *опытное знание*, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным.

И теперь мы подготовились к ответу на сомнение, не есть ли реальность того, что мы называем «религиозным опытом», как и реальность сверхчувственного опыта вообще только нечто «субъективное», т. е. реальность, относящаяся к области наших душевных переживаний. Выше я уже сказал, что такое сомнение или утверждение есть плод путаной, плохой, неверной теории. Теперь нетрудно в этом убедиться. В самом деле, исходная посылка такого мнения есть предвзятое убеждение, что все, что есть – либо часть объективного, внешнего, материального мира, либо же принадлежит к области нашего «я», нашей душевной жизни. Это мнение, в сущности, уже предвосхищает решение вопроса, есть то, что логика называет *petitio principii*⁶: ибо что Бог не есть нечто вроде настроения, чувства, желания, т. е. не входит в состав этих двух родов бытия, – это ясно само собой. И если большинству умов представляется очевидной аксиомой, что бытие исчерпывается этими двумя наиболее привычными нам родами или областями, то в действительности это есть явное и грубое заблуждение. Я и здесь не буду утомлять читателя таким – общеизвестным философской мысли – соображением, что в состав ни материального, ни душевного мира нельзя включить уже таких вещей, как, например, геометрические формы и фигуры, или вообще всю ту реальность, которую познает математика, и, наконец, столь универсальной реальности, как время. Но стоит только непредвзято взглянуть в состав того сверхчувственного опыта, о котором мы уже говорили – например опыта эстетического и нравственного, – чтобы с очевидностью убедиться в ложности этого предвзятого мнения. Чувства, которые мы испытываем, слушая музыку или созерцая художественное творение, конечно, «субъективны», но они суть нечто иное, чем *сама красота*, которую мы при этом воспринимаем, чем та эстетическая реальность, которая при этом действует на нашу душу; *содержание и смысл* симфонии, поэмы, картины, статуи и пр. никак нельзя назвать моим «настроением» или «чувством». Содержание или смысл фуги Баха, симфонии Бетховена – то, что хотел выразить композитор и что пытаются передать исполнители, – остается реальностью, не будучи ни настроением, ни чувством, ни материальной вещью внешнего мира. Точно так же добро и зло, не будучи вещами внешнего мира, не обречены в силу этого быть только «моим настроением»; как мог бы я сознавать мою обязанность повиноваться велению добра, осуществлять добро и избегать зла, если бы добро и зло было чем-то сродным настроению, капризу, влечению, чувству – всему, что есть только подчиненный мне самому и безразличный элемент моей душевной жизни? Настроение и чувство есть только зависимая частица меня самого – нечто случайное, прихотливое, не имеющее никакой внешней ценности и не могущее быть инстанцией, которой я должен подчиняться; добро – как и красота – есть, напротив, с чем я *встречаюсь*, что *действует* на меня, в чем я усматриваю нечто высшее, чем я сам, к чему я влекусь или чему подчиняюсь. Это есть не «теория», а просто факт, отрицать который не может непредвзятая мысль: кроме материального и душевного бытия есть еще какое-то *иное* бытие, в них не вмещающееся и от них отличное; назовем его идеальным бытием.

Но этот бесспорный факт имеет решающее значение; достаточно его усмотреть, чтобы все наше обычное представление о мире и бытии было опрокинуто. Ибо он означает, что, кроме того что мы зовем «миром» или «бытием мира» и что именно складывается из этих двух половин – из вещей, процессов, соотношений материального порядка и из явлений душевной жизни, – есть *иное* – и, значит, как это отсюда очевидно само собой – сверхмирное бытие. И притом *явления*, относящиеся к этому сверхмирному бытию, одни только вносят порядок, смысл, ценность в нашу жизнь – одни только служат вехами на нашем жизненном пути, дают нам возможность выбора, ориентировки, руководят нами среди бессмысленного и без-

⁶ Предвосхищение основания (лат.).

различного набора эмпирических фактов материального и душевного бытия. Как говорит Достоевский: «Все, что живет и существует в этом мире, живет *только через касание мирам иным*».

Этим мы опять, как уже выше, сами собой и как бы непроизвольно обрели ответ на вопрос о характере бытия, присущего предмету религиозного опыта. Человек все равно, хочет ли он того или нет, сознает ли он это или нет, изначально и навсегда прикован к реальности высшего, сверхмирного порядка или, вернее, внедрен в нее; он не мог бы сознавать свою собственную душевную жизнь, не мог бы видеть и знать высший мир, не мог бы делать выбора между правдой и ложью, лучшим и худшим, если бы сквозь материальный и душевный мир он не был связан с высшим мерилем истины и лжи, добра и зла, красоты и безобразия – если не мог бы ставить себе цели, а это значит – если бы не знал, что есть последняя цель и высшая ценность. Это Высшее, Абсолютное, этот Первоисточник и определяющая цель всех стремлений и целей есть, употребляя слово Евангелия, – *«путь, истина и жизнь»*. Кто раз отдал себе в этом отчет, тот понимает и разделяет слова блаженного Августина: «И я сказал себе: разве Истина есть ничто, только потому, что она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве? И Ты воззвал ко мне издалека: „Да, она есть. Я есмь сущий“. И я услышал, как слышат в сердце, и всякое сомнение покинуло меня. Скорее я усомнился бы, что жив, чем что есть Истина» (Confessiones. VII, 10).

Теперь мы можем еще точнее ответить на вопрос, «объективно» ли или только «субъективно» содержание нашего религиозного опыта. Ответ, как уже сказано, состоит ближайшим образом в отклонении самой дилеммы. Если под «объективным» разумеется то, что существует по образу внешнего мира, что можно увидеть глазами, услышать ушами, ощупать руками, и если под «субъективным» разумеется то, что порождается силами нашей душевной жизни, всецело зависит от нас и подчинено нам, то содержание религиозного опыта – как и опыта эстетического и нравственного – не объективно и не субъективно: характер его реальности состоит вне и выше этих привычных категорий. Если же под «объективным» разумеется просто то, что есть *вне* нас, а под «субъективным» – то, что есть *в нас*, то реальность содержания религиозного опыта одновременно и объективна и субъективна. Будучи абсолютной, всеобъемлющей и всепроницающей, она находится и в нас и вне нас – потому что мы *находимся в ней*. Она подобна воздуху, который есть в нашей груди только потому, что он есть вокруг нас, что мы погружены в атмосферу и вдыхаем ее в себя. Впрочем, и эта аналогия неточна, «хромает», как все аналогии. Дело обстоит так, как если бы мы вдыхали воздух, притягивая его тем воздухом, который уже находится в нас. Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимаем его тем, что божественно в нас самих. Последняя глубина нашей личности сознается сама нами как нечто высшее, священное, богоподобное – выражаясь в принятых философских терминах, не как «душевное», а как «дух». Здесь имеет силу античное убеждение: подобное сознается подобным. Плотин говорил: «Если бы наш глаз не был сам подобен солнцу, мы не могли бы увидеть солнца; если бы наш дух не был богосроден, мы не могли бы воспринимать Бога».⁷ То же самое говорит и апостол: «*Оттого мы познаем, что Он в нас и мы – в нем, что дал нам от Духа Своего*». А блаженный Августин выражает то же соотношение со свойственной ему гениальной силой слова: «Не иди вовне – иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди *за пределы самого себя* (transcende te ipsum)». Сама дилемма, как она обычно ставится, есть недоразумение, порожденное наивным наглядным материалистическим представлением, будто наша «душа», наше «я» есть какой-то замкнутый сосуд, имеющий отверстие только вовне, сооб-

⁷ Гёте перевел эти слова в стихах: War' nicht das Auge sonnenhaft, Die Sorme könnt' es nie erblicken, Wär' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft, Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

щающийся только с внешним миром, внутри же обособленный непроницаемой оболочкой; исходя из этого предвзятого представления, Бога либо ищут вовне, в составе внешнего мира, либо же объявляют Его «иллюзией», т. е. душевным переживанием, элементом и порождением нашей собственной душевной жизни. Но душа не есть замкнутый сосуд; она сама имеет бездонную глубину и там, в этой глубине, не только открыта и соприкасается с Богом и даже не только впитывает Его в себя, раскрываясь Ему навстречу – как растение своими корнями впитывает влагу почвы, – но даже живет некой общей жизнью, находится с Ним в таком общении, что Он переливается в нее и она – в Него. Именно это несказанное и несравненное общение и единство двух – меня и Бога – есть *существо подлинной веры*. Вера не есть произвольная догадка о чем-то далеком, недоступном, непроверимом. Вера есть опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния и взаимопроникновения; это есть нечто, что имеет в составе нашей земной жизни аналогию только с экстазом и блаженным покоем нашей души в объятиях любящего и любимого существа. Вера подобна блаженной достоверности тайной, скрытой от мира любовной связи. Недаром «Песня Песней», воспевающая восторг взаимной любви, признана самым сильным и адекватным выражением отношения между человеческой душой и Богом. Но только, будучи общением духовным и общением с *совершенной и вечной реальностью*, притом *сращенной с нашей душой*, это обладание – несмотря на возможность и в нем, в силу несовершенства человеческой души, перипетий и драматического развития, – неизмеримо более прочно, обеспечено, успокоительно, чем скоропреходящий экстаз упокоения в буре эротического общения и даже чем блаженный покой самой прочной и интимной человеческой любовной связи вообще. Вера есть, как было уже сказано, столь интимное обладание предметом веры, что самый факт обладания есть самоочевидное достоверное свидетельство реальности обладаемого. Неверно, будто человеческая душа по своему существу одинока и обречена на одиночное заключение; не одиночество, а, напротив, как говорил Ницше, «*двоечество*» (Zweisamkeit) есть незыблемый фундамент и определяющее существо человеческой жизни; это может оставаться незамеченным только по нашей собственной слепоте или может ускользать от нас, только если мы сами своевольно и противоестественно запираемся и отъединяемся от этого фундамента. И всякое земное человеческое общение, всякое отношение между *мною и тобой* – вне которого вообще немыслима человеческая жизнь – производно от этого первичного двуединства, подобно тому как всякое общение с внешним миром предполагает внутреннюю жизнь организма, живое кровообращение, которое основано на непрерывном процессе дыхания.

Теперь остается досказать то же самое в отношении другого упомянутого выше предмета веры – в отношении веры в бессмертие, в посмертное бытие души. После всего сказанного нетрудно сразу же увидеть, что и *эта* вера, которая на первый взгляд с полной очевидностью есть только догадка, допущение о чем-то безусловно недоступном и непроверимом, ничем не гарантированное упование, имеет на самом деле характер опытной достоверности. Мы, конечно, не знаем и никогда в течение нашей земной жизни не можем узнать, что *будет* с нами в порядке временной смены событий в том «будущем», которое «наступит» после нашей смерти. Но из веры, как религиозного опыта в описанном выше смысле – из опыта нашей укорененности в Боге и нераздельного единства с Ним, – *мы достоверно знаем* другое: знаем *вечность* нашей души. Мы знаем, что то, что называется нашим «я», нашей «душой», не только соприкасается с вечной реальностью Бога, не только способно впитывать или вдыхать ее в себя, но и само, в глубочайшем корне своего бытия, причастно вечности, в самой своей основе богоподобно. Мы знаем, что мы не только «*сотворены*» Богом, как хрупкий горшок творится горшечником, но вместе с тем и «*рождены* свыше», «от Духа» и «от Бога» (Ин 3:3–8; 4:47). Обычное скептическое возражение: отчего же нас не было до нашего рождения? – это возражение основано на недоразумении. Вечность есть нечто иное, чем пребывание во времени. Если память есть воспоминание о прошлом *времени*, то вполне

естественно, что в нее не входит, не вмещается сознание вечности. Конечно, то, что во времени начало быть, «возникло», не имеет гарантии бесконечной длительности своего бытия в будущем; и скорее даже бесспорно, что все, что «началось», должно и «кончиться». Наша земная жизнь началась и потому должна и кончиться. Но как нельзя смешивать наше таинственное происхождение – в порядке метафизическом – из абсолютных глубин бытия, нашу «сотворенность» Богом с нашим зачатием и рождением в плане времени, в порядке эмпирически-биологическом, так же нельзя смешивать обреченность, в том же порядке, нашей жизни наконец с метафизической судьбой нашей души. Последняя определена тем, что мы сотворены существами богоподобными, а потому и *вечными*. Мне нет никакой надобности пытаться заглянуть в «будущее» моей души после смерти (что и невозможно – не говоря уже о том, что само слово «будущее» теряет всякий точный смысл в применении к тому, что лежит за порогом земного времени), чтобы знать с полной достоверностью – знать *сейчас*, в любое мгновение моей жизни, – что я *вечен*. Вечность не есть бесконечная длительность во времени, которую нужно было бы пройти всю от начала до конца (хотя здесь нет ни начала, ни конца), чтобы в ней удостовериться; вечность есть *качество* бытия, которое узнается сразу – примерно подобно тому, как я сразу и в любой момент знаю, что всякая математическая истина имеет *вечную* силу, ибо, по существу, не затрагивается временем, лежит вне его, выходит за его пределы. Вечность моей души есть не что иное, как моя *обеспеченность, сохранность* в Боге. Она дана мне сразу, в самом опыте реальности Бога, ибо этот опыт есть тем самым опыт моей неразрывной связи и сродства с Богом. И если спрашивать, каким воспоминанием гарантировано это «предвидение» грядущей жизни, то на это можно ответить ссылкой на то «воспоминание», о котором говорил Платон, – смутную, часто заглушаемую шумным потоком земного бытия, но никогда не истребимую до конца «память» о нашей *небесной родине*, о нашей вечной принадлежности к вечному бытию. Из этой вечности, в которой преодолено всякое «после» и «прежде», начало и конец, из этой связи и сращенности с Богом я не могу выпасть. Умирая, я стою перед неизвестностью. Но, *опытно зная* Бога и мою укорененность в Нем, я могу с абсолютным доверием сказать: «В руки Твои передаю дух мой». И точно так же, усматривая в *опыте любви* абсолютную ценность, богоподобие, а потому и вечность душ любимых мною существ, я *знаю* об их неподчиненности времени, неразрушимости временем:

Смерть и время царят на земле, —
Ты владыками их не зови.
Все, кружась, исчезнет во мгле —
Неподвижно лишь солнце любви.

(Вл. Соловьев)

Этого мне достаточно. Это создание, дарующее совершенный покой и утешение, есть *опытное знание* и потому *обладает предельной достоверностью*.

Но если вера не есть произвольное, непроверимое утверждение о чем-то недоступном, не есть простое упорство воли, говорящее «да» о том, о чем другой с не меньшим, если не с большим, основанием может говорить «нет», если она вообще не есть суждение или мысль, а есть простое, самоочевидное осознание опытно данной реальности, то само различие между «да» и «нет», между верой и неверием имеет здесь совсем иной смысл, чем тот, который ему обычно придают. Я готов сказать: в каком-то смысле это различие гораздо меньше, менее остро, чем это обычно думают (что не мешает ему быть в других отношениях чрезвычайно существенным). Немецкому скептическому писателю Шницлеру принадлежит афоризм: «Если бы верующие имели немного больше воображения, а неверующие были поумнее, то они легко могли бы сговориться между собой». Это не только остро-

умно, но и близко к правде. Различие между верой и неверием не есть различие *между двумя противоположными по своему содержанию суждениями*; оно есть лишь различие между более широким и более узким кругозором. Верующий отличается от неверующего не так, как человек, который видит белое, отличается от человека, который на том же месте видит черное; он отличается так, как человек с острым зрением – от близорукого или как музыкальный человек – от немusicalного. Верующий воспринимает, видит и *то*, чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, причем остальное – то, что видит и утверждает неверующий, – вполне может быть признано и верующим; но только в *сочетании* с тем иным, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл – вроде того, как с высокой горы мы обзираем ландшафт иначе, чем находясь внутри него и видя только его отдельную часть. Существо неверия заключается в сознании бессмысленности, незавершенности, слепой *фактичности* мира и потому одиночества и трагичности положения и судьбы человеческой души в мире, бессилия человеческих упований перед лицом равнодушных и потому жестоких сил природы (включая стихию природных страстей человека). Все это может и должен признать и верующий. Все различие между ним и неверующим в конечном счете исчерпывается тем, что к опыту последнего он *присоединяет еще иной опыт* – опыт иного, уже сверхмирного измерения бытия и вытекающее из него сознание укорененности, сохранности, покоя человеческой души в этом глубочайшем родственном ей слое бытия. Сознание покинутости, бездомности человеческой души в равнодушном к ней, бесчувственном мире слепых и злых сил верующий только *дополняет* памятью о настоящей родине души, знанием своей неразрывной связи с ней. Это сознание, что я, моя личность тоже есть *настоящая реальность*, и притом не случайная, не неведомо откуда попавшая в мир, а рожденная из глубочайших недр бытия и прочно в них укорененная, достаточно, чтобы настроение ужаса или отчаяния, как на скользком пороге бездны – настроение горького одиночества и обреченности, – сменилось настроением покоя и совершенной обеспеченности. Дело тут, следовательно, не в столкновении двух разных и противоположных *доктрин, философских теорий бытия* – причем в этом случае доктрина неверующего еще имела бы то преимущество, что была бы одна только основана на трезвом учете бросающихся в глаза, бесспорных фактов. Вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием *иной реальности*, сознанием прочного обладания незримым сокровищем, о котором не ведает неверующий. Это тайное сокровище есть просто корректив – но какой корректив! – к нашей явной нищете; что мы им действительно обладаем, есть, как мы видели, не догадка, а опытно удостоверенный факт. Все дело только в том, чтобы обратить внимание на этот факт, уметь увидеть, воспринять его.

Это понимание веры как *опыта* – как я уже указал выше – в принципе, т. е. *по существу*, делает невозможным, беспредметным всякое религиозное сомнение (что с этим все же совместима психологическая, *субъективная* возможность сомнения – об этом тотчас ниже). Если понимать веру как гипотезу, она должна сознаваться гипотезой не только произвольной, но даже очень неправдоподобной (о чем я уже говорил). Более того: мы просто не в состоянии согласовать ее с отдельными нашими знаниями, со всем нашим жизненным опытом. Вера во всеблагое и всемогущего Бога стоит в явной коллизии с бесспорным фактом существования зла, неправды, страданий; в другом месте (в моей книге «Непостижимое». Париж, 1938) я пытался показать, что эта проблема теодицеи рационально так же неразрешима, как проблема квадратуры круга. Если вера есть допущение, то мы *обречены* на религиозное сомнение. Кто не хочет отвергать бесспорные факты, должен при этом отказаться от веры. В этом смысле Иван Карамазов справедливо говорит у Достоевского: «Я ничего не понимаю, я и не хочу ничего понимать, ибо, чтобы понимать, я должен был бы отказаться от фактов, – а я хочу оставаться при факте». Но если вера, как мы видели, есть непосредственный опыт и обладает безусловной достоверностью опыта, то мы находимся в совершенно

другом положении. Имея религиозный опыт, я, правда, продолжаю не понимать, как открывшаяся мне в ней истина согласима со всем, что я знаю о мире, — как она согласима с бессмысленностью и неправдой мирового бытия; *в этом смысле* правдивая человеческая мысль остается полной сомнений; и, повторяю, все человеческие попытки рационально согласовать одно с другим остаются жалкими, бесплодными потугами — более того, потугами искусственными, сознательно или бессознательно нечестными и даже кощунственными. Но если я здесь честно должен признать: «Не понимаю и не могу понять», то это все ни в малейшей мере не может поколебать истины самой веры. Ибо эта истина не доказывается, не выводится из чего-либо другого, не опирается на согласие с каким-либо иным знанием; она *непосредственно очевидна*. В жизни мы многого не понимаем, часто стоим перед фактами, возможность которых мы не можем понять, т. е. которые мы не можем согласовать с другими, известными нам фактами. Но это не только не дает нам *права* отвергать факты, как таковые, но даже и непосредственно не побуждает нас сомневаться в них просто потому, что «сомневаться» в опытно-данном факте есть бессмыслица. В таком же положении мы находимся в отношении истины веры: эта истина, удостоверяя сама себя присутствием в *опыте самой* реальности, стоит неколебимо твердо, вне и выше всякого сомнения. Как бы велики и тяжки ни были наши религиозные сомнения — они касаются не реальности предмета веры, а чего-то совершенно другого: именно согласования этой реальности с другими фактами — согласования религиозного опыта с остальным, «земным» нашим опытом. Не все на свете можно понять; и я должен честно признаться, что я многого не в силах понять. Но мое непонимание во всяком случае не может поколебать достоверности того, что я с непосредственной очевидностью *воспринимаю и знаю*. Веруя, я совсем не вынужден отвергать факты, на которые опирается неверующий. Напротив, поскольку это — действительно факты, я должен их признать. Я только прибавляю к этому, что я знаю *еще и другой факт*, которого не знает неверующий и очевидность которого я также не вправе и не могу отрицать. К тому же *этот* факт, как мы видели, таков, что он обладает достоверностью *еще большей*, чем достоверность *только факта*, — именно абсолютной необходимостью в смысле неотмыслимости, невозможности иного. Поэтому среди всех возможных и даже неизбежных сомнений я продолжаю наслаждаться незыблемым покоем достоверной веры.

Когда вера — и неверие — понимается как доктрина, учение, тогда происходит противоестественное смешение мысли с чувством и порождается духовное уродство *фанатизма*. Мысль по самому своему существу спокойна и холодна; опыт, со своей стороны, дает покой очевидности; то и другое совместно с терпимостью, с благожелательным отношением к тем, кто имеет другие мысли или другой опыт. Но смешение опыта — а в области религиозной это значит: эмоционального опыта, т. е. чувства, — с мыслью делает узким, упрямым, жестоким, вызывает нетерпимость и ненависть. Сколько слез и крови было пролито, сколько злодейств совершено, сколько ненависти посеяно в мире из-за столкновения между верой и неверием! Как горько думать, что все это основано, в сущности, на недоразумении. По существу, спор между верующим и неверующим так же беспредметен, как, например, спор между музыкальным и немзыкальным человеком. Если мне скажут, что девятая симфония Бетховена есть действие на мое ухо особого подбора звуков, т. е. воздушных волн, мне останется только ответить: да, это так, но, *кроме того*, она есть еще и нечто совсем иное, неизмеримо более существенное и значительное. Богатому нет надобности спорить с бедным и тем паче — возмущаться им, негодовать на него; он должен просто поделиться с ним своим богатством. Или, поскольку — как это имеет место в области духовной жизни — бедный беден только потому, что проходит мимо сокровища, не зная его и потому отрицая его существование, богатый, видящий сокровище и пользующийся им, должен просто попытаться предъявить сокровище не видящему его, показать его, направить на него взор невидящего; тем спор и исчерпывается. А это значит: вера как обладание бесспорной, опытно-данной, нали-

чувствующей реальностью не может быть доказываема на словах, не есть предмет возможного спора; она должна реально *изливаться* на неверующего, заражать его, действовать на него так, чтобы глаза его души *сами раскрылись*. Отношение между верой и неверием не есть отношение столкновения и спора между двумя *мнениями*. Это есть отношение между реальным избытком и недостатком, между наличностью блага и его отсутствием – отношение не антагонизма и борьбы, а восполнения, расширения, обогащения. Слабый не может отнять у сильного его силы; сильному нет надобности бороться со слабым; он должен только *помогать*.

Какая простая, какая легкая и естественная вещь – вера, – то, что люди в своей слепоте, не понимая, о чем идет речь, принимают за какое-то искусственное, непрочное сооружение, требующее почти противоестественного усилия воли! Вера есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – *самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни – горение сердца силой*, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Естественному человеку дышать глубоко и свободно, полной грудью; неестественно чувствовать свое дыхание стесненным, спертым в груди. Неестественно сознавать себя висящим в воздухе над бездной; напротив, вполне естественно и легко стоять на твердой почве и чувствовать ее под своими ногами. И для того чтобы чувствовать твердую почву под ногами, не нужно ничего «понимать».

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, КАК ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ, И АКТ ВЕРЫ

Теперь пора обратиться к учтению того, что правильно в упомянутых выше возражениях против намеченного мною понятия веры. Я предвижу, что только что развитые соображения о вере как религиозном опыте могут только усилить эти возражения. Если брать сказанное выше *à la lettre*⁸ и без оговорок, то легко может показаться, что оно противоречит бесспорному *факту*, что человеческая душа легко склонна к неверию, что в особенности для человека, независимо мыслящего и несклонного доверять на слово чужому мнению, неверие есть состояние, пожалуй, гораздо более естественное, чем вера. История европейской религиозной мысли последних веков свидетельствует, что, когда исчезает *принуждение* к вере – юридическое или даже только моральное – и человеческому духу предоставляется свобода, множество людей начинает склоняться к неверию и вера становится скорее достоянием небольшого меньшинства. Опыт показывает также, что люди, лишенные религиозного воспитания, лишь в редких случаях обретают веру и что, напротив, верующие часто теряют веру или навсегда, или по крайней мере надолго. Но все это было бы, конечно, невозможно, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидности чувственного опыта; здесь казалось бы, напротив, ясное указание, что вера содержит элемент «допущения» того, что не дано непосредственно, что скрыто от нас и нам недоступно. Другими словами, это свидетельствует, что предмет веры есть нечто *трансцендентное*, существование и свойства чего далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте. С этим совпадает господствующее убеждение, что Бог есть реальность порядка трансцендентного, «запредельного» и что поэтому и само его существование и его свойства или «атрибуты» суть предмет религиозной мысли – того, что называется «*догматами веры*» или «вероучением». Мне могут указать, что то, что я пытался описать как религиозный опыт, в лучшем случае дает только туманное, бесформенное сознание некоего мистического «нечто», но никак не может обосновать всего, что входит в состав *положительной религии*.

Я еще раз повторяю: я, безусловно, признаю, что эти указания содержат элемент подлинной правды. Я думаю, однако, что то, что в них верно, вполне согласимо с намеченным мною понятием веры как религиозного опыта и требует только дальнейшего развития и уяснения этого понятия. Вера есть духовное состояние совершенно своеобразное; но все своеобразное нельзя точно определить подведением его под какое-либо общее понятие; оно поддается уяснению отвлеченной мысли только через сложный ряд определений. Мы стоим поэтому перед задачей *дополнения* развитого понятия новыми, доселе еще не учтенными признаками.

Первое, что нужно здесь отметить, есть *своеобразие достоверности*, присущей вере как религиозному опыту. Это своеобразие легче всего определить сначала отрицательно. Если я доселе употреблял слова «очевидность» и «достоверность» как синонимы (в согласии с обычным словоупотреблением), то теперь я должен подчеркнуть, что *достоверность* религиозного опыта не совпадает с «*очевидностью*» (в строгом, буквальном смысле этого слова). Что Бога нельзя увидеть глазами, иметь в чувственном опыте – это ясно само собой и было уже отмечено мною в указании на *сверхчувственный* характер религиозного опыта, т. е. если оставить в стороне явление «мистического видения». В обычных терминах, относящихся к опытному знанию, нужно скорее сказать, что Бога можно только «чувствовать», «ощущать». Стараясь непредвзято описать состав религиозного опыта и не соблазняясь здесь

⁸ В буквальном смысле, буквально (*фр.*).

кажущимися противоречиями, мы должны отметить, что мы здесь с достоверностью усматриваем или имеем нечто, что по своему содержанию одновременно остается от нас скрытым. «Бога никто никогда не видел»; вера есть «удостоверение невидимого». Джемс в этом смысле метко определяет существо религиозного опыта как *«чувство присутствия невидимого»*. К существу Бога и вообще предмета религиозного опыта принадлежит, что, достоверно присутствуя, наличествуя в опыте, он тем не менее воспринимается – можно сказать: *открывается* – именно как нечто *сокровенное*. Не нужно думать, что дело идет здесь о чем-то туманном, отчетливо не выразимом, чему нельзя подыскать аналогий в составе обычного, нормального, так сказать, будничного опыта. Религиозный опыт есть лишь своеобразный подвид некой общей природы опыта (в широком смысле этого понятия). Мы знаем достоверно и непосредственно не только то, что *явственно* присутствует, т. е. содержание чего сполна и отчетливо нам открывается, но и многое, бытие чего нам дано, но так, что его содержание остается скрытым или неясным. Мы знаем достоверно, что *есть* недоступная нам глубина, например то, что содержится внутри замкнутого помещения, заслонено от нас непроницаемым слоем, что есть нечто, чего не достигает наш взор, – то, что слишком удалено от нас или по каким-либо другим причинам невидимо. Еще ближе и точнее здесь другая аналогия. Мы непосредственно и достоверно *знаем*, что *есть* чужая душа, не будучи в состоянии точно и достоверно знать, что в ней происходит. Чтобы не запутаться в словах, мы должны сказать, что опыт не исчерпывается тем, что *явственно дано*, но содержит и то, что скрыто *имеется, присутствует*, не будучи дано. Уже первый философский ум, задумавшийся над отношением между человеческим сознанием и бытием, – Парменид – выразил это соотношение в словах: *«Отсутствующее все же твердо присутствует в уме»*. Мы не могли бы иметь самого понятия «отсутствующего», мы не могли бы искать его, стараться его раскрыть, если бы с самого начала не имели его с полной достоверностью именно в *качестве* «отсутствующего» или «скрытого». Всякая наша мысль о *чем-то*, что по своему содержанию непосредственно неведомо, недоступно, неясно, предполагает, что это «что-то» в *качестве скрытого и неведомого* непосредственно и достоверно присутствует, имеется в составе опыта⁹. Не нужно думать, что мы имеем при этом только как бы голый факт бытия *чего-то вообще*, некоего «X», о содержании или качестве чего мы вообще ничего не можем знать, т. е. что практически намеченное соотношение должно вести нас к абсолютному агностицизму. Самое замечательное, что мы здесь должны просто засвидетельствовать как факт – оставляя в стороне вопрос, как это возможно, – есть то, что мы при этом с непосредственной достоверностью знаем и кое-что из *содержания* отсутствующего и скрытого. Мы *знаем*, что недоступные нам части пространства имеют те же измерения и подчинены тем же геометрическим закономерностям, как и видимые нам части пространства, что лежащее за пределами нашего чувственного опыта, непосредственно нам недоступное прошлое и будущее имеет такой же характер временного течения и временной смены, как и чувственно-пережитое нами прошлое и настоящее. И в особенности: мы не только догадываемся и предполагаем, а именно *достоверно знаем*, что скрытые от нас движения и чувства чужой души в основных чертах подобны нашим собственным; более того, кое-что из этого, в некой скрытой глубине таящегося содержания чужой душевной жизни мы одновременно неким загадочным образом прямо воспринимаем со значительной степенью достоверности, иногда с безусловной достоверностью. Аналогичный характер носит и религиозный опыт. В нем мы имеем с непосредственной достоверностью не только нечто неведомое вообще, подобное некой темной бездне, если религиозный опыт есть опыт Тайны, Неведомого, Непостижимого, то в составе этого неведомого мы все же кое-что достоверно различаем. Как мы видели выше, мы имеем здесь *по меньшей мере* опыт и некой абсолютной первоосновы или некоего

⁹ Это обстоятельство изложено в моей книге «Предмет знания». С.-Петербург, 1915, гл. III.

первоисточника нашего бытия, и некой «Святыни» – высшей абсолютной ценности нашего бытия, некой реальности порядка «божественного».

Дело сводится к тому, что религиозный опыт – подобно всякому опыту – имеет некое измерение *глубины* или *дали*. Как даже в простом зрительном опыте мы видим не только то, что стоит в непосредственной близости от нас, но более или менее точно различаем и то, что находится в туманной дали и чего еле достигает наш взор, – или как в осязательном опыте мы не только воспринимаем открытую поверхность вещей, но можем и несколько смутно ощупывать и то, что находится внутри, скрыто под оболочкой (вспомним роль, которую ощупывание, выстукивание, выслушивание играет при врачебном познании внутреннего, скрытого от взора состава и состояния человеческого тела), – примерно так же мы в религиозном опыте смутно, как бы вдали и темноте усматриваем, «ощущаем» по крайней мере основные, существенные черты его реальности. Но и эта аналогия, конечно, не вполне адекватна. В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой *интимной близости с удаленностью* – выражаясь в философских терминах, некой предельной *имманентности* (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим «я») с *трансцендентностью*. Природа религиозного опыта состоит в том, что в нем в нашу душу проникает, ее непосредственно касается, ею внутренне ощущается нечто, что одновременно сознается исходящим из какой-то недостижимой глубины или дали. Как со свойственной ему меткой краткостью говорит блаженный Августин в уже цитированном месте: «Ты воззвал ко мне издалека; и я услышал, как слышат в *сердце*». Именно в силу этого соотношения *трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности*, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего духа, в составе нашего внутреннего опыта. Такой же характер, в сущности, имеет всякий сверхчувственный опыт, например опыт эстетический и нравственный, о котором мы говорили выше. Звуки музыки, слова лирического стихотворения звучат в наших ушах, образы пластических искусств или образы природы или человеческого лица стоят перед нашими глазами; но все это пробуждает в нашем сердце что-то иное, именно говорит нам о чем-то далеком, непосредственно недоступном, смутно различаемом; нашей души достигает весть о чем-то трансцендентном, запредельном; мы ощущаем, говоря словами Достоевского, «касание мирам иным». Таково же существо нравственного опыта. Встречаемся ли мы извне с явлениями нравственного величия, красоты нравственного подвига или имеем внутренний опыт победы в нас самих нравственных сил над нашими стихийными, чувственными влечениями и побуждениями – в обоих случаях мы испытываем в составе чисто душевной, субъективно-психической человеческой реальности прикосновение и действие на нас неких высших сил; до нашей души – в самой интимной ее глубине – доходит голос как бы издалека, говорящий о некоем лучшем, высшем мире. В конце концов, совершенно несущественно, называем ли мы это «голосом совести» или испытываем как голос, возвещающий нам волю Божию, веление Божие: это только два разных названия для одного и того же. Важно только одно: мы испытываем в интимной глубине нашего сердца живое присутствие и действие некой силы или инстанции, о которой мы непосредственно *знаем*, что она есть сила порядка высшего, что нашей души достигла некая *весть издалека*, из области бытия иной, чем весь привычный, будничный мир.

Так, эстетический и нравственный опыт сходен с опытом религиозным не только в том, что это есть опыт сверхчувственный. Будучи таковым, он во всех своих формах имеет своеобразный состав, в силу которого самое интимно близкое, что мы испытываем внутри, в глубине нашего «я», есть одновременно свидетельство чего-то отдаленного, как бы улавливаемого вдалеке – чего-то иного, «запредельного»; выражаясь в философских терминах, этот опыт есть *имманентный* опыт *трансцендентной* реальности. Не нужно здесь поддаваться соблазну грубых, пространственных понятий, предполагающих резкое, отчетливое

различие между «близким» и «далеким», «внутренним» и «внешним». Отвергая все предвзятые схемы, нужно констатировать состав опыта, как он есть на самом деле, а этот состав здесь именно таков, что мы испытываем живое, интимное *прикосновение* чего-то исходящего *издалека* или что совершающееся в глубине, *внутри* нас, сознается как действие на нас *извне*. Вопреки всем ходячим, грубым теориям мы констатируем факт, что *опыт* может быть опытом о *трансцендентном*. *Такова именно существенная черта религиозного опыта.*

Но этот характер религиозного опыта имеет существенные психологические последствия. Человек есть в огромной, подавляющей мере существо *чувственное* – существо, непроизвольное внимание которого приковано к чувственно данному, видимому, осязаемому – к тому, что «бросается в глаза», что действует на нас через посредство нашего тела. Все чувственно-незримое и неоощуемое, не входящее в состав чувственного опыта, склонно ускользать от нашего внимания, легко нами теряется. Мы как бы гипнотизированы чувственно-данной, явственной, массивно и резко действующей на нас частью реальности. Это и понятно: такое устройство нашего сознания есть прямо биологическое условие нашей жизни, потому что в интересах самосохранения мы должны интенсивно реагировать на непосредственно окружающую нас, действующую на наше тело среду. Что было бы с нами, если бы, например, мы ощущали так же живо невидимые нами (хотя и достоверно нам известные) факты смерти, убийств, злодейств, как мы ощущаем их, когда они свершаются на наших глазах? Вспомним ужасы войны, которые люди спокойно переносят, когда не видят их воочию. Уже в силу одного этого религиозный, как и всякий сверхчувственный опыт, по общему правилу не достигает силы, убедительности, интенсивности чувственного опыта. Но забвение, отсутствие внимания – впечатление, только проносящееся в сознании, но в него не западающее глубоко и в нем не оседающее, психологически весьма близко к отрицанию или, по крайней мере, к сомнению. То, чего мы не замечаем сознательно, что не вызывает в нас сильной эмоциональной реакции, по большей части просто *не существует* для нас. Рассеянный человек или человек, внимание которого напряженно сосредоточено на чем-то ином, не видит, не слышит, не замечает, склонен отрицать и то, что дано ему в чувственном опыте, что видят его глаза и слышат его уши. Тем более склонен ускользать от внимания сверхчувственный опыт. Поэтому немзыкальных людей неизмеримо больше, чем глухих; не воспринимающих красоту зрительных образов в живописи, скульптуре, архитектуре – больше, чем слепых; не ощущающих поэзию – больше, чем не понимающих смысла слов, из которых она состоит.

К этому присоединяется еще и то, что на практике мерилom реальности для нас в значительной мере является живое *действие* ее на нас, ее значение для нашей жизни, а это значит: прежде всего ее действие на наше тело. Как ни мудри и ни философствуй, самое важное для нас, земных, плотских существ, это – *есть* ли у нас пища или нет, тепло ли нам или холодно, светит ли солнце или льет дождь, видим ли мы вблизи нас и осязаем ли любимое существо, или оно отсутствует. Реально для нас то, что как бы осязательно дает нам радость или скорбь. Поэтому естественно верить в реальное различие между земным богатством и земной бедностью, и трудно поверить в реальность «сокровища на небесах». Легко ощутить реальное различие между земным присутствием любимого существа и утратой его близости, когда он умер, и трудно поверить, что оно подлинно есть, когда смерть лишила нас его чувственной близости. Чувственный опыт есть опыт, убедительность которого как бы *практически* удостоверена и именно поэтому не может быть отрицаема. Сверхчувственный опыт – даже когда его имеешь, – легко сознается как что-то только «теоретическое» – что-то призрачное, бледное, туманное, бесплотное, как какая-то бессильная тень, безразличная для нашей практической жизни. Можно сказать: он обладает для господствующего расположения нашего духа меньшей *степенью* реальности, чем опыт чувственный; он остается для нас чем-то вроде сна или мечтаний, от чего мы «пробуждаемся» для «подлинной», трез-

вой, грубо-очевидной, горькой земной реальности. Если в иные минуты мы погружаемся в этот «иной мир» и чувствуем его реальность, то это состояние легко сменяется иным, более прочным и длительным, при котором он для нас не существует. Как трудно утешить мать, потерявшую ребенка, верой в его жизнь «в ином мире»!

Это можно выразить еще иначе. И люди, которым доступен сверхчувственный опыт, *весьма часто не улавливают характера трансцендентности*, ему присущего. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно остро ощущать добро и зло, быть способным на нравственный подвиг, не сознавая отчетливо, что в составе нравственного переживания мы имеем опыт подчинения нашей субъективной воли силам объективного, сверхчеловеческого и тем самым трансцендентного порядка. И само наше указание, что эстетический и нравственный опыт уже содержит элемент опыта религиозного, для многих останется неубедительным, несмотря на его очевидность по существу. Поэтому религиозный опыт, самое существо которого состоит, как указано, в том, что он есть опыт о *трансцендентном*, опыт соприкосновения с *подлинной реальностью*, выходящей за пределы нашего «я» и в своей полноте нам недоступной, легче всего может быть отрицаем. Присутствие в нас и действие на нас чего-то не только незримого, чувственно-неощутимого, но, сверх того, и *трансцендентного*, т. е. обличающего себя как некая высшая, безусловная, сверхчеловеческая реальность, – будучи, *по существу*, как всякий опыт, абсолютно достоверным, – легче всего ускользает от сознания, не воспринимается сознательно – употребляя обычный психологический термин, не «апперципируется». *Достоверное по существу* оказывается здесь *психологически, субъективно недостоверным* и даже просто не данным. Но то же самое может происходить даже с человеком «верующим», т. е. имеющим сознательно религиозный опыт. Отдаваясь впечатлениям чувственного мира, как бы плененный им, он склонен забывать свой религиозный опыт и в нем сомневаться, считать его «иллюзией», чем-то призрачным, что только «пригрезилось» ему, «Бог» не есть реальность, подобная каменной стене, о которую, не заметив ее, мы расшибаем себе голову, не есть реальность, вроде камня на дороге, о который мы можем споткнуться, реальность, в которой *поэтому* нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа; мимо него можно легко и с обычной точки зрения безнаказанно пройти, не заметив Его. И то, что мы называем «голосом Божиим», не есть резкий, оглушающий крик, которого нельзя не услышать; пророк воспринял его в «тонком дуновении» ветра; он слышим только как шепот в тиши, или, точнее, беззвучно, в составе самой тишины. Поэтому совершенно невозможно расслышать его среди шума мирской суеты и болтовни, и нет ничего легче, как не внимать ему, не откликаться на него, отрицать Его наличие.

К этому присоединяется, наконец, еще то, что своеобразие сверхчувственного опыта как опыта о *трансцендентном* противоречит обычным, принятым нашим понятиям. Я уже говорил об этом выше: привычный ход мысли, склонность к ходячим, неотчетливым понятиям, к аналогиям из области наглядных пространственных представлений создает естественную, почти неодолимую склонность думать, что «близкое» не может быть одновременно «далеким», что то, что мы испытываем «внутри нас», не может содержать достоверного указания на реальность «вне нас», словом, что сверхчувственный опыт, будучи опытом «внутренним», тем самым есть не что иное, как *только* субъективное переживание. И так как по общему правилу душевное переживание действительно исчерпывается этой своей субъективной, только «психической» природой и, кроме того, так как в этой области мы иногда подвержены иллюзиям, принимая «субъективное» за «объективное» («звон в ушах» – за звон, донесшийся извне), то легко заранее объявить все внутреннее «*только* субъективным». В силу этого мы склонны не подмечать то, что с полной достоверностью дано в самом составе религиозного и вообще сверхчувственного опыта – что в нем имманентность содержания не противоречит его трансцендентности, а с ней совмещается или что сама трансцен-

дентность дана здесь совершенно непосредственно, имеет *опытную достоверность*. Если к этому же еще принять во внимание, что обычное понимание религиозной жизни, как мы видели, впадает в однородное *противоположное* заблуждение, истолковывая трансцендентный смысл опыта как некое «допущение», «принятие на веру», некую догадку о реальности, удаленной от нас и нам непосредственно недоступной, то станет особенно ясно, как легко отрицать наличие и правомерность момента трансцендентности, содержащегося в религиозном опыте. Повторяю: *достоверность* здесь не совпадает с *очевидностью* – с тем, отрицание чего вообще невозможно или немыслимо. Напротив, здесь нужны особые психологические условия, чтобы непредвзято и адекватно уловить по существу достоверный состав опыта.

Эти особые психологические условия состоят здесь прежде всего в напряженности *интереса* к реальности, открывающейся в опыте, *внимания* к ней. А так как *непроизвольное* внимание, как мы видели, естественно направлено в другую сторону – в сторону чувственного опыта, то здесь необходимо особое усилие *умышленного внимания* – усилие воли в управлении вниманием.

Именно в *этом отношении* обычное понимание существа веры, из критики которого я доселе исходил, оказывается *правильным*. Вера не дается – или по крайней мере не всегда дается – «даром», как дается даром, навязывается само собой содержание «бросающегося в глаза» чувственного опыта; вера требует от человека некоего усилия воли, определяемого *нравственным решением* искать то, что имеет высшую ценность. Обычное понимание ошибается только в том, что эту волю к вере она принимает за волю «допустить», «признать» то, что само по себе недостоверно, неубедительно. В действительности же воля к вере есть не что иное, как воля к вниманию, воля *увидать*, заметить, воспринять то, что само по себе – будучи раз воспринято – есть достоверная истина. Воля к вере есть не более – но и не менее – как воля *направить взор* на предмет религиозного опыта и при этом *напрячь духовный взор*, чтобы подлинно рассмотреть, увидеть то, что есть; это есть воля к тому, чтобы подлинно иметь, употребляя евангельское выражение, «очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать». Это есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому «голосу Божию», как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся к нам издали тихой, сладостной мелодии, – воля пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где, по гениальному выражению Мейстера Эккарта, тлеет «искорка», и в этой искорке увидеть луч, исходящий от самого солнца духовного бытия. И это есть воля *упорствовать в признании истины*, которая так легко ускользает от нашего внимания. Мы не обречены бродить во тьме, строить догадки о том, что нам недоступно, «слепо» в него верить. Истина дана нам с ясностью, не допускающей сомнения; нужно только иметь готовность обратить взор на нее, идти к ней навстречу или сосредоточиться в тишине, чтобы расслышать зов, идущий издали, и откликнуться на него. Совсем не трудно *увидать истину*; раз мы на нее внимательно и напряженно направлены, она действительно «бросается в глаза», «дается даром». Не случайно религиозное сознание воспринимает здесь истину как «благодать», т. е. не как достояние, которое мы сами захватывали бы, добывали бы нашей собственной активностью, а как «дар», обретаемый по воле самого дающего. То, что здесь трудно, что требует нравственного усилия, напряжения нравственной воли, есть только наша готовность получить этот дар, пойти навстречу дающему. И в *этом смысле* к вере действительно применимо то, что Евангелие говорит о Царстве Божием – именно что оно «силою берется, и употребляющие усилие восхищаются им». В этом – и в одном этом – состоит «заслуга веры», о которой говорит обычное понимание веры; это есть, собственно, заслуга нравственной воли, направленной на созерцание, а потому и усмотрение открывающейся здесь истины, и тем самым заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само собой дается религиозным опытом,

раз только мы согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него. Повторяю еще раз сказанное выше: вера, будучи опытом, есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины.

Но нравственная воля предполагает свободу; свобода в этом смысле составляет само существо нашего духа; несказанная, ни с чем не сравнимая реальность, которую мы называем нашей душой, нашим «я», и есть в своей основе некая внутренняя склонность, некая способность «самому» определять направление своей жизни, как бы самому творить или формировать свою жизнь. Необходимость воли к вере в разъясненном выше смысле означает поэтому, что вера есть по самому своему существу акт свободы и немыслима вне его. Но свобода исключает принуждение – не только грубое внешнее принуждение в смысле физического насилия, но и психическое или моральное принуждение в форме давления на нашу душу каких-либо внешних сил; вынужденная, насильно навязанная вера поэтому *вообще не есть вера*, а есть только – сознательная или в лучшем случае бессознательная – симуляция веры. В общей форме это ясно теперь всякому, хотя и поразительно, что человечество – и притом христианское человечество! – могло в продолжение многих веков не понимать и не признавать этого самоочевидного соотношения. Но эта истина интересует нас здесь не в элементарной своей форме, а в более тонком и трудном условном ее значении. Внутренне противоречивое принуждение к вере существует и в случае *самопринуждения к вере*. Нет подлинной свободы – а потому нет и подлинной веры, – если вера есть, как это обычно понимается, итог усилия, которым человек сам себя как бы противоестественно *вынуждает* «верить», т. е. вопреки естественной воле и истине, без всякого основания допускать то, что на самом деле недостоверно. Если при этом свободна та инстанция нашего «я», которая «уговаривает» верить, призывает к вере и морально вынуждает ее, то *не свободно*, а, напротив, *стеснено* само *верующее «я»*; но в таком случае нет подлинной веры, ибо это есть некая искусственная ломка того самопроизвольного, спонтанного сознания, которое одно только может быть носителем веры. Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству.

Но есть здесь и обратная сторона дела. Подлинной свободы в смысле спонтанного, радостного влечения навстречу истине в каком-то смысле не было бы и в том случае, если бы истины *веры навязывались* нам с принудительностью, присущей чувственной очевидности или очевидности математических истин, если бы Бог, как я говорил выше, «стоял» перед нами с незыблемостью, несокрушимостью, беспощадно-неумолимой очевидностью какой-нибудь каменной стены, о которую можно разбить себе голову. Тогда религиозная реальность была бы грубым фактом, как бы насильно нам навязанным; мы испытывали бы то чувство бессилия и унижения, которое мы испытываем перед *fait accompli*, перед неумолимой реальностью сил природы, которая вынуждает нас признавать себя хотя бы ценою гибели нашей жизни или лучших упований.

Таким образом, истинная, более глубокая свобода требует, с одной стороны, чтобы религиозная реальность *сама собой* открывалась произвольному, свободному, ищущему ее существу нашего сознания, как открывается всякая истина, т. е. чтобы для ее признания не нужна была никакая насильственная ломка, никакое форсирование сознания; а с другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась нам принудительно, все равно, хотим ли мы ее видеть или нет, а открывалась бы лишь при условии, что мы *сами* свободно идем ей навстречу, *сами* готовы открыться для ее восприятия. Вот почему, говоря терминами богословия, «свобода» и «благодать» – в нашей связи свободная воля к вере и благодать веры, дар религиозной истины – не только не противоречат одна другой, но необходимо взаимно

требуют друг друга. По гениальному выражению Оригена, свобода и благодать суть «два крыла», на которых совместно душа возносится к Богу. Другими словами: Бог открывается легко и свободно, произвольно дает себя – но лишь тому, кто свободно, по собственному внутреннему побуждению, сам открывается ему, идет Ему навстречу. Бог не есть ни «грубый факт», ни искусственная «гипотеза», противоречащая нашему свободному стремлению к истине. Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь.

4. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ВЕРА В ЛИЧНОГО БОГА

Этим возражения со стороны обычного понимания веры еще отнюдь не исчерпаны. Мне скажут: даже если все это так, все же внутренний религиозный опыт, как я пытался его описать, в лучшем случае дает нам почувствовать, воспринять только некоторую неопределенную, безличную сферу бытия – что-то, что можно назвать «божественным», «святыней», «иным», «высшим миром», – но не дает отчетливого и прочного знания о существовании той совершенно определенной реальности, которую мы называем Богом в смысле личного Бога. А между тем основное, радикальное различие между верой и неверием сводится к тому, верим ли мы недвусмысленно и с полной определенностью в существование личного Бога или нет. Без веры в Бога, как личное существо, нет молитвы, нет религиозной жизни, нет радостного чувства обеспеченности нашей жизни под охраной любящего, всеблагого и всемогущего «Отца небесного». Но так как этого личного Бога нельзя «увидать», «встретить», как мы видим и встречаем наших близких, то тем самым, казалось бы, очевидно, что вера есть не опыт, а «допущение» чего-то нам недоступного.

Выше я пытался показать, что подлинное существо веры, как бы ее сердцевину, а потому и ее отличие от неверия я усматриваю в чем-то совсем ином. Здесь я мог бы ограничиться простым, так сказать, формальным отводом этого возражения. Можно было бы сказать, что понятие веры как *опыта* ни в какой мере не предрешает *содержания* того, что усматривается в опыте. Конечно, Бога нельзя «увидать» так, как мы видим человека. Но вообще говоря, опыт *встречи с личностью*, опыт *общения* есть не в меньшей мере опыт, чем восприятия безличных вещей и качеств или чем опыт восприятия сверхличных начал, например «красоты», «добра», «истины». Но вопрос слишком важен, чтобы не обсудить его подробнее по существу.

Я начинаю с того, с чем я решительно не могу в нем согласиться. Я откровенно признаюсь (личное признание здесь неотъемлемо сопринадлежит к объективному рассмотрению существа дела); если под верой разуместь некое положительное бесстрастно-объективное утверждение, как бы трезвое, холодное констатирование сухого факта, что где-то «на небесах» «находится», «пребывает» существо, обладающее вполне определенными чертами отдельной, конкретной личности, – что Бог «существует» в такой же форме, на тот же лад, как существо, например, в каком-нибудь отдаленном от меня городе мой знакомый, то я должен причислить себя к неверующим. Но я думаю, что такое утверждение не только не составляет существа веры, но даже прямо ему противоречит. Начну с наиболее бесспорного. Бог во всяком случае не существует в определенном месте пространства и времени по той простой причине, что Он существует *везде и всегда* – и притом не в том смысле, что Он «занимает» все пространство и время, а в том, что, будучи внепространственным и сверхвременным, он объемлет все пространство и время и возвышается над ними. Между тем, когда я говорю о существовании какой-нибудь личности в обычном смысле этого слова, это означает, что я признаю ее существование (наподобие всякого предмета вообще) *в составе мира*, т. е. как *часть* мира и в каком-либо определенном месте мирового пространства и времени; «быть» здесь и значит не что иное, как входить в состав мировой действительности. Но эту мысль надо обобщить. Бог есть вообще *совершенно иное*, чем все остальное, что мы знаем, – чем всякое творение; его нельзя подвести под определенный *род* реальности, потому что он объемлет их все, есть первоисточник их всех. Уже по этому одному непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его «личностью», не может быть «подведено» под *понятие* личности. В этом смысле для меня имеет полную силу убийственно ироническая формула Гёте: «Der Professor ist eine Person. Gott ist keine». Я стою перед чем-то безмерным, неисчерпаемым, несказан-

ным, превосходящим всякую мысль. Как только я пытаюсь охватить Бога мыслью, выразить его существо в каком-либо понятии, Он уже ускользает от меня, и вместо истинного Бога я имею только некий призрак, какую-то Его фальсификацию. Поэтому *подлинное существо* веры не может быть адекватно выражено в суждении – в мысли: «существует личный Бог»: оба слова или понятия, которые мы при этом употребляем, – слово «существовать», и слово «личный» – сужают, обедняют, как бы выхолащивают и в этом смысле фальсифицируют ту несказанную безмерную полноту, ту бесконечную глубину и абсолютную первичность, которую я сознаю основным, единственно определяющим признаком реальности Бога; оба слова в своей рассудочной трезвости и прозаичности неадекватны тому несказанному трепету, тому чувству благоговения, которое составляет само существо веры. Чтобы более адекватно выразить то не интеллектуальное, а сердечное знание, которое есть существо веры, нужно подыскать какие-то другие, необычные слова, имеющие более первичный, более глубокий смысл, чем слова, обозначающие все знакомые, привычные вещи и существа мира; я бы сказал: нужно найти слова, которые суть скорее «восклицания», чем мысли, выражают скорее чувства, чем понятия. Нужно говорить, например, скорее о *реальности* Бога, чем об его «существовании», ибо слово «существование» означает, что наша мысль трезво констатирует, как бы протоколирует некий объективный состав, как бы «наталкивается» на грубый факт, наличие которого она должна отметить, тогда как под «реальностью» мы можем разуметь простое непосредственное «наличие», *живое присутствие* чего-либо в нашем опыте – нечто, что составляет очевидный и неотъемлемый элемент нашей реальной жизни, – словом, нечто более первичное, конкретное, живое, чем констатирование внешней объективной действительности. И вместо того чтобы высказывать точное, как бы «научное» *суждение*, что «Бог есть личность», нужно просто свидетельствовать, что мы находимся в личном общении с Ним, находим в Нем отклик на то, что составляет самое одинокое в мире – существо нашей личности, ощущаем в Нем первоисточник *нашего* бытия, как *личности*, т. е. ощущаем Его как нечто близкое и родственное самой интимной глубине *нашей* личности, – как нечто, что подобно любящему и любимому существу, и притом в полноте, недоступной в земном общении между людьми, дает последнее безусловное удовлетворение всем нуждам и запросам нашей личности. Об этом подробнее тотчас же ниже.

Но и независимо от этого общего, так сказать, формального соображения о несоизмеримости и несказанности и бытия, и существа Бога, можно утверждать и нечто большее. Если вера есть отношение человеческой души к личному Богу, то Бог здесь с самого начала должен мыслиться как нечто большее и иное, чем некая как бы замкнутая в себе, особая и в этом смысле обособленная инстанция бытия. В Евангелии вера в Бога неразрывно связана с верой в то, что называется «Царством Божиим», и притом так, что только обе веры вместе, образуя некое слитное единство, составляют существо истинной веры. Христос принес весть о Боге как любящем Отце; но одновременно и как бы нераздельно с этим Он принес и «благую весть» о Царстве Божием. Его Евангелие – что, как известно, и значит «благая весть» – обозначается как «Евангелие *царства*». Бог с самого начала мыслится здесь как Царь некоего царства, как средоточие и источник некоего священного и блаженного бытия, *выходящего за пределы бытия* самого Бога. Если мы должны любить Бога всем нашим сердцем, всеми нашими силами и помышлениями, то мы должны «*прежде всего*» «искать Царства Божия», чувствовать, сознавать это царство, верить в него. Царство Божие, как его возвещает Христос, не только не есть то, что под ним разумели иудеи – осуществляемое промыслом Божиим чисто земное событие политического возрождения и торжества израильского народа; в своей основе и в первую очередь оно вообще не есть событие, долженствующее наступить во времени – даже если под ним разуметь совершенное преображение и обожение мира. Такое обожение может и должно наступить именно потому, что в каких-то незримых глубинах бытия Царство Божие уже *вечно есть*, «уготовано от века», так что его можно

только обрета́ть, «наследова́ть». Царство Божие есть в этом смысле вечное достояние и вечная родина человеческой души, оно есть не что иное, как бытие, насквозь пронизанное и просветленное божественными силами, – бытие, в котором Бог есть «все во всем», царство истины, добра, красоты, святости. «Царство Божие» в этом смысле настолько неразрывно связано с Богом, что одно неотделимо от другого. Царство Божие есть как бы сфера бытия, озаренная и пронизанная светом Божиим, – некий ореол света, исходящий от Бога, его окружающий и в этом смысле к нему сопринадлежащий. Никакая вера в Бога не поможет человеку, если он с самого начала не мыслит Бога средоточием и источником «Царства Божия» – если он не ищет этого царства, не сознает себя прикосновенным к нему, не ведает, что владеет этим «сокровищем на небесах», имеет эту родину. Как не всякий, говорящий «Господи, Господи!», войдет в царство небесное, а только исполняющий волю Божию, так и не всякий человек, думающий и убежденный, что где-то «существует Бог», есть «верующий», а только тот, души которого коснулся луч правды Божией, т. е. кто имеет живое ощущение царства Святыни, небесной родины. И притом Царство Божие, о котором говорится, что оно «внутри нас», надо принять, «как дитя» – очевидно, не рассуждая, не обосновывая его отвлеченно, а непосредственно испытывая его и наслаждаясь им.

В том, что идея Царства Божия в указанном смысле есть средоточие и основа всего откровения Христова, что даже вера в существование личного Бога – Бога как любящего Отца – имеет живой смысл и существенное значение только как обоснование реальности «Царства Божия» или, в другом оттенке той же связи, – только как источник божественной силы любви к людям, просветляющей и преображающей наше земное бытие, я вижу ясное свидетельство, что, по Христову откровению, подлинное существо веры состоит не в утверждении, как таковом, «существования личного Бога», а в живом ощущении Бога как средоточия и первоисточника некой выходящей за его пределы, несказанной сферы божественного, просветленного высшими силами бытия.

Иное выражение того же самого дано в понятии «благодати» как дара Святого Духа, как божественной силы и инстанции, проникающей в сердце человека, владеющей им, как инстанции, через которую мы знаем, что Бог пребывает в нас, и мы – в Нем. Наконец, еще иное выражение того же самого соотношения содержится в словах апостола, что так как «Бог есть любовь», то не имеющий любви к ближнему совсем не знает Бога, не верит в Него. Во всех этих оборотах мысли символически раскрывается одно основоположное отношение: Бог не есть некая замкнутая инстанция бытия, Он есть некое солнце, самое существо которого состоит в том, что оно излучает из себя свет и тепло, и потому с самого начала может мыслиться только как центр некой окружающей его, выходящей за его пределы, но все же сопринадлежащей к нему светлой и животворной сферы бытия. Конечно, в плане богословской мысли, т. е. в плане логического отношения между основанием и следствием, эта сфера «небесного бытия» производна от бытия самого Бога, и вера в нее – от веры в Бога. Но надо иметь духовную независимость и прозорливость признать, что в живом религиозном опыте, в самом духовном акте веры имеет силу в каком-то смысле обратное соотношение. Подобно тому как различие между днем и ночью практически в нашем живом ощущении окружающего нас мира состоит совсем не в том, что днем мы видим солнце на небе, а ночью его не видим (мы, в сущности, даже не можем как следует, отчетливо *видеть* солнце, по крайней мере во всем блеске его света), а просто в различии между светом и тьмой, между пребыванием в среде, в которой все очертания предметов ясно видимы, и пребыванием в некой темной бездне, в которой мы беспомощно бродим, как слепые, – так и основное, решающее различие между верующим и неверующим состоит не в том, «признает» ли человек существование Бога или нет, а в том, имеет ли его душа прикосновение к сокровищу «Царства Божия», к дарам святого Духа, проникает ли в его душу свет, озарена и согрета ли она этим светом божественной любви. Ощущение света и тепла, пребывание в животворящих

лучах солнца *практически, жизненно* важнее, существеннее видения самого солнца. Ибо в порядке жизненно-психологическом только по теплу и свету мы узнаем о существовании самого солнца, только через них мы имеем живую полноту отношения к самому солнцу, а никак не наоборот. Более того, только купаясь в лучах солнца, только видя свет, разлитый по всему миру и его озаряющий, чувствуя тепло, согревающее весь мир, мы подлинно познаем само существо солнца как всеобъемлющего и всепроникающего источника света и тепла, напротив, всецело сосредоточивая взор на самом солнце, стараясь прямо глядеть на него, видеть его одно, мы скорее легко можем ослепнуть и, во всяком случае, легко можем утратить сознание всей безмерной его силы и полноты, его подлинного существа и его значения для нас. Или другой пример: подобно тому как существо отношения ребенка к матери и отцу, живое ощущение их реальности и их значения для него состоит совсем не в ясном, трезвом, интеллектуально выразимом убеждении в их существовании как «личностей», а просто в несказанном ощущении их реальности как некоего источника тепла, ласки, обеспеченности, уюта – так и вера в своем первичном существе есть не *мысль*, не *убеждение* в существовании трансцендентного личного Бога, как такового, а некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка, и это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости, и только *сквозь эту стихию* и в неразрывной связи с нею мы прозреваем, чувствуем ее глубочайший первоисточник – живого Бога. Где это не так, где наше сознание как бы противоестественно сосредоточено на *одном только* Боге, т. е. ощущает Его изолированно от излучаемой Им сферы света и тепла, как некую замкнутую в себе, отделенную от всего иного инстанцию бытия, – там легко наступает какая-то искусственная замкнутость и суженность сознания. Нечто подобное встречается иногда в обычном типе того, что называется «благочестием» или «набожностью». С этим часто связано суровое, морализирующее порицание и осуждение «неверующих» и – что еще хуже – равнодушие к судьбе ближних и мира, безлюбивость, этот строй сознания имеет иногда даже налет некоего скорбного уныния, пониженности и заглушенности темы духовной жизни, – не только скудости сердечного отклика, но и ограниченности умственного горизонта. Все это прямо противоположно тому настроению свободной радости, блаженства, тому дару всеобъемлющей и всепрощающей любви, которое несет истинное откровение Христа – откровение «Царства Божия». Все это противоречит открытым Христом условиям – как обыкновенно говорится, «заповедям» – *блаженства, противоречит* его наставлению «радуйтесь и веселитесь!», «будьте, как дети!». Этот обычный тип благочестия, определенный сосредоточенностью сознания на отрешенном, трансцендентном бытии Бога, содержит в конечном счете искажение истинной идеи Бога. Он совершенно чужд Христу; именно его Христос отвергает, как «праведность книжников и фарисеев».

В этом смысле мы вправе без самомнения сказать, что понятие веры как живого касания всеобъемлющей и всепронизывающей полноты благодатного бытия – понятие веры, выходящее за пределы признания трансцендентного, обособленного бытия Бога как личности, или понятие веры в Бога *не только* как в личное существо, но *одновременно* и как в божественную родину души, в благодатную стихию, в которую погружена наша душа и которой она питается, – что это понятие веры есть более адекватное сознание мыслью того, что образует само существо христианской веры и более или менее всегда преподносилось и преподносится христианской душе. Это сознание Бога как средоточия и первоисточника некой всеобъемлющей и всепроникающей стихии, священного, благодатного бытия равнозначно признанию Бога чем-то *иным и большим*, чем отрешенной, замкнутой в себе, вне и выше мира пребывающей *личности*. Поскольку несказанный смысл религиозной веры можно вообще выразить в отвлеченных философских понятиях, следует признать, что суще-

ство христианской веры – или, что то же – истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный *теизм*, а конкретный *панентеизм*.

Я перехожу теперь к обратной стороне дела. Как бы то ни было – даже сполна учитывая внесенную мною поправку к обычному, общепринятому представлению о Боге, – остается, конечно, все же совершенно бесспорным, что в состав религиозной веры входит внутреннее *личное* общение с Богом или – что то же – общение с существом, воспринимаемым как личность или наподобие личности. Я должен теперь ответить на вопрос: как совместимо такое содержание веры с существом веры как непосредственного религиозного опыта?

Ответ на этот вопрос всецело зависит от уяснения другого вопроса: как, собственно, мы познаем ту религиозную реальность, которую мы имеем в виду, говоря о личном Боге? Дело в том, что недоумение проистекает здесь из допущения, что существование личности – по крайней мере, если эта личность нам невидима, удалена от нас – не может быть дана в опыте, и что поэтому признание ее существования может иметь только форму *мысленного утверждения* некоего трансцендентного предмета. Выше я уже указывал на то, как неадекватно существу религиозной веры ее общепринятое выражение в суждении: «Бог (где-то) существует». Теперь я должен уяснить то же самое подробнее и с другой стороны.

Поскольку под опытом разумею простое, как бы бесстрастное констатирование объективного факта – чего-то встречающегося в поле нашего зрения, существование Бога, а тем более личного Бога, не может быть предметом опыта. Но опыт есть понятие широкое, допускающее различные виды, и мы не должны исходить из какого-нибудь предвзятого его понятия. Религиозный опыт есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как *опыт общения*. Он имеет глубокую аналогию с опытом общения между людьми. Как происходит общение между людьми? Легко можно вообразить, что дело происходит здесь так: «встречая» человека, т. е. констатируя его присутствие, его реальное существование вблизи нас перед нашим взором, мы можем потом «войти в общение» с ним, например обменяться с ним словами или даже только взглядами. Но это обычное представление совершенно ложно. Мы не можем вообще «объективно констатировать» присутствие того, что есть для нас живой человек, личность, на тот же лад, как мы констатируем, например, видим присутствие неодушевленного предмета – уже по той простой причине, что нельзя «увидать» чужую «душу», чужое «сознание». Выше я упоминал об общении как одном из видов *сверхчувственного* опыта. Но как возможен именно этот вид сверхчувственного опыта и в чем он заключается? «Чужая душа» не «дана» нашему духовному взору на манер какого-нибудь мертвого, пассивного предмета, который просто «стоял бы» перед нами и который мы могли бы осмотреть, увидеть, констатировать. Чужая душа открывается нам только так, что сама «говорит» нам – если не словами, то взорами. Опыт есть здесь «встреча» – двух пар глаз, взаимно устремленных друг на друга, и – через посредство глаз – встреча двух душ. Это значит: общению *не предшествует* какое-либо «констатирование», объективное усмотрение, напротив, *само общение* – и только оно одно – и *есть* опытное познание. Или, другими словами: общению не предшествует суждение, мысль: «он (другой человек) существует»; оно сразу, совершенно непосредственно осуществляется в форме нашего взаимного соприкосновения, двусторонней встречи с реальностью, которую язык обозначает местоимением второго лица «*ты*». Лишь позднее и производным образом это «*ты*» превращается в «он»; только вспоминая о встрече, отдавая себе умственный отчет в ней, мы можем высказать суждение: «Он существует». Не нужно здесь поддаваться влиянию ходячих понятий, по которым мы можем видеть и встречать человека задолго до того, как мы «познакомились» с ним, были ему «представлены», вступили в «отношение» к нему; общение может иметь различные стадии, и обычно оно внезапно, толчками, меняет свой характер, углубляется, становится более близким и интимным; но в принципе *всякая* встреча с человеком, с того момента

как он «кинул на нас», хотя бы мельком, взор, и мы – на него, уже есть общение, и вне этого общения нет вообще опытного восприятия человека.

И вот религиозный опыт, в качестве познания личного Бога, есть такая живая встреча с Богом, непосредственное общение с Ним. Бог не есть некий массивный предмет, который мы могли бы «констатировать». Мы узнаем о бытии Бога, потому что в глубине нашей души «слышим его голос», испытываем то несказанное, что мы называем общением с Богом. При этом общении с Богом дело обстоит так, что вся активность – или, по крайней мере, вся инициатива активности – исходит от Него самого; не Он есть объект нашего познания, а мы сами – объект Его действия на нас. Конечно, и мы активно обращаемся к Нему, мы молимся Ему, мы выражаем Ему искание и томление нашей души или нашу благодарную радость; но все это уже предполагает наше знание Его бытия, Его присутствия; а *это* знание есть не итог нашего любопытства, наших познавательных усилий, а некий дар с Его стороны испытывается, как исходящее от Него самого, Его «явление», Его самооткровение нашей душе, Его призыв к нам. Мы видим, насколько ложно обычное, ходячее описание существа веры. Согласно ему, дело должно происходить примерно так: мы сначала как-то «узнаем о существовании Бога» – очевидно, с чужих слов, потому что сами мы не в состоянии непосредственно в этом удостовериться (но тогда, очевидно, встает вопрос: откуда знает об этом другой и как можем мы быть уверены, что он *действительно* это знает?); узнав это, мы получаем возможность обращения к Богу и общения с Ним – в благоговении перед Ним, в молитве Ему. Но это есть совершенное искажение подлинного состава веры. Все равно, сказал ли нам кто-нибудь раньше о существовании Бога или нет (по общему правилу, конечно, бывает первое – мы слышим о Боге с чужих слов, еще не зная Его сами), то, что мы вправе назвать *верой*, впервые *начинается* именно в момент нашего личного общения с Богом и *состоит* в этом общении; мы испытываем реальность Бога в момент, когда Он касается нашей души и когда в ответ на это касание в нашей душе загорается обращенное к Нему чувство. Именно в этом смысле вера в личного Бога есть само существо религиозного опыта. И, напротив, ученейший богослов, во всех тонкостях знающий все, что когда-либо было сказано о Боге, остается неверующим, поскольку его души не коснулся сам Бог, и он не ощутил живого общения с Ним.

Теперь мы еще яснее в новом свете видим, насколько неадекватно существу веры ее выражение в суждении «Бог существует». Это суждение совершенно неуместно и не может даже прийти в голову в процессе самого живого общения с Богом, т. е. в состоянии подлинной веры. Встречаясь с любимым человеком, мы не формулируем суждение: «*Он существует*»; в крайнем случае – именно, если мы до встречи опасались, не умер ли он, – мы восклицаем: «Ты жив!» Говорить в присутствии человека о нем же, что он существует, значит выразить ему величайшую степень неуважения; только об отсутствующем можно вообще говорить в третьем лице. В отношении же Бога было справедливо замечено, что формула «Бог существует» есть, строго говоря, свидетельство *неверия*; ибо если бы мы действительно сознавали реальность Бога в Его вездесущии, т. е. Его присутствие здесь, сейчас, в непосредственном соседстве с нами, если бы мы действительно ощущали Его взор, вечно на нас обращенный, Его голос, нам говорящий, как могли бы мы дерзнуть говорить о Нем как об отсутствующем? Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом*, а не рассуждать о Боге; можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым в восклицании: «*Ты еси!*», но не «утверждать» существование Бога. И единственно истинный религиозный язык есть язык *молитвы*, обращенной к самому Богу. Бог живой веры есть всегда *мой Бог*, «Бог-со-мной» – существо, выразимое только в звательном падеже, а не в именительном – «*Ты, Боже*», а не «Он», не существо, бытие которого мы «признаем», «утверждаем». Но это значит, что исповедание реальности личного Бога не есть мысль о существовании некоего трансцендентного предмета, не есть утвержде-

ние некоего «объективного» бытия, сущего в себе, независимо от нас, а есть именно исповедание нашей живой встречи и связи с Ним, нашей обращенности к Нему и Его вечной обращенности к нам.

Проникая в это отношение еще глубже, мы с другой стороны приходим к сознанию, которое я пытался уже разъяснить выше. Бог, будучи существом вечным, всеобъемлющим и вездесущим, от связи с которым я сам неотделим, есть нечто иное и большее, чем то, что мы обычно разумеем под личностью. Он не только есть такая несравненная, единственная личность, которая всегда и всюду находится с нами, в непосредственной близости от нас; Он не только есть, говоря словами немецкого поэта Рильке, «мой вечный сосед». Он есть такое «ты», которое не только находится рядом со мной или передо мной и взор которого вечно обращен на меня; Он еще есть такое «ты», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего «я»; и хотя я, с одной стороны, сознаю двойственность и противостояние между мною самим и этим вечным «ты», я в то же время сознаю мое единство, мою слитность с Ним. Эта слитность так интимна, что я не знаю, не вижу отчетливо, где кончается последняя глубина меня самого и где начинается то, что я называю Богом: ибо встреча есть здесь вместе с тем нераздельная связь. Я, правда, могу терять Бога – и как часто это бывает! – и потом снова находить Его; но я имею тогда сознание, что эта потеря была странным недоразумением, в котором повинна только моя собственная небрежность. Как говорит тот же блаженный Августин: «Ты всегда был со мною – только я сам не всегда был у себя»; или – еще короче: «Viderim me – viderim Те» («если бы я видел себя – я видел бы Тебя»).

Это абсолютно единственное отношение, по которому Бог, будучи вне нас, вместе с тем есть и в нас, и, будучи для нас другой личностью, с которой мы встречаемся, – будучи для нас «ты», – одновременно есть основа и корень самого бытия и существа моего «я» – это отношение и есть существо бытия и существа моего – это отношение и есть существо веры как религиозного опыта. Так как мой религиозный опыт есть опыт личного общения, то Бог необходимо есть для меня личность или нечто сходное с личностью, нечто или, вернее, некто, кому я даю имена Отца, Возлюбленного, Друга. Но я одновременно сознаю, что все эти имена не сполна и не точно выражают Его невыразимое существо. Христос, открывая нам, что Бог есть наш «Отец небесный», имел при этом, очевидно, в виду то древнее, утраченное уже нами теперь и рожденное из родового быта понятие отца, по которому отец есть не только любящее, питающее, охраняющее нас существо, но и воплощение нераздельного, коллективного, кровного единства рода или семьи, в *составе* которого только и возможна моя жизнь – воплощение родного дома, чего-то подобного тому, что мы теперь сознаем в понятии родины, так что уход «блудного сына» от отца есть уход на чужбину, на нужду и скитание. Отец есть здесь существо, кровь которого течет в моих жилах и в единстве с которым состоит сама моя жизнь; отец есть существо, *которое живет во мне и которым я живу*. И как общение с Богом есть нечто большее, чем общение со всякой другой личностью, именно нераздельное – хотя и неслиянное – единство, так и сам Бог есть нечто еще большее, еще более значительное, чем любящая и любимая личность. По слову апостола, Бог *есть любовь*; и так же Бог в лице Христа говорит, что Он есть «истина, путь и жизнь»; будучи личностью, Он одновременно есть всеобъемлющее, всепроникающее, животворящее *сверхличное* начало.

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.