

Бердяев Н.А. Дух и реальность.
Глава I. Реальность духа. Дух и бытие.

1

Мир склоняется к отрицанию реальности духа. Он не сомневается лишь в реальности видимых вещей, принуждающих себя признать. Но дух не есть видимая вещь, он совсем не есть вещь среди вещей. Правда, умаленную реальность духа признают все, даже самые крайние материалисты. Это и не может быть иначе, потому что и отрицающие существование духа все-таки его имеют. Но в этом случае дух признается эпифеноменом материи, порождением материальных процессов. Никто никогда не мог объяснить, что это собственно значит. Материалистическое отрицание духа есть в конце концов неверное описание данных в опыте реальностей, как неверно описание световых явлений дальтонистом. Материалист выходит из затруднения тем, что приписывает материи все свойства духа – разум, свободу, активность. Более утонченные философские направления видят в духе не эпифеномен материи, а эпифеномен жизни, которой приписывают неистощимую творческую силу. Это есть виталистическое понимание духа. Спиритуалистические философские направления сделали своею специальностью защиту реальности духа. Спиритуализм обычно понимает дух как субстанцию, как реальность особого качества среди вещей природного мира, но все же реальность в том же смысле. Философская мысль часто натурализовала дух и вводила его, как высшую ступень, в иерархию объективного мира. Дух понимался как один из объектов, хотя и объект высшего порядка. Этим приписывалась духу реальность, подобная реальности объектов объективного мира. Но можно ли обрести реальность духа, показать его реальность, как объекта в мире? В этом вся острота стоящей перед нами проблемы. Философская мысль, склонная к объективизации и к гипостазированию мысли, отождествляет реальность с объективностью. Показать реальность духа – значит показать его объективность. Противники реальности духа говорят, что дух есть лишь субъективное душевное состояние людей. Явления духа отождествляются с явлениями душевными, психическими, которые определяются как субъективные. Поэтому защитники духа хотят доказать, что явления духа объективны, а не субъективны. Спиритуалистическая онтология утверждает, что подлинное бытие, сущность бытия есть дух, и дух есть бытие, объективное бытие.

Но что такое бытие? Это ведь основная проблема философии. Обыкновенно мы пользуемся понятием бытия как чем-то несомненным и само собою разумеющимся. Но критика познания ставит вопрос, в какой степени в то, что мы называем бытием, приходят продукты мысли, в какой степени активность субъекта конструирует «бытие», которое потом представляется первичным. Это было великое дело Канта, который по-новому должен быть реабилитирован. Вечные заслуги Канта были затемнены и заслонены от нас искажившим его неокантианством. Кант совсем не был идеалистом в дурном смысле слова, он именно искал реализма. В Канте заложены основы единственной верной метафизики: дуализм порядка свободы и порядка природы, волюнтаризм, индетерминизм (умопостигаемый характер), персонализм, учение об антиномиях, признание скрытой за миром явлений иной, более глубокой реальности. Германские метафизики начала XIX века, Фихте, Шеллинг, Гегель, слишком поспешили преодолеть кантовский дуализм монистическими системами мысли. Кантовский дуализм остается более вечной истиной, чем этот монизм, порожденный усилиями гениальной мысли, но все же мысли себя объективирующей и гипостазировавшей. Метафизика слишком легко идет на путь гипостазирования понятий, она принимает понятие за бытие, создавая соответствующее ей понятие бытия. Онтология ищет бытия, которое было бы объективным. И она находит бытие, которое оказывается объективацией понятия, она познает объективное бытие, которое есть порождение выработанных ею понятий. Онтология оказывается доступным бытием, которое есть продукт мысли и уже рациональной обработки. Познание в категории бытия может быть формой метафизики, не свободной от натурализма. Натурализмом я называю всякую метафизику, которая познает бытие как объект, как «природу», хотя бы то была духовная природа. Через Канта же раскрывается возможность философии экзистенциальной, преодолевающей всякую натуралистическую метафизику, хотя сам он не пошел этим путем. Германский идеализм начала XIX века слишком прошел через критику Канта для того, чтобы идти путем докантовской догматической натуралистической метафизики, он начинает с субъекта и через субъекта хочет открыть тайну бытия. Но германская метафизика была искажена своею монистической и эволюционной тенденцией, отождествлявшей дух и природу и признававшей существование объективного духа. У Гегеля

раскрывается очень замечательная диалектика бытия, которое он считает самым отвлеченным и самым пустым понятием, равным небытию. Но для него это стало путем к раскрытию становления, развития мирового духа, в то время как отсюда могли быть сделаны и совсем другие выводы. В германской идеалистической метафизике совсем не была поставлена проблема человека и личности, которые были подавлены универсальным безличным духом. Универсальное, общее опять по-иному, чем в греческой философии, победило индивидуальное, единичное, подлинно экзистенциальное. Философия духа стала философией объективного бытия. Рациональное понятие бытия продолжало господствовать. В известном смысле Шопенгауэр, несмотря на крайнюю противоречивость своей философии, стоял на более правильном пути. Нужно признать основным, что экзистенциальное понимание бытия не совпадает с пониманием объективно-натуралистическим, но ему противоположно. Фихте уже близок был к этому пониманию в своем учении о первичном акте Я, но он оставался универсалистом-антиперсоналистом в другом смысле. Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемой субъектом.

Проблема, к которой мы приходим, следующая. Применима ли выработанная рациональной мыслью категория бытия к духу, применима ли она к Богу? Апофатическая мистическая теология отрицает применимость к Богу категории бытия, она признает Бога сверхбытием и даже небытием. По-другому это должно быть сделано и для философского познания духа. Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального предмета, и никогда нет. Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования. Дух есть реальность не только иная, чем реальность природного духа, чем реальность объектов, но есть реальность совсем в другом смысле. Применяя терминологию Канта, у которого, впрочем, мы не находим самого слова «дух», можно, сказать, что реальность духа есть реальность свободы, а не реальность природы. Дух никогда не есть объект, и реальность духа не есть реальность объекта. В так называемом объективном мире нет такой природы, такой вещи, такой объективной реальности, которую мы могли бы назвать духом. И потому-то так легко отрицать реальность духа. Бог есть дух и потому не есть объект. Бог есть субъект. С этим многие согласятся. Но это нужно сказать и про дух. Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. В объекте можно найти только лишь объективизацию духа. Об этом будет сказано в другой главе. Но в объекте нет духа, он лишь в субъекте. Лишь субъект экзистенциален, имеет свое существование. Объект есть продукт субъекта, т. е. объективации. Субъект же есть творение Божье, и потому ему дано первородное существование. Субъект есть продукт мысли лишь в своей противоположности объекту, который мыслится коррелятивно, а не в своем внутреннем существовании. Но чистая духовность находится вне мысленного противоположения субъекта и объекта. Поэтому, хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, но он совсем не субъективен. В противоположность объективности, он совсем не субъективен в психологическом смысле слова. Реальность духа не объективная, не вещная, а реальность иная, и несоизмеримо большая реальность, более первичная реальность. И это совсем не должно понимать в смысле отвлеченного спиритуализма, который противопоставляет дух реальностям души и тела, причем душа и тело оказываются подавленными или отрицаемыми духом, который ставится в одну линию реальности с реальностями природными, душевными и телесными. Но дух есть иное, высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано. Но это совсем не означает, что в человеке есть как бы духовная природа наряду с природой душевной и телесной, это значит, что душа и тело человека могут вступить в иной, высший порядок духовного существования, что человек может перейти из порядка природы в порядок свободы, в царство смысла, из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения. Человек есть духовное существо, в нем есть духовная энергия, но у него нет объективной духовной природы, духовной субстанции, в противоположность душевной и телесной. И тело человека может быть в духе, может быть спиритуализировано. Духовное начало не есть объективное начало. Быть объектом и значит быть для субъекта, объективность лишь являющееся для субъекта. Но реальность духа имеет иной генезис, это реальность не от объекта, а от Бога, который есть субъект. Мой внутренний духовный опыт не есть объект. Я не могу быть для себя объектом. Субъект не есть субстанция, что есть натуралистическая категория, субъект есть акт. Дух есть сфера, на которую не распространяется различение и противоположение мышления и бытия и в которой нет объективации и гипостазирования продуктов мысли. Дух есть истина души, ее вечная ценность.

В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке. Дух дает смысл действительности, а не есть другая действительность. Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство. Объективное понимание реальности духа приводит к постановке вопроса: соответствуют ли мои духовные состояния и переживания какой-то подлинной реальности, или это лишь состояния субъекта? Но это в корне ложная постановка вопроса, заимствованная из понимания отношений между субъектом и объектом – субъект должен отражать какие-то объекты. В действительности духовные состояния ничему не соответствуют, они есть, они и есть первореальность, они более экзистенциальны, чем все, что отражает объективный мир.

Определение того, что такое реальность духа и что такое реальность вообще, зависит от решения проблемы отношения мышления и бытия. Два решения считаются классическими – реализм и идеализм. Классической формой реализма нужно считать реализм схоластический, томистический. Реализм XIX и XX веков есть уже реализм испорченный и умаленный. Реализм томистический сознательно хочет быть реализмом наивным, он критически отвергает критику познания. Критика познания означала раскрытие активности субъекта в восприятии и познании мира, она хотела определить, что привносится мышлением. Мы принимаем за реальность, идущую от объектов, то, что есть конструкция субъекта, объективация продуктов мысли. Последовательный, сознательный, критический реализм должен признать совершенную пассивность субъекта. Познание целиком определяется объектом, мышление лишь отображает объект. При этом остается непонятным, каким образом материальный объект может превратиться в субъект, в интеллектуальное событие познания. Совершенно ошибочно признавать лишь два направления в теории познания – реализм, для которого восприятие и познание определяется целиком объектом как подлинной реальностью, и идеализм, для которого мир есть лишь создание субъекта. В действительности можно совсем не быть реалистом или идеалистом в этом смысле, есть третья точка зрения, которая и представляется мне единственно истинной. Реалистические критики идеализма, защищающие философию объекта, забывают, что активность субъекта совсем не тождественна мышлению, что сам субъект причастен бытию, экзистенциален, что через субъект возможно подлинное познание реальности. Мы совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, создаваемые субъектом. Самый субъект есть бытие, если уже употреблять это слово, и единственное подлинное бытие есть бытие субъектов. Субъект не есть только мышление, субъект волюнтаристичен и экзистенциален. Воля играет огромную роль в познании. Совсем не верно, что мир творится субъектом, мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты. Субъект не творит мир, но он признан к творчеству в мире. Реальность в подлинном экзистенциальном смысле не творится в познании, но познание есть творческий акт. Действительность в объекте зависит от познания субъекта, познание же зависит от действительности в самом субъекте, от характера его существования. Познаваемая действительность меняется от экзистенциального качества человека и от отношений человека к человеку, то есть познание носит социальный характер. Необходимо определить, что привносится в познание творческим субъектом. В сущности, субъективный идеализм и абсолютный идеализм отрицают творческую роль человека в познании. Субъект творит весь мир, но этот субъект не человек, это есть трансцендентальное сознание, сознание вообще, сверхличный субъект, абсолютный дух. Для творчества же человека в этом сотворенном субъектом мире не остается, уже места. Ошибочно связывать реализм непременно с объектом, с идущим от объекта. Есть реализм, связанный с субъектом, идущий от экзистенциального субъекта. Познание совсем не есть отношение мышления к бытию, ибо при этом мышление как бы ставится перед бытием, но не есть бытие. Познание есть событие внутри бытия, и в нем раскрывается тайна бытия. Но это есть бытие не объективированное, не выброшенное вовне. Дух и есть реальность, раскрывающаяся в экзистенциальном субъекте и через него, реальность, идущая изнутри, а не извне, не от объективированного мира. Объект создается субъектом путем объективации продуктов мысли, гипостазирования понятий, потому что субъект находится в падшем состоянии, в разобщении и раздоре с другими субъектами и с Божьим миром, космосом. Это имеет совсем иной смысл, чем тот, который вкладывается идеализмом в активность субъекта. Схоластический и рационалистический реализм есть оптимистическая теория познания, недостаточно считающаяся с падшим и разобщенным состоянием мира и человека. Дух же и есть то, что преодолевает

эту падшесть и разобщенность. С этим связана и проблема реализма в другом, платонистическом и средневековом схоластическом, смысле слова, проблема реальности универсалий. Одно связано с другим. Реализм понятий не видит того, что активно привносит мышление, субъект, т. е. не видит объективации. Но мы увидим, что если ошибочно ставить перед выбором реализма и идеализма, то также ошибочно ставить перед выбором реализма и номинализма.

Реализм объектов гораздо более связан с реализмом понятий, чем это обычно утверждается в истории философии. Реализм духа не есть реализм объекта. Но есть ли реализм духа реализм универсалий, реализм общего? В истории понятия «дух» большую роль играло понимание духовности как универсальных, всеобщих начал человеческой жизни в отличие от частного и индивидуального. Мир имеет идеальные основы, которые носят универсальный характер, это и есть духовная основа мира (таков, например, идеал-реализм Н. Лосского и С. Франка, такова софиология). Это учение восходит к Платону. На этом пути легко происходит гипостазирование отвлеченных понятий, объективизация продуктов мысли. Идеальная, духовная основа мира есть по преимуществу «объективность» в отличие от «субъективности» всего частного и индивидуального. Таким образом приходят к пониманию духа, противоположному пониманию экзистенциальному. Это есть объективный, универсальный дух, источник общеобязательного знания универсалий. В действительности верно было бы определить дух как противоположный общему, объективированному и безличному. Реальность универсалий означала реальность общего и отвлеченного, присутствие в вещах того, что утверждается в понятиях, имеющих универсальное значение. Реальность универсалий есть продукт объективации, т. е. в универсалиях нельзя найти первичных реальностей. Первореальности всегда экзистенциальны. Универсалии же не имеют существования. Но ошибочно отождествлять общее и универсальное. Общее отвлеченно и есть продукт отвлеченной мысли. Универсальное же в подлинном смысле конкретно и означает полноту, богатство, а не бедность отвлечения. В спорах реалистов и номиналистов это было недостаточно ясно. Реализму универсалий не следует противопоставлять номинализм, который есть лишь обратный полюс отвлечения. Номинализм, в сущности, не может уловить и реальности индивидуального, личного, конкретного, он должен производить дробление до бесконечности и не может остановиться ни на чем реальном, недробимом. Реализм и номинализм одинаково абстрактны и не усматривают конкретной реальности ни в универсальном, ни в индивидуальном. Универсалистический реализм принужден признать, что все частное, индивидуальное существует лишь через роды, вкоренено в родовом бытии. Поэтому все частное и индивидуальное вторично и производно, оно не имеет самостоятельного бытия. Платонизм есть философия родового бытия, и он не может поставить проблемы личности. Номинализм также бессилён признать самостоятельность, неразложимость, первичность бытия индивидуального, также бессилён поставить проблему личности, ибо идет в бесконечность в процессе аналитического разложения.

Логический универсализм обыкновенно защищают, чтобы спасти возможность знания, которое подрывается крайним номинализмом и эмпиризмом. Но это иллюзия. Действительность индивидуальна и иррациональна, именно первичная, неразложимая действительность, именно то, что подлинно существует. Эта действительность оказывается непроницаемой для логического универсализма, который имеет дело лишь с общим. Понятие – общее, отвлеченное. Объективация в познании и создает понятие об общем и отвлеченном. Но человек хочет познавать конкретно-индивидуальное и конкретно-универсальное (не отвлеченно-универсальное). Логический универсализм, познание объектов через отвлеченные понятия не дает этой возможности. В этом трагедия познания, более всего раскрытая Кантом. Немецкая философия очень много сделала для постановки проблемы иррационального в познании. Возможно ли рациональное познание иррационального? Есть познание, которое не есть познание объектов через понятия, на основе универсальных начал, которое есть проникновение в существование, в конкретную действительность, которое есть соучастие в бытии, просветление жизни. И только на этих путях возможно познание духа, который всегда конкретен. Дух находится по ту сторону того противопоставления общего, родового и частного, индивидуального, которое делалось в спорах номиналистов и реалистов. Знание о духе отличается от знания об объективной природе, оно иного качества. Дух и духовность находятся вне того противопоставления субъективного и объективного, общего и частного, родового и индивидуального, которое есть уже продукт объективации. Нельзя переносить на дух признаков, извлеченных из познания объективированной природы. Так происходит натурализация духа. Дух совсем не есть идеальная, универсальная основа мира. Дух – конкретен, личен, «субъективен», он раскрывается в личном существовании, в личном существовании раскрывается и

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
конкретно-универсальное в духе. Конкретно-универсальное существует не в идеальной отвлеченной сфере, не в родовом бытии идей, а в личном существовании, в высшей качественности и полноте личного существования. Дух нужно понимать прежде всего персоналистически. Личность же в экзистенциальном смысле принадлежит совсем иной сфере, чем сфера противоположений общего и частного, универсального и индивидуального. Личность индивидуально неповторима, особенна, отлична от всего остального мира и универсальна по своему содержанию, способна обнять мир своей любовью и познанием. Только в этой сфере пробуждается жизнь духа, ее еще нет ни в каких идеальных, универсальных началах. Личный дух вкорнен не в универсалиях, не в идейном мире, он образ Божьего, т. е. личного же, духа. Дух и духовность лежат вне родового бытия, но могут воздействовать на родовое бытие. Понимание духа как основанного на универсалиях, на родовом бытии ведет к отрицанию свободы, детерминизму, хотя бы и утонченному. Но дух есть свобода. Дух не может быть детерминирован и миром идей в платоновском смысле. Одно из восприятий духа человеком есть восприятие его как вдыхания, вдохновения Божьего, что не есть детерминация, свойственная логическому универсализму. Именно в духе человек свободен, не чувствует зависимости не только от детерминации природной и социальной, но и от детерминации логического универсализма, т. е. от детерминации природного, социального и логического, родового бытия. Гегель знал, что свобода значит «быть у себя», а дух есть вечное возвращение к себе. Дух ни в коем случае не должен означать монизма, хотя так часто бывало в истории мысли, было и у самого Гегеля. Существование духа даже предполагает дуализм. Но это не есть дуализм Бога и человека, Творца и творения, это есть дуализм субъективного и объективного, свободы и детерминации, духа и природы, личного и общего.

Дух не может определяться универсалиями, которые являются уже порождением объективации, но дух означает выход человека из замкнутости к конкретно-универсальному. Дух личен и раскрывается в личности, но он наполняет личность сверхличным содержанием. Дух субъективен и раскрывается в субъекте, но он спасает от дурной «субъективности», от неспособности различать реальности и соединяться с реальностями. Реальность духа есть также обращенность к реальностям. Дух зряч и видит реальности, видит и реальности мира духовного, и реальности мира объективированного, природного, душевного, исторического, социального. Но основной признак духовного царства, что в нем нет родового, массового, коллективного, что в нем все индивидуально-лично и вместе с тем конкретно-универсально, соединено. Это и значит, что царство духа есть царство свободы и любви. Дух наиреальнейшая реальность, потому что субъективно-личное реальнее объективного, объектного. Когда признают сущим лишь сообразное с универсальными законами разума, то встречаются не с сущим, а лишь с мыслимым. Этим путем не может быть усмотрена реальность духа. Дух, духовная действительность не сообразна с универсальными законами разума, совсем не есть мир универсальных идей, совсем не есть мир объективный. Это мир сообразный с конкретной внутренней человечностью, с переживанием человеческой судьбы, человеческой любви и смерти, человеческой трагедии. Спиритуализация в понимании духа должна признать, что дух в другом смысле реален, чем все объективированное в мысли и в природе. Отвлеченный спиритуализм и идеализм отделяют дух от полноты жизни, переносят его в «идеальную» сферу и потому не знают активного и конкретного духа. Дух не может быть также понят виталистически. Можно сказать, что дух есть жизнь, но если не вкладывать в жизнь биологического смысла. Дух относится к порядку существования. Существуют реальности разных порядков: есть реальность как мир физический, органический, психический, социальный, но есть реальность как истина, добро, красота, ценность, творческая фантазия. Последний род реальности относится к духу, к духовной действительности. Истина не реальна, как природа, как объективная вещь, но реальна, как дух, как духовность в человеческом существовании. Целостный ум человека, не *ratio*, не отвлеченная мысль, есть уже дух, он духовен, внедрен в существование. В человеке есть духовное начало, как трансцендентное в отношении к миру, т. е. превышающее мир. Дух есть субъект, потому что субъект противоположен вещи. Это понимал Фихте. Дух утверждает свою реальность через человека. Человек есть манифестация духа. Сознание и самосознание связаны с духом. Сознание не есть лишь психологическое понятие, в нем есть конструирующий его духовный элемент. И потому только возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании. Духу принадлежит примат над бытием.

История самого термина «дух» (πνεῦμα и νοῦς) может пролить свет на существо духа. История эта сложная. Лишь постепенно и медленно происходила спиритуализация в понимании духа. В Священном Писании дух есть термин основной. Но первоначально дух (по-гречески πνεῦμα, по-древнееврейски ruakh) имел физический смысл, значил ветер, дуновение. Пνεῦμα эфирна. Ruakh значит тоже легкое, не имеющее консистенции, неуловимое. Оно значит также дуновение Бога, дар жизни, полученный от Бога. Жизнь зависит от Бога, человек сам не обладает жизнью. Ruakh возвращается к Богу, а душа нисходит в могилу. Древнееврейской мысли было чуждо противопоставление духа и материи, свойственное Платону или Декарту. Живое существо есть тело, заключающее в себе дух жизни. Этот дух исходит от Бога и возвращается к Богу. В Библии, как и у греков, дух не присущ человеку, а подается ему свыше. Ruakh носит динамический характер. Но нужно отличать вдохновение пророков от духа, животворящего тело. Дух Ягве, Дух Божий есть сила Божья. Субстанцирование и гипостазирование духа произошло через персидские и эллинские влияния. Так произошло гипостазирование премудрости (хокмы). В персидском сознании все происходит от подачи Духа высшей силой. Дух значил дуновение, и воздух и дух значили дыхание живого существа, человека, богов. У греков для обозначения духа есть два слова: πνεῦμα и νοῦς. Первоначально πνεῦμα, как и ruakh, имела смысл дуновения и дыхания. Пνεῦμα связана с огнем. Особенно у персов πνεῦμα есть элемент, подобный солнцу и огню, но также воздуху и воде. Древним дух представлялся тончайшей материей, и лишь потом происходит переход к пониманию духа как нематериальной субстанции. Пνεῦμα, которой обозначается дух и Святой Дух в Евангелии, имеет материальный, физический смысл еще у Аристотеля, у стоиков и опять приобретает этот смысл у Плотина, который обозначает дух словом νοῦς. Пνεῦμα есть слово, употребляемое в поэтическом и народном языке, в философском языке преобладает слово νοῦς. У Анаксагора разумный дух есть νοῦς и является основным принципом бытия. Наиболее спиритуализируется πνεῦμα у Филона. Филон один из первых дает духу определение. Дух – мудр, божественен, неделим, все чувствует. Дух есть космический элемент – последствие понимания его как воздуха, и дух есть познание, мудрость, идея – наследие греческой философии. У Филона дух, отделенный от Бога, приобретает характер самостоятельного принципа, дающего жизнь. Спиритуализация духа связана была с переходом от объективного понимания духа к субъективному. Объективное понимание духа было натуралистическим. Субъективное же понимание духа и означает спиритуализацию, освобождение от первоначального натурализма и материализма. У Филона человек уже сотворен по образу Божьему через божественный дух. Дух человеческий божествен, не человек божествен, а дух в человеке божествен. Филон отождествляет Логос, Софию и пневму. Дух божественный есть Логос. Филон восстает против материалистического понимания духа у стоиков. Он возвышает пневму, которая приобретает религиозный характер, над нусом, который носит философский характер. Но все же учение Филона о духе как божественной силе скорее греческого происхождения, чем еврейского. Пневма – и Логос почти совсем совпадают. Пневма не сотворена, а влита Богом в человека. Пневма, как и разум, есть идущая от Бога благодать. Пневма – источник высшей добродетели. Когда Филон учит о духе как божественном даре, он выходит за пределы греческой философии. Но философия на вершинах своих учила, что Бог есть дух, и этим возвышалась над юдаистическим представлением о пневме, на котором еще лежала печать натурализма. В сложной истории раскрытия сущности духа философское и религиозное понимание духа были различны: философия понимала дух главным образом как разум, ум, религиозные же течения понимали дух как силу высшей жизни, которая вдыхается в человека Богом, т. е. понимали более целостно. При этом народные религиозные представления были еще погружены в натурализм. Душевная пневма происходит от первоначального гилозоистического понимания материи, пневма отождествлялась с воздухом, огнем или телом, но это все же было целостное понимание жизни. Философское понимание духа поднимается над натурализмом, над физическим, виталистическим пониманием духа. Но в нем нет жизненной цельности, оно возносит разум над целостной жизнью. Греческая философия выбрала иное слово для обозначения духа – слово «нус». У Филона, склонного к смешению и отождествлению терминов, пневма и есть нус. В греческой мысли это иначе.

Мы видим, что греческая философия всегда предпочитала обозначать дух словом «нус», чем словом «пневма». Но нус значит также разум, интеллект, логос. Основным признаком духа признается интеллектуальное начало. Интеллектуальное начало возвышается над чувственным миром, оно духовно и божественно. Во французском переводе Плотина нус переводится через *intelligence*. Это понимание духа унаследовано схоластикой. Тут мы уже очень далеко от древнего понимания пневмы как дуновения, дыхания.

Натуралистическое понимание духа преодолевается, но духу сообщается объективность разума. У Плотина и Аристотеля дух есть высшая сила души, но это сила мысли. У Плотина, который всегда обозначает дух словом «нус», дух-интеллект есть эманация Божественного Единого. И в схоластике, у св. Фомы Аквината, дух есть прежде всего интеллектуальная сила, через которую только и соприкасается человек с бытием. Но это не есть еще *ratio* рационалистической философии нового времени. Для Платона нематериальный мир не есть еще духовный мир. Духовный мир есть мир идей, познаваемый понятиями, мир пребывающий. Нус связан с Платоном, с дуализмом, с идеализмом, пневма – со стоицизмом, с монизмом, гилозоистическим материализмом. Пневма есть жизненная сила, а нус есть разум, этическое начало. Божественное в человеке нус. У Платона выделяется духовная часть души. Пневма связана с народной верой в одержимость человеческой души демонами и богами, которые вдыхают в человека свою силу. Платонистическое же учение поднимает высшее духовное начало в человеке до царства идей, до универсалий идейного мира. И это прежде всего есть интеллектуальное начало. Греческая философия хотела победить зависимость человека от духов, добрых и злых, подчинив его разуму, интеллекту. Поздняя греческая философия понимает дух как мудрость. У стоиков пневма, отождествляемая с логосом, есть универсальное начало, разумное и вместе с тем телесное. И материя (*ὕλη*) и дух есть тело (*σῶμα*). Духовная жизнь есть жизнь, сообразная с мировым логосом, который имманентен миру. У Плутарха человеческий дух (нус) есть божественное начало в нас, истечение Божества; а человеческая душа есть часть мировой души. Преодоление платоновского дуализма, возносившего часть человеческой души к миру идей, ведет к признанию космического духа, космического логоса. Это было по-новому возвращением к натурализму. Платон утверждал духовность разума, его связь с миром идей. В стоицизме и позднем неоплатонизме дух опять приобретает гилозоистический характер. Таково стоическое учение о сперматических логосах.

Понятия пневмы и нуса сложно переплетаются. У Платона и Аристотеля, как уже было сказано, пневма низшее, не духовное. В неоплатонизме пневма опять вещественна, в отличие от спиритуализации ее у Филона. Но за колебаниями в понимании пневмы стоит более устойчивый нус, который никогда не приобретает вещественного характера. Александрийская философия отличает универсальный логос от человеческого разума и от внешней природы. Все результаты греческой мысли приводят в гениальную систему Плотина, который принадлежит уже не классической Греции, а Греции на грани двух миров, в эпоху напряженных исканий духовности. Нус, интеллект, стоящий у Плотина между Единым и множественным, сохраняет свою непорочность, чистоту. Зло в человеке есть лишь результат смешения этой непорочной части человеческой природы, соединяющей ее с Единым, с материей, с множественным миром. Достижение духовности означает преодоление смешения, выделение той части человека, которая всегда остается чистой. Но Плотин сохраняет греческий интеллектуализм в понимании духа. В нем нет магии, которая захлестнула других неоплатоников (Ямвлиха, Прокла и др.). Духовная жизнь грека была основана на гармонии с космосом. Духовная жизнь средневекового человека будет основана на гармонии с Богом. Но в неоплатонизме была уже надломлена целостная гармония человека с космосом. Так прорывался дух в замкнутый круговорот космической жизни. У гностиков, которые синкретически смешивали разные миры, разные мифы и идеи, пневма и духовна, и материальна, космические силы господствуют над духом человека, освобожденным христианством. Дух есть тонкая материя. И вместе с тем гностики крайние спиритуалисты. В индусской религиозной философии, которая существенно духовна и акосмична, *Manos* есть дух и мысль, *Atman* есть духовная глубина человека, и она тождественна с *Brahman*. Индусская мысль стоит по ту сторону западных категорий бытия и небытия, и в этом было ее своеобразное величие. Бытие происходит из небытия. Творчество мира понимается как жертва Бога. Мир есть трансформация первопричины. Индусская мысль духовнее греческой, в ней дух спиритуализирован. Этой мысли родствен Плотин. Это духовный монизм. В «атмане», в абсолютной самости «я» теряет себя. В индусской духовности нет личного духа, личность есть общее, а не индивидуальное. Христианство вносит существенно новые черты в понимание духа.

Раскрывающееся в Евангелии понимание духа продолжает библейское понимание, но представляет такую спиритуализацию, которая говорит о новом происшедшем откровении. В Евангелии все происходит от духа и через дух. Это не нус философии, а пневма религиозного откровения. В Новом Завете пневма есть не сознание или мысль человека, а духовное состояние, определяемое божественным вдохновением. Дух есть Дух Святой, и он относится к душе, как кровь относится к телу. Дух всегда – защитник, помощник, утешитель,

вдохновитель. Замечательнее всего, что только грех против Духа не может быть прощен, грех против Сына, против Христа может быть прощен. Этим уже определяется центральное положение Духа. Евангелие полно обещанием, что Дух будет дан. Все делает Дух, а не человек, т. е. все делает человек через Духа, получая Дух: Царство Божье приходит в духе и силе. Наитием Духа объясняется всякий сильный аффект и необычайное событие. Божественное вдохновение как бы уничтожает человеческое «я». Дух всегда отождествляется с силой. Этой силы не имеет нус философов. В апостольской церкви Дух был не догматом и учением, а центральным фактом религиозной жизни. С Духом связана харизматичность первохристианства, харизматичность реальная, а не символическая. Необходимо различие духов, но это различие происходит через Дух. Противоположение «духа» и «плоти» у Апостола Павла основное. Это противоположение совсем не есть философское противопоставление духовного и материального, оно носит чисто религиозный характер. Для Апостола Павла Дух не имеет существования, отдельного от Бога и Христа: Дух и делает людей христианами. Держась новозаветного понимания духа, Тареев считает, что дух не есть вторая или третья составная часть человеческой природы, а есть божественное начало в человеке. «Плоть» у Апостола Павла не есть тело, она имеет не природно-физический смысл, она есть религиозная категория греха, чего нельзя сказать про тело. Борьба духа с плотью есть борьба против греха. Плоть тут совсем не то, что материя греческой философии, совсем не то, что у Платона. Зло понимается совсем не как смешение чистого, непорочного элемента в человеке с низшей материей. До явления Иисуса дело Духа было подготовлять рождение веры. Но в церковном сознании Дух-Параклет присваивается исключительно верующим, членам Церкви. Слова Иисуса Христа были обращены ко всему миру, ко всему человечеству. Параклет же посылается лишь кругу избранных. Возвращение Христа ожидается как дар Духа Святого. Христос возносится в небо, уходит из мира, но остается Дух Святой, Параклет. У Иоанна Дух утешает и поддерживает, когда нет Христа. Очень сложна проблема: мыслился ли Дух изначально как личность, произошло ли гипостазирование Духа? У Иоанна дух более личный, чем у Апостола Павла. Проблема Духа делается исключительно проблемой Духа Святого. Но самое учение о Духе Святом остается наименее разработанной и развитой частью христианского богословия. Долгое время Дух Святой понимался субординалистически. Святой Дух божественен, но затрудняются его признать Богом, Ипостасью Св. Троицы, равнодостоинной Ипостаси Отца и Сына. Все это не случайно. Дух Святой ближе всего человеку, наиболее имманентен ему, духовное, от Духа происходящее делается внутренним достоянием человека, как бы его составной частью, божественное переходит в человека через Дух. Но именно поэтому Дух менее всего может быть предметом рационального и объективированного познания. Об этом еще впереди. Богословское учение о Духе Святом приводит к непреодолимым противоречиям. В патристике можно очень мало найти для пневматологии. Дух Святой действует, но его природа остается нераскрытой. Учителя церкви, проникнутые неоплатонизмом, пытаются дать учение о Духе, отражающее философские направления и уже далекое от первоначального понимания Священного Писания. По св. Григорию Нисскому, который наиболее замечателен, дух есть умопредставимая часть человека в отличие от чувственной души и питательного тела. Пневма опять превращается в нус. Все устроится разумом и премудростью в греческом смысле. У Бл. Августина, может быть, впервые душа становится духовной субстанцией. У Тертуллиана же дух есть еще материя. У св. Иринея дух отходит от человека в грехе, что ближе к первоначальному смыслу евангельскому и апостольскому. Схоластики пытаются совместить в философии наследие греческой мысли с богословским учением, вдохновленным христианским откровением. Но ясного, раскрытого, развитого учения о Духе и Святом Духе нет. Святоотеческая литература изменила понимание духовности по сравнению с пониманием греческим и дохристианским, поставив в центре не разум, а сердце. Для диалектической теологии К. Барта Дух парадоксально, диалектически себя обнаруживает, выставляет, осуществляет, но несоизмерим с человеком. Христианство вносит в отличие от античности не только интеллектуальный, но и этический момент в понимание Духа. Но Дух и духовность остается по преимуществу достоянием мистики и раскрывается в мистических книгах.

Ясно различие библейского, евангельского, апостольского понимания Духа и понимания греческой философии. В первом понимании Дух есть благодатная энергия, прорывающаяся из иного, божественного мира в наш мир, во втором понимании Дух есть идеальная основа мира, разум, возвышающийся над чувственным миром. И в том и в другом случае происходила спиритуализация пневмы, преодоление ее первоначального физического смысла, связанного с первобытной магией. Европейская философская мысль будет ближе к пониманию греческой философии, чем к пониманию Священного Писания. Философской мысли,

как было уже сказано, более родственен нус, чем пневма. Но христианство существенно изменяет греческий интеллектуализм. В германской философии вносится новая черта в понимание духа, и это имеет свой источник в германской мистике, которая была великим явлением в истории духа. Но поразительно, что в европейской философской мысли понятие духа играло очень малую роль и существо духа мало выяснилось. Дух принадлежит главным образом мистике и религии. Главенствующее место занимает дух в философии Гегеля, которая хочет быть философией духа, и у Гегеля греческий интеллектуализм, греческий логос оказывается очень трансформированным, и главным признаком духа является свобода, что было чуждо греческой мысли. Но самое понимание свободы у Гегеля особенное. Спиритуализация пневмы в философии, возвышение ее над космической жизнью происходит главным образом через интеллектуальную объективизацию. Дух был понят как объективное бытие, как закономерная универсальная мысль. Это понимание и оказало подавляющее влияние на богословие. В германской философии это было частично преодолено, поскольку был преодолен наивный реализм и объективизм. Но христианскому откровению чужды наивный реализм и логический универсализм философской мысли. Дух Священного Писания совсем не есть объективный, универсальный, как, впрочем, не есть и соответствующий ему субъективный дух. Объективированное понимание духа преобладало в философии. В новое время философская мысль стоит под знаком рационализма. Она знает уже не интеллект Плотина и св. Фомы Аквината, она знает лишь *ratio*. Вольф, немецкий просветитель, определяет дух как субстанцию, наделенную разумом и свободной волей. Это школьное рационалистическое определение. Кант говорит о духе в рационалистическом просветительском смысле, но у него и нет в собственном смысле философии духа. Впрочем, нужно сказать, что учение о порядке свободы, как отличном от порядка детерминированной природы, относится к духу. После Канта немецкая философия видит в свободе главный признак духа. У Гердера дух получает смысл конкретного носителя душевно-культурных первичных форм. Гердер первый говорит о духе языка, о национальном духе и т. д. Он начинает искать источники духа в историческом. Дух Божий делается имманентным натуральному человеку. Романтики возвращаются к космически-натуралистическому пониманию духа, у них дух есть всеоживляющий флюид. У Фихте же дух есть стремление к сверхприродному. Впрочем, Фихте в первый период почти не говорит о духе, лишь в последний свой период он возвращается к духу. У Шеллинга дух связан с учением о тождестве. Дух есть как бы незрелая природа, природа есть зрелый дух. Но в «*Philosophie der Mythologie*» он дает и иное определение духа: дух есть собой обладающее, в себе самом пребывающее, остающееся в акте потенцией, в бытии силой. Шлейермахер употребляет слово «дух» в пантеистическом смысле. Дух есть соединение божественной природы с человеческой. Шлейермахер говорит о духе общины. Но наибольший интерес имеет Гегель, который первый пытался создать философию духа.

Наиболее замечательно в гегелевском учении о духе, что у него между человеком и Богом, между духом и Духом нет бездны объективности. Дух есть бытие в себе и для себя, т. е., значит, дух не есть объект для субъекта. Дух для Гегеля есть логос, элемент греческого интеллектуализма входит в понимание духа. Но все же главным признаком духа является свобода, что имеет христианские, а не греческие истоки. Для себя и в себе бытие есть свобода. Гегель монист, и у него нет человеческого и божественного разума и духа, а есть лишь единый разум и дух, который и делает человека человеком. Разум есть место духа, в котором раскрывается Бог. Высшее познание духа есть вместе с тем самосознание. «*Ich bin Kampfende und der Kampf*», [1] – говорит Гегель. Религия есть знание божественного духа о себе через конкретный дух, т. е. через человека. Познание духа у Гегеля претендует быть самым конкретным. Служители философии – духовные лица. Дух открывается лишь духу. Бог говорит лишь духовно. Религия есть отношение Духа к духу. Религия возможна и философия возможна лишь потому, что человек есть дух. Дух есть идея, достигающая для-себя-бытия. Потому сущность духа есть свобода. Но дух в человеке относится к общему, а не к частному. Это у Гегеля есть наследие платонизма и греческого интеллектуализма, это у него не христианское. Гегель – универсалист, он не знает тайны личности и отношения личного духа к личному духу. Дух в форме отношения к самому себе – субъективный дух. Дух в форме реального мира, в котором свобода есть необходимость, есть объективный дух. Дух – душа, дух – сознание, дух – субъект. Душа есть понятие, им существующее. Дух есть истина материи. Я есть отношение Духа к себе, к субъективному. Истина, как разум, есть тождество субъективности понятия и его объективности и всеобщности. Дух есть сознание себя как бесконечной всеобщности. Чувство партикулярно, лишь мысль всеобща. Дух есть единство субъективного и объективного. Нравственная сила есть совершенство абсолютного Духа. В духе преодолевается

отношение между господством и рабством. Философия Гегеля хочет быть эзотерическим раскрытием Бога. Фихте считал творческую активность человека главным признаком духа, Гегель же считает главным признаком свободу. Но у Фихте это активное «я» не индивидуально, это чистая субъективность. И у Фихте, и у Гегеля нет личности, нет личного духа, есть лишь субъективный дух. Природа у Фихте есть как бы умершая свобода, чистое прошедшее. Но заслугой Фихте было понимание духа как творческой активности. В этом он ближе к истине, чем Гегель. Но Гегель сделал первую попытку построить целостную философию духа. Эта философия духа синтезирует греческий интеллектуалистический универсализм с пониманием духа как свободы и динамики, что внесено в историю христианством. Но провалом гегелевской философии духа было непонимание внутреннего существа личности, личной духовности, личного отношения человека и Бога. Гегелю не удалось построить конкретной философии духа, он остался в сфере абстрактной всеобщности. Он преодолевает докантовский объективизм, но по-новому все же учит об объективном духе, в то время как его собственная исходная точка зрения не допускает отнесения духа к объективности. Наконец, гегелевское понимание духа проникнуто эволюционизмом, который есть детерминизм и противоречит пониманию духа как свободы. Философия духа Гегеля есть секуляризированная, приспособленная к сознанию XIX века философская транскрипция германской мистики, и она отражает монофизитскую тенденцию этой мистики. Но германская мистика внесла ту Innerlichkeit, ту своеобразную духовность, которая отразилась в германской философии.

После Гегеля самая интересная попытка построить систематическую философию духа принадлежит Н. Гартману в его книге «Das Problem des geistigen Seins». Книга Джентиле «Esprit acte pur», [2] которая продолжает Фихте и Гегеля, не столько исследует проблему духа, сколько строит философскую систему, основанную на идее активности духа. Но Джентиле имеет несомненную заслугу в выяснении различия между духом и природой и в активно-динамическом понимании духа. Он остается в пределах немецкого идеализма. Н. Гартман исследует с большей subtilностью проблему духа. Главный упрек, который нужно ему сделать, это что он в исследовании духа очень мало пользуется религиозным и мистическим опытом, мало научился от этого опыта. Н. Гартман, как и Гегель, видит в духе для-себя-бытие. Он отличает дух от сознания. Дух не характеризуется сознанием. Дух соединяет, сознание изолирует. Сознание, по мнению Н. Гартмана, не переносимо. Как и М. Шелер, он решительно отвергает виталистическое понимание духа. Дух не есть эпифеномен жизни. Низшие категории, связанные с духовным бытием, самые слабые. Но бессилие высших категорий есть сила человека, есть его свобода. Царство духа есть царство конфликта, предполагающего свободу. Дух имеет силу давать смысл. Дух экспансивен. Нельзя мыслить отношение между общим и индивидуальным духом как отношение между субстанцией и акциденцией. Через тело дух входит в пространство. Но жизнь духа более свободна от определенной формы, чем жизнь тела. Личность себя трансцендирует в своих актах. Можно было бы сказать, что дух есть как бы самовозвышение бытия. Но вот центральная мысль Н. Гартмана, которая свидетельствует о том, что философия духа у него висит в безвоздушном пространстве. Дух есть онтически последнее, обусловленное, покоящееся не на духовном бытии, но есть высшее. Дух есть высшая ценность, но он обусловлен материальным бытием. Дух не связан у Н. Гартмана с Богом. Его философия есть философия духа, но атеистическая философия духа. Философия превращается в философию идеальных ценностей, за которыми не скрыто никакое бытие. Дух не имеет своего существования. Наиболее, быть может, интересны мысли Гартмана об объективности духа, но об этом речь будет в другом месте. Объективный дух для Н. Гартмана не имеет сознания и не есть личность. Общности, как нация и т. п., реальности, но не личности, не субъекты и не имеют сознания. Объективному духу не хватает для-себя-бытия. Отсюда нужно было бы сделать вывод, что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа. Во всяком случае, Н. Гартман делает дух предметом философского исследования, хотя его философия не экзистенциальна. У других философов очень мало можно найти о духе. Понимание духа, связанное с ценностью, у Виндельбанда, Дильтея, Р. Эйкена идет от Лотце. Духовные ценности раскрываются в историческом бытии. У Бергсона чистая память есть дух. Но философия Бергсона есть философия виталистическая, и потому дух не может быть самостоятелен. У М. Шелера дух резко отличается от жизни, но он совершенно пассивен. У Когена, у Бруншвига мы находим чисто рационалистическое понимание духа. Чистая мысль источник духа. По Бруншвигу, математика есть дух. У Ясперса дух есть, в сущности, то, к чему человек трансцендирует. Человек в своем сознании всегда ищет, всегда наталкивается на границу и всегда трансцендирует. Метафизическое для Ясперса есть символ. Через символ существование смотрит в глубину бытия.

Сознание делается зрячим через чтение символов. Только через трансцендирование человек вполне есть. Это символическая философия духа. Вместо бытия онтологии у Ясперса шифры, символы. Экзистенциальная философия Ясперса пытается преодолеть онтологию, основанную на объективации понятий, продуктов мысли. Интересно еще отметить, что диалектический материализм возвращается к дофилоновскому материальному, физическому пониманию пневмы. Это не есть окончательное отрицание духа, что было бы невозможно, а понимание его как физической энергии, т. е. возврат к первобытным гилозоистическим представлениям. Мы видим, что и на путях религиозного опыта, и на путях философской мысли происходит спиритуализация духа. Но этот процесс спиритуализации духа не закончен. Еще должно быть веяние духа, просветляющее наше понимание духа. Реальность духа засвидетельствована всем опытом человечества, всей его высшей жизнью. Отрицание этой реальности есть слепота и глухота к реальностям, есть неспособность к различению качеств бытия или неспособность к описанию того, что различено. Дух по-иному реален, чем мир природных вещей. Эта реальность не доказывается, а показывается теми, которые способны к различению качеств. Реальность духа стоит вне категориального мышления, накладывающего свою печать на «бытие». Неточно было бы сказать, что дух есть бытие. Дух есть свобода, дух есть творчество. Духу принадлежит примат над бытием, ибо примат принадлежит свободе. Мирозерцание, ориентированное онтологически, статично, мирозерцание, ориентированное пневматологически, динамично. Экзистенциальная философия не есть философия онтологическая в традиционном смысле слова.

Глава II. Признаки духа

1

Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума. Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими признаками духа являются – свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним. Этим рядом признаков объединяется пневма Священного Писания и нус греческой философии. Поскольку дух есть свобода, духовное мы должны понять прежде всего как независимое от детерминации природы и общества. Дух прежде всего противоположен детерминизму. Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего. Внутреннее есть символ духа. Дух одинаково может характеризоваться пространственными символами глубины и высоты. Дух есть бездонная глубина и небесная высота. Нельзя, как то делает М. Шелер, отнять от духа активность и сообщить активность лишь жизни. Именно дух есть активность, жизнь же в биологическом смысле слова пассивна. Но Шелер глубоко понимает, что дух не есть эпифеномен жизненного процесса, что он не может быть виталистически понят. Дух есть прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет. Пико делла Мирандола говорит, что дух человека небесного рода, т. е. он происходит не из природного мира. Потому дух не детерминирован природным миром и есть прорыв в нем. Через дух человек есть образ и подобие Божье. Дух есть божественный элемент в человеке. И через дух человек может подниматься до высших сфер Божества. Дух есть целостный творческий акт человека. Дух есть свобода, свобода же уходит в добытийственную глубину. Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода. Поэтому дух не определяется законченным, совершенно оформленным, как бы уже статическим бытием. Поэтому дух есть творчество, дух творит новое бытие. Творческая активность, творческая свобода субъекта первична. Принцип каузальности неприменим к духу и его жизни. Дух от Бога и дух к Богу. Через дух человек все получает от Бога, и через дух человек все дает Богу, приумножает данные ему таланты, творит небывшее. Дух от Бога. Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдувается Богом в человека. Таков его библейский образ. Но дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'a. В этом основной парадокс духа – он есть эманация Божества и он может давать ответ Божеству, который не от Божества исходит. Дух не только божественен, он бого-человечен, бого-мирен, он свобода в Боге и свобода от Бога. Об этом невозможно выработать понятия, эту тайну нельзя рационализировать, о ней возможен лишь миф и символ. Это есть тайна творчества и вместе с тем тайна зла. Человек, понятый окончательно как природное, детерминированное существо, не стоит перед этой тайной, перед ней стоит лишь человек, как существо духовное. Свобода, творчество и зло предполагают не только бытие, но и небытие. Но это небытие, это ничто

невозможно объективировать, нельзя сделать предметом понятийного мышления. Неточно было бы сказать, что небытие есть, существует. О нем можно сказать, что оно имеет экзистенциальное значение, значение в судьбе человека и мира. Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален. Рационалистическое понимание духа есть его искажение и принижение. Дух поставлен перед иррациональной, бессознательной природой в человеке, и он мужественно овладевает ею. В этой спиритуализации, не рационализации, моя природная основа представляется мне чуждой, детерминированной извне. Природа приходит извне, дух же идет изнутри. И Бога в человека можно понять только через дух. Дух гуманизирует человеческое понимание Бога и вместе с тем освобождает от грубого антропоморфизма. Именно духовное богопознание есть богопознание апофатическое. Дух всегда есть настоящее, настоящее, обращенное к вечности. Дух вневременен, как и внепространственен. Дух целостен и сопротивляется дроблению времени и пространства. Дух есть не бытие, а смысл бытия, истина бытия. Дух есть и ум, но ум целостный. Дух одинаково и трансцендентен и имманентен. В нем трансцендентное делается имманентным и имманентное трансцендирует, переходит через границу. Дух не тождествен сознанию, но через дух конструируется сознание, и через дух же переступаются границы сознания и происходит переход в сверхсознание. В духе есть прометеевское начало, восстание против богов природы, против детерминизма человеческой судьбы, есть порыв и прорыв к высшему свободному миру.

Дух есть качество, стоящее вне всякой утилитарности, заражающей жизнь мира, вне употребления средств, не похожих на цели, вне внешних достижений и реализации, вне орудий, которыми пользуется «мир» в борьбе, вне «общественного мнения», вне социальной обыденности. Дух повсюду и во всем действует, но как сила просветляющая, преображающая, освобождающая, а не принуждающая. Дух есть сила, освобождающая от власти стихии, от власти земли и крови, т. е. от сил космо-теллурических, возвышающаяся над ними, но не уничтожающая их. Спиритуализация была освобождением от власти магии, от магического мироощущения, от магических сил и отношений. Первоначально дух был как бы погружен в природные стихии и смешивался с магией. Но магия есть детерминизм, дух же есть свобода. Ошибочно было бы думать, что на вершинах цивилизации и культуры человек свободен от власти магии, от определяемости его судьбы космо-теллурическими силами. Первичные стихии постоянно вновь восстают и борются против духа и духовности. Борьба за духовное царство всегда продолжается, будет продолжаться до конца мира. И вот что поразительно. Тайны космической жизни как бы закрылись для человека цивилизации, утратилась способность приобщаться к ним, но действие космических и теллурических сил внутри человека продолжается и сопротивляется духовности. Высшая духовность вернула бы человеку способность общения с тайнами космической жизни, но освободила бы его от детерминированности этими силами.

Гениальный Бахофен открыл древний, первичный слой религиозной жизни человечества, религии материнства и земли, связанной с матриархатом и с первобытным коммунизмом, царство богов хтонических. Пробуждение духа, пробуждение личного начала было борьбой солнечного мужественного начала против женственного теллурического начала. Это процесс спиритуализации. Ошибочно было бы думать, что эта борьба закончилась, она возобновляется во все новых и новых формах. При этом дух не должен быть понят как реальность того же порядка, что и реальность космо-теллурических сил, реальность как бы их заменяющая и уничтожающая. Дух есть реальность, которая означает пробуждение высшей качественности, высшего смысла внутри сил космо-теллурических. Бахофен, из которого Клагес и некоторые другие делают выводы, враждебные духу, сам отлично понимал, что дух есть высшее начало – начало личности и солнечности, т. е. освобождение от детерминации теллурическими или лунарными силами. Дух выше жизни, как свобода выше детерминации, как личность выше безличной стихии, как активность выше пассивности, как целостный смысл выше бессмыслицы и бессвязности. Но дух есть сила, действующая в жизни, и в жизненном процессе мы должны угадывать признаки духа. Отвлеченный спиритуализм некоторых типов духовной жизни и некоторых типов философских построений очень мешал понять существо духа и уловить его признаки. Дух понимали как отвлеченность, отрешенность от мира, как реальность, противоположную реальностям мира, в то время как дух есть энергия, действующая внутри всех реальностей, хотя и пришедшая из более высокой сферы, и дух конкретен и целостен, ничего не дробит и не отвлекает. Очевидно, это имел в виду св. Фома Аквинат, когда говорил, что благодать не отрицает природу, а преображает ее. Но дух означает царство иное, чем царство природы, он есть победа над этим царством. В порядке природы

господствует детерминизм и безличность, в нем неуловима победа смысла, в порядке же духовном господствует свобода, и все основано на личности и личных отношениях, в нем побеждает смысл. Это есть победа над падшей природой, но эта победа означает не отрицание и уничтожение космоса, а его освобождение и просветление. Дух всегда означает, что человек не раб, а господин космических сил, но господин – друг и освободитель. С этим связана по существу двойственная, но космическая роль техники, которая оборачивается против духа, хотя есть создание духа. Органическое понимание духа, выдвигаемое романтиками, есть виталистическое понимание духа, связывающее его с жизненным процессом. К теме об отношении между техникой и организмом мы еще вернемся.

Слово «дух» принято употреблять в очень широком, всеобъемлющем смысле слова. Прежде всего применяют слово «дух» к разным коллективам. Говорят о духе народа, сословия, профессии, войска, семьи и т. п. Говорят о духе эпохи, века. Говорят даже о духе материализма, о духе того, что отрицает дух. Говорят о духе капитализма, который есть умаление духа. В этом всеобщем и метафорическом смысле дух теряет свои специфические признаки. Тут дух почти отождествляется с характером чего-либо, с признаками, характеризующими своеобразие чего-либо. Но есть ли признаки самого духа? Если, например, свобода – существенный признак духа, то этот признак явно отсутствует, когда мы говорим о духе коллективов. Мы говорим и о духе зла. Значит ли это, что духу зла присущи признаки духовности, которые мы пытаемся раскрыть. Духи ангельской и демонской иерархии не персоналистичны в том смысле, в каком мы говорим о персоналистичности человеческого мира и Бога. Духи природы также не обладают качествами духовности. Наоборот, духовность есть освобождение от власти духов природы. Дух данного класса, данного войска, данной семьи, данного мирозерцания может быть отрицанием духовности. Дух означает здесь лишь объединяющую, оформляющую данную группу энергию, которая может быть глубоко антидуховна. Поэтому применение к коллективам категории духа очень двусмысленно и требует осторожности. Дух имеет аксиологический смысл, и этот смысл не применим к коллективам, как данностям. В строгом смысле слова можно говорить только о личном и субъективном духе. Уже самое словосочетание «объективный дух» требует пересмотра. Объективный дух не имеет внутреннего существования. Коллективы не могут быть признаны личностями. Нация, государство, общество могут быть признаны индивидуальностями, степенями индивидуализации жизни, но не могут быть признаны личностями. Это же нужно сказать и о Церкви, которая есть реальность, но не личность. В Церкви действует Дух, но Церковь не есть коллективный дух. Соборность иное значит, соборность не есть коллективность, соборность есть качество общности людей, личностей и «мы», которое не есть вне этих личностей существующий и действующий на них коллектив. Соборное «мы» имманентно людям, означает пронизанность их духовностью, выход их в духовный план бытия. Если в христианской догматике Дух Святой мыслится как Ипостась, т. е. как личность, то прежде всего Дух Святой не есть коллективная личность и наименование Его личностью есть символ, выражающий неизъяснимую тайну, тайну преодоления противоположности между личным и всеобщим. Дух воплощается и символизируется, но не становится объективным.

2

В истории сознания о духе часто происходило смешение духа и души, духовного и душевного. Известно, как трудно отличить в духовной жизни чисто духовные состояния от состояний душевных. Вероятно, никто не свободен вполне от этого смешения. Но совершенно ясно принципиальное отличие духа от души. В наших суждениях о людях приписывание им духовности означает положительную оценку, узрение в них высшего качества. У каждого человека есть душа, такова его природа, духовность же может быть нераскрыта в человеке или подавлена. Дух есть высшее качество души, ее свобода от власти «мира». Дух есть истина, смысл души. Философия, не поднимающаяся до понимания духа, свойственного религиозному сознанию и мистическому опыту, все же различает дух и называет идеальными ценности, которые должны быть реализованы в человеческой жизни. Дух носит аксиологический характер, дух есть не природа, хотя бы и душевная природа, а истина, красота, добро, смысл, свобода. Конечно, философия идеальных ценностей есть очень несовершенная философия духа, висящая в безвоздушном пространстве, но она все же принуждена уловить какие-то признаки духа. Дух вносит целостность, единство, смысловую связь в душевную и душевно-телесную жизнь человека. Душа всегда фрагментарна, частична, только дух целостен и универсален. В духе совершается преодоление противоположности между частным и

универсальным, между личным и сверхличным. Конкретный человек есть сочетание целостного и частного. Только дух дает конкретное универсальное содержание личности, выводит ее из ограниченного пространства и времени. Душа сама по себе, без духовного начала, остается замкнутой. Философия духа должна противопоставить универсалистический персонализм партикуляристическому индивидуализму. Ошибочно было бы противопоставлять дух телу или плоти. Противопоставлять его плоти можно лишь при понимании «плоти» как греха, а не как природного состава человека. Картезианский дуализм духа и тела совершенно ошибочен и оставлен современной философией и психологией. Человек есть целостное существо, духовно-душевно-телесный организм. Тело входит в человеческую личность, принадлежит его образу, его лицу. Лицо человека есть высшее достижение космической жизни, победа над хаосом. «Духовность» не противоположна «телу» или «материальному», а означает его преображение, достижение высшей качества целостности целостного человека, реализацию личности. Личность реализуется через победу духа над хаотическими душевными и телесными элементами. Дух есть мужественное активное начало, душа же есть женственное пассивное начало. Дух от логоса, душа же космична. Дух совершает акт относительно души, оформляет ее смыслом и истиной, дает ей свободу от власти космических сил. Это совсем не значит, что дух подавляет душу, и еще менее значит, что дух вытесняет душу у человека. Такое понимание духа и духовности существовало, и оно носило античеловеческий характер. Душа есть сердцевина человеческого существа, и дух должен быть соединен с душой, сообщать ей высшие качества и смысл. Духовная жизнь есть жизнь духовно-душевная. Понимание любви как исключительно духовной, не заключающей в себе никакого душевного элемента, есть извращение любви. Такая любовь совершенно безлична и бесчеловечна. Это противоречит евангельскому богочеловеческому пониманию любви. Так, у Плотина происходит механическое отделение чистого, интеллектуального элемента в человеке, возносящегося к Единому, от материи, которая не преобразуется. Это есть отрицание целостности личности.

Ложный, не евангельский уклон в понимании любви и духовной жизни можно найти в духовно-аскетической литературе. Но по-другому это есть в понимании духа германским идеализмом. Германский идеализм жертвует человеческой душой для абсолютного духа. Но это есть жертва личностью, жертва человеческим. Это есть отвлеченный дух. И человек, живой конкретный человек, восстает против такого понимания духа. В реакции Фейербаха был здоровый элемент, было напоминание о человеке, забытом Гегелем. Уже Кант в учении о категорическом императиве и чистой моральной воле стал на путь отрицания душевного, отрицания живого конкретного человека. Идеальная норма и идеальная ценность подавляют человека, его эмоциональную жизнь. Духовная жизнь есть истина, но она есть также и жизнь человека, всего человека. Истребление человека и человеческого во имя ли аскетической борьбы с грехами, во имя ли идеи и ценности одинаково есть извращение, ложь и грех. Самое трудное для понимания и самое парадоксальное – это отношение между духом и личностью, между универсальным содержанием, сообщаемым человеку духом, и самим человеком с его эмоциональной жизнью, с его единственной личной судьбой. Универсальность духа не означает подавления индивидуального общим, отвлеченным, всечеловеческим, безличным. Универсальность духа именно и конкретизирует личность в ее единственности. У св. Фомы Аквината форма (дух) универсальна, индивидуализация же происходит от материи. Это неверное понимание между духом и личностью. Дух означает универсализм и персонализм. Дух есть божественный элемент в человеке, но он неотрываем от человеческого элемента и действует в соединении с ним. Это есть тайна богочеловечности. Эта целостная богочеловечность духовной жизни нарушается в противоположные стороны. Если в греческой мысли, у Плотина, в идеалистической философии интеллектуальный элемент, признанный духовным по преимуществу, вытесняет элемент сердечный, душевно-эмоциональный, то в аскетической святоотеческой литературе и в литературе мистической нередко интеллектуальный элемент отнесен к душевному, а не духовному, и вытесняется. Опасность нарушения духовной целостности, богочеловечности подстерегает со всех сторон. Человек с трудом вмещает полноту. Но в восточном христианстве есть особенное понимание сердца как центрального ядра человеческого существа и его духовной жизни. Сердце в этом понимании не есть эмоционально-душевное в человеке, это духовно-душевная целостность, в которую входит и преображенный ум. Стремление человека к истине и смыслу, к духовности первично в человеке, оно не выводимо из душевного и виталистического процесса, оно от Духа Божьего в человеке. Клагес, вдохновляемый Бахофеном и Ницше, противопоставляет дух и жизнь, дух и душу. В отличие от самого Бахофена, он считает дух, который отождествляется с разумом, интеллектом, сознанием, паразитом, враждебным жизни. Дух есть порождение

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
виталистического процесса, но порождение болезненное, сковывающее жизнь. Клагес уверяет, что в мистериях происходило освобождение души от духа. Душа, свободная от духа, от давящего интеллектуального начала, есть как бы потерянный рай. Таково понимание духа так называемой философии жизни (Lebensphilosophie). Точка зрения Клагеса имеет смысл лишь как реакция против рационализма. Он не понимает, что дух есть прежде всего свобода. Также враждебен духу и Л. Шестов, для которого дух есть разум и мораль, т. е. необходимость.

Отвлеченное понимание духа у интеллектуального класса, у представителей интеллектуального труда, отделенного от полноты жизни, связано с ложным дуализмом духа и тела, духовного, интеллектуального и материального, физического труда. Это есть классическое наследие интеллектуализма греческой аристократии. В христианском мире это изменилось, но традиционная христианская духовность противопоставляет себя жизни мира. Резкий дуализм духовного и физического труда при интеллектуалистическом понимании духовности очень усиливается в новое время. Представители интеллектуального творчества выделяются в особую группу, живущую по своему закону. Духовность понимается кабинетно, книжно, переходит в академии и литературу. В средневековой духовности была сосредоточена в монастырях, что предполагало большую целостность. Но проблема труда, взятого во всех своих ступенях, как проблема духовная, не была поставлена. Она была поставлена с наибольшей остротой в XIX веке (Марксом) в период ослабления духовности. С этим связана необходимость новой духовности в мире, которой будет посвящена последняя глава. Духовность относится ко всей полноте жизни, к целостному человеку, т. е. и к человеческому телу, и к физическому труду человека. Ошибочно думать, что физический труд человека может быть выделен в особую сферу, отрезанную от духовной и ей противоположную. Ошибочно думать, что техника, играющая такую роль в современной жизни, может быть отделена от духовной жизни и ей противопоставляема. Такое отделение и есть главное зло и ложь буржуазного мира. В этом ложь самого существования буржуазии. Механизация и материализация человеческого труда есть состояние греховности и падшести. Техника у ее создателей, а не потребителей, требует героизма, т. е. духовной силы. Самый низменный материальный труд требует от человека духовного усилия. Дух и есть та сила, которая обнаруживается во всей полноте жизни. Очеловечивание человеческого труда есть его спиритуализация. Подчинение техники человеку есть ее подчинение духу, есть внесение духа в самую технику. Целостная человечность, всегда связанная с духовностью, предполагает преодоление ложного дуализма, воплощение духа, одухотворение плоти, одухотворение всех форм труда. Целостная человечность будет новой духовностью, которая будет относиться не к выделенной только, отвлеченной сфере, а ко всей жизни и к человеческому труду. Это заложено в христианстве, но не было достаточно раскрыто в традиционных формах духовности.

Именно отрезанность духовной жизни от полноты жизни и человеческого труда породила ложную, иллюзорную духовность. В некоторых формах оккультизма, теософизма, спиритизма мы видим такое иллюзорное, галлюцинаторное общение с духами и духовным миром. Это есть результат нарушения целостности человеческого существа.

Принято употреблять выражение «субъективный и объективный дух», «личный и универсальный или всеобщий дух». Употребляя эти выражения, обыкновенно признают примат объективного духа над субъективным, универсального над личным. Это связано с признанием первоначальности универсалий, примата родового над индивидуальным. При этом субъективный и личный дух обыкновенно понимают психологически, в то время как объективный и универсальный дух понимают онтологически. В действительности самое словосочетание «объективный дух», как это было сказано, сомнительно и двусмысленно. Ничто объективное, ставшее объектом, не имеет внутреннего существования. Внутреннее существование имеет лишь субъект, внутреннее существование имею «я» и имеешь «ты», имеем «мы». Поскольку мы признаем реальность «мы», оно не мыслится как объект. Объективного духа не существует, существует лишь объективация духа. Совершенно так же нужно сказать, что дух всегда личен и связан с личностью. Свобода, творческая активность, целостность, общение с Богом и с людьми в любви присущи лишь субъекту и личности. Невозможно гипостазировать объективный дух. Объективный дух не может иметь общения с Богом, не может любить, не может быть свободным, определяемым из глубины. Глубина лишь в субъекте. Объективный дух есть детерминизм и закономерность, он есть порождение мысли, которую принимают за самостоятельную реальность. Универсальное в отличие от общего существует, универсальное конкретно, в то

время как общее абстрактно. Но универсальное существует не как существо вне личностей, а как высшее содержание жизни личностей, как сверхлические ценности в личности. Бог есть личность, а не универсальное существо. Действие Духа Божьего на дух человеческий совсем не означает присутствия объективного и универсального духа, а означает преодоление противоположности между личным и универсальным, между субъективным и тем, что представляется объективным. В этом таинственность действия Духа Божьего в человеческом мире. С этим и связано то, что мы называем соборностью. Дух коллективный или дух объективный детерминирует духовную жизнь личности, извне определяет человеческую жизнь. Но дух есть свобода, он не детерминирует и не детерминируется. Коллективный дух есть лишь метафорическое выражение, за которым скрыта социализация духа в человеческой жизни. Существует противоположность между действием соборного духа на человека и социальной детерминацией. Социализация духа порождает иллюзию сознания. Дух противоположен социальному характеру религии, который всегда основан на объективации. Н. Гартман делает различие между объективным и коллективным духом. Но это у него связано с тем, что он все-таки признает существование объективного духа. Это наследие Гегеля. Объективный дух есть состояние человеческого сознания и человеческой духовности, очень напоминающее «несчастное сознание» Гегеля. Объективный дух связан с верой большинства, т. е. с категорией числа. Дух есть в-себе-бытие и самое трансцендирование, с которым связана духовная жизнь, не есть выбрасывание вовне. Нет объективного духа, а есть лишь объективация духа, нет коллективного духа, а есть лишь социализация духа. Этот процесс внедрения духа вовне означает внутренний момент духовного пути, означает лишь состояние духовности. С этим связана проблема отношения духа и истории.

Дух связан с историей. Можно было бы сказать, что дух историчен и что только дух знает историю. Это говорит и Н. Гартман, который в подзаголовке своей книги о духовном бытии называет ее основами философии истории. В истории искал Дильтей признаки, по которым узнается дух. У Гегеля история есть самораскрытие духа. С историей связан дух для христианского сознания. В отличие от греческого понимания духа христианство понимает дух как имеющий историю. В царстве истории действует свобода, которой нет в царстве природы. История есть более наш собственный мир, чем природа. И вместе с тем в истории человек не узнает своего собственного субъективного духа, своей собственной духовной свободы. В истории происходит как бы отчуждение субъективного духа от человека. И именно история более всего наводит на мысль о существовании объективного, универсального духа. К истории нужно определить двойственное отношение. С одной стороны, история есть наше человеческое дело, и в ней мы узнаем признаки духа, который составляет и нашу собственную глубину. История происходит с нами и в нас, и мы можем взять историю в глубину духа. Но, с другой стороны, в истории происходит отчуждение нашей природы и нашего духа. История превращается в рок для нас, она действует как чуждая нам и беспощадная сила, и в ней нет нашей свободы. Если история есть, по Гегелю, самораскрытие и развитие свободы, то не нашей свободы и не для нас свободы. История осуществляет не человеческие цели, цели хитрого универсального разума, универсального духа. История не хочет знать личности человеческой. Наша человеческая духовность противостоит истории, мы в ней спасаемся от беспощадной, жестокой к человеку власти истории. Дух воплощается в истории, в исторических царствах и цивилизациях, в «объективных» ценностях культуры. Но эти воплощения несоизмеримы с огненностью и свободой духа, раскрывающегося в субъекте. История есть не только воплощение духа, история есть также неудача духа, в ней не осуществляется духовное царство, которое есть Царство Божье. Когда утверждали имманентность Бога и духа истории, то это, в сущности, приводило к консервативным результатам. Дух революционен. Но воплощение духа в истории порождает консервативную силу инерции. Дух перестает быть для-себя и в-себе-бытием, он делается бытием-для-другого и в-другом, т. е. теряется главный признак духа – свобода. И это совсем не означает трансцендирования в духовной жизни. Трансцендирование всегда происходит вверх, а не вниз. Объективация духа в истории обозначает, что Царство Божье не приходит.

Дух означает прерывность, прерывность в жизни мира, в истории мира. Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе. У Гегеля сама свобода была закономерностью. Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы. Трансцендентное есть тайна и бесконечность. И дух приходит из этой тайны и бесконечности. Дух действует имманентно в человеке, в человеке есть духовный опыт. Но тут не имманентное

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
имманентно, а трансцендентное имманентно. Дух означает постоянное трансцендирование в человеческой жизни. В сущности, не существует статического трансцендентного, а существует лишь Трансцендирование. Это принадлежит к тайне духа и духовной жизни. Дух есть в-себе-бытие, т. е. неопределяемость извне. И вместе с тем жизнь духа есть неустанное Трансцендирование, выход за свои границы, но не из детерминации, а из свободы. Чисто природные процессы имманентны, они происходят в замкнутом круге. Таков результат детерминации. Процессы же духовные трансцендируют. Таков результат свободы. Но трансцендентное и имманентное коррелятивны. Дух есть пребывание в своем собственном, родном мире. В нем трансцендентное есть свое собственное, родное. Бог трансцендентен, бездна отделяет человека от Бога. Но трансцендентность Бога есть наш имманентный опыт, в человеке раскрывается божественное, божественное для него внутреннее, а не внешнее. Это значит, что божественное действует не как детерминация, а как свобода. Бог не есть объект, дух не есть объект, объективированное бытие есть лишь объективация на путях духа. И потому нет детерминации извне. Все духовное есть субъект, оно внутренне. От объекта не приходит ничего духовного. Вне свободы духовное ничего не значит. Объективация, противоположная свободе, есть вторичное и производное, и ее необходимо понять изнутри. Для этого необходимо понять процесс символизации, отношение между символом и реальностью.

Глава III. Объективация духа. Символизация и реализация

1

Мы установили, что дух есть субъект и раскрывается в субъекте.[3] Но дух объективируется, он выбрасывается вовне, выражает себя вовне, в бытии-для-другого. Дух выражает себя социально. Он социализируется. Дух вступает в историю, и в истории он очень меняется, он как бы теряет многие свои черты и приобретает черты новые. Дух есть внутреннее, в этом пространственном символе один из признаков духа. Все духовное идет изнутри, из глубины. Но внутреннее переходит во внешнее, обнаруживается. Дух есть в-себе-бытие, но он неизбежно переходит в бытие-для-другого, активно выражает себя для другого. Мысль неизбежно должна изречься, но в каком-то смысле остается верным, что «мысль изреченная есть ложь». Активность духа делает его экспансивным. Дух не может не выходить из себя в другое, в мир. Дух вступает в мир, который не есть только дух. И тут начинается трагедия духа. Трагедия духа в том, что дух не может остаться в-себе-бытием, но что выход из себя никогда не означает вступления в царство объективного духа, потому что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа. В объективации же духа исчезает субъективный дух, он уже неизвестен. Когда субъективный дух объективируется, то он вовсе не выходит к «ты», к другому субъективному духу, не общается и не соединяется с ним, а выходит к объекту, к объективному миру, который не имеет своего собственного существования и связан с существованием лишь в скрытом за ним субъективном духе. Когда субъективный дух выходит в объективный мир, то происходит отчуждение духа от самого себя, он исходит в объективности.

Фейербах учил, что вера в Бога не что иное, как отчуждение от человека его собственной природы и проецирование ее в трансцендентную сферу. Маркс распространил это на экономику и увидел в ней, более всего в экономике капиталистической, отчуждение человеческой природы рабочего, его трудовой активности, превращение ее в вещь мир экономики. На почве этого отчуждения образуются иллюзии сознания. И Фейербах и Маркс хотели вернуть человеку полноту его отчужденной природы, но не достигли этого, так как человек остается у них существом материальным, лишенным духовного элемента, т. е. существом отчужденным и ограбленным. Объективация духа в мире истории и цивилизации может быть понята как отчуждение от человека его духовной природы. Человек принимает за объективные духовные реальности мира то, что есть продукт творческой активности субъективного духа. В субъективном духе, т. е. попросту в духе, есть потенциальная бесконечность, ему свойственна бесконечность стремлений. Но во всякой объективации побеждает конечное, т. е. происходит заковывание. Именно субъективный дух бесконечен, то же, что называется объективным духом, есть конечное. Греки ставили конечное выше бесконечного, потому что им более открывался объективный дух, чем субъективный дух, открывался дух-космос и дух – мир идей. Субъективный же дух есть свобода, и он раскрывается в христианстве.

Н. Гартман стоит совсем на иной почве, чем я, но у него есть интересные мысли об объективном и объективированном духе. Он делает различие между

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
объективным и объективированным. Он еще более утончает проблему и делает различие между Objektivation и Objektion, [4] – первое активно, второе пассивно. Я бы сказал, что самая объективация духа есть активность субъективного духа и вызывается отношением личного духа к разорванному состоянию мира, необходимостью установить сообщения с другим, ему чуждым. Но результаты объективации воспринимаются субъектом как реальные объекты, которые он принужден пассивно принимать. У Н. Гартмана объективный дух есть носитель истории, объективированный же дух вводит в идеальное и вечное, что сбивает терминологию. Несмотря на ошибочное признание существования объективного духа, Н. Гартман понимает конфликт живого и объективированного духа. Он понимает, что происходит заковывание живого духа. Он даже идет так далеко, что говорит: живой дух революционен, объективированный дух тираничен. Объективированный дух – консервативный принцип. И неизбежно возвращение объективированного духа в жизненный дух. Жизненный дух есть не объективный и не объективированный, а субъективный, личный дух. Я так формулирую: объективация, создающая иллюзию объективного духа, подчинение его закону, есть закрытие бесконечности. Объективация духа есть вместе с тем всегда социализация духа. Социализация же духа в конце концов подчиняет его социальной обыденности. Даже социализация духа в революциях есть консервативный принцип, принцип конечности. Объективация духа ведет к обуржуазиванию (в духовном смысле) и потому ведет к иссяканию творческой жизненной энергии и активности. Объективация также неизбежно ведет ко лжи, которая признается полезной для устройства. Этой социально полезной ложью проникнуты все процессы социализации. Пафос чистой истины, чистой правды остается в субъективном духе. Сковывание духа социальной обыденностью мы видим в организации государства, церкви как социального института, догмы как системы рациональных понятий, академий, сословий и классов, семейного строя, нравов, законов и норм. Этому противоположна огненность субъективного личного духа. Религиозный социалист Л. Рагац выражает надежду, что пролетариат, не связанный уже собственностью и установившейся и осевшей объективацией, окончательно откроется для бесконечности. Это мысль интересная, но пока не оправданная. Обуржуазивание пролетариата есть процесс объективации, закрывающий бесконечность. Всякая победа в области культурного творчества или в жизни социальной означает объективацию, означает победу объективного над субъективным, общего и социализированного над личным. Дух, как огонь, как свобода, как творческий взлет, противоположен всякому осевшему обществу, всякому устройению, всякой застывшей традиции. Употребляя кантовскую терминологию, которую я считаю неверной и сбивчивой, можно было бы сказать, что дух есть «вещь в себе», объективация же есть «явление». Иначе и вернее можно сказать, что дух есть «свобода», объективация же есть «природа» (не в том смысле, в каком это слово употребляли романтики). Объективация имеет два смысла. Она означает падение мира, его раздробленность и порабощенность, причем экзистенциальные субъекты, личности превращены в вещи, в предметы, в объекты. Но она означает также акты субъекта, личного духа, направленные на установление связей и сообщений в этом падшем мире. Поэтому объективация связана с проблемой культуры. В этом вся сложность темы об объективации.

В объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. Объективный дух есть лишь символика духа. Дух реалистичен. Культура символична, социальная жизнь символична. В объекте никогда нет реальности, в объекте есть лишь символ реальности. Самая реальность всегда в субъекте. Поэтому в объективации, результат которой представляется объективным духом, не может быть ничего реально-священного, а лишь символика священного. В объективной истории мира нет ничего священного, а есть лишь условная символизация, священное есть лишь в мире существования, лишь в экзистенциальных субъектах. Реальная глубина духа познается экзистенциально в переживании судьбы, в страдании, тоске, смерти, любви, творчестве, в свободе, а не в объектах. Религия имеет прежде всего экзистенциальный характер, она вкоренена в духе, она есть соприкосновение с первореальностями. Но религия подвергается объективации, и в этой объективации даны уже не первореальности, а символы. Символизм тут нужно понимать не идеалистически, как символы душевного состояния человека, а реалистически, как символы самих первореальностей бытия. Но символы могут быть приняты за реальности, и тогда возврат к реальностям оказывается очень затрудненным. Самое понимание откровения подвергается объективации. Эта объективация особенно ясно видна во всех авторитарных церковных концепциях. Откровения представляют себе как вхождение в человека объективной предметной реальности или системы понятий, которым придается реальное значение. Это есть наивный реализм в понимании откровения, не дающий себе отчета в активности субъекта. Но наивный реализм есть продукт наивной, безотчетной

объективации, произведенной субъектом, он есть иллюзия сознания и наиболее далек от реальности. В таком понимании дух является отчужденным от самого себя и дух представляется полученным извне от объекта. Критика откровения, т. е. очищение его от наивной объективации, ведет к пониманию откровения как действия духа на дух, духа Божьего на дух человеческий, на человеческую свободу и человеческое сознание и совесть, которые активны. Откровение есть событие внутри духовной жизни, лишь в духовной жизни может быть слышен голос Божий. Во вторичном уже процессе, в котором дух выбрасывается вовне, откровение объективируется, представляется событием внешним, идущим от объекта. Но встреча с Христом в вере и любви не есть встреча с объектом, как представляется в объективации, а есть встреча с субъектом, с «ты», т. е. относится к экзистенциальному плану. Встреча с Богом есть встреча с субъектом, а не субъектом. Субъект же никогда не действует на субъект, как принуждающая объективность. Авторитет есть принуждающая объективность, но он не означает действия субъекта на субъект, духа на дух. Авторитет есть типическое порождение объективации, он есть создание массовых человеческих субъектов, есть символизация духовного состояния субъектов, их неосвобожденности, духовной незрелости, их самоотчужденности. Авторитет играет огромную роль в истории социальной обыденности. Но в подлинной реальной духовности Бог совсем не есть авторитет, откровение совсем не есть авторитет, ибо не существует объективности, без которой нет символической иллюзии авторитета. Человек в своей слабости ищет авторитет, на который он мог бы неизбежно опереться, но авторитет, на который он опирается, есть лишь порождение его слабости, лишь проекция его субъективности, не способной войти к другому, к конкретно-универсальному. Авторитет как раз и оставляет человека замкнутым в себе. Восприятие чего-либо как объективности, действующей извне, и означает замкнутость и неспособность трансцендирования самого себя. Авторитет есть власть родового начала над индивидуальным, он вкоренен в родовом бытии. Это и есть объективация, порождающая иллюзию господства универсалий над личным существованием.

Такова социализированная форма религии. Этот процесс неизбежен в путях духовной жизни, и он означает, что Царство Божье не приходит. В Церкви как социальном институте происходит объективация Святого Духа. Это есть также социализация, т. е. приспособление к социальной обыденности человеческих масс, к отчуждению духа в них. Духовность остается лишь на вершинах. Но Церковь означает не только социальный институт, который всегда имеет дело с миром обыденности. Церковь имеет и экзистенциальное значение. Во втором понимании Церкви так же господствует свобода, как в первом авторитет. Совесть, которая есть духовная глубина человека и место встречи с Богом, есть вместе с тем свобода и не подлежит отчуждению и объективации, перенесению в какие-либо коллективные органы. Дух чист и свободен от социальной полезности. Социальная полезность является лишь при объективации. Церковь, как организованный социальный институт в истории, подлежит законам объективированного мира, находится во власти утилитарности, в ней затемнена Истина. Истина духовна, и она совсем не полезна для организации объективированного мира, объективированного общества, она даже вредна. Истина есть взрыв мира. Чистая истина христианского откровения, идущая не от объектного мира, привела бы к концу мира. Но эта истина была объективирована и социализирована, приспособлена к полезности для социальной обыденности, и потому только стало возможно историческое христианство. Подлинное же христианство, основанное на истине не объективированной и не социализированной, было бы персоналистической революцией в мире. Даже в Евангелии чистота откровения духа замутнена человеческой социальной средой, человеческим языком, человеческой ограниченностью. Дух никогда не может себя вполне выразить в своих исторических продуктах, он себя не столько реализует, сколько символизирует. Феноменология откровения должна привести к сознанию той истины, что духу, т. е. свободе, принадлежит абсолютный примат над всяким объективированным бытием. Подлинно священное есть только в духе, а не в природе и не в истории, не в обществе, хотя бы и церковном обществе. Совершенство не может быть дано ни в чем конечном, оно в бесконечном (ἄπειρον), в бесконечном творчестве. Объективация духа создает коллективы, почитающие себя как бы объективным духом. Но экзистенциальная духовная общность совсем не есть объективный дух. Духовная общность, соборность может быть в каждой личности, в каждом субъективном духе, хотя она не может быть суммой чего-либо. Эта духовная общность есть универсальное качественное содержание субъективного личного духа, он реализуется в духовном мире, а не в объективированном мире. Дух коллективный есть уже вторичное, уже объективация. Но возрастание духа не только соединяет, оно может и разъединять.

Объективация порождается отношением между субъектами и отношением субъекта к мировому целому. Поэтому объективация духа подлежит двойной оценке, положительной и отрицательной. Объективация связана с падшестью мира, с разобщенностью и вместе с тем скованностью его частей. Но объективация духа устанавливает связи в падшем мире, познает мир в соответствии с падшестью и организует ее. На этом пути происходит символизация, но никогда не реализация. Только творческий акт человека выводит из дурного объективированного времени, но объективация результатов творческого акта вновь вводит во время. Объективация замыкает сознание, закрывая бесконечность. Но дух одинаково отличается и от бессознательного и от сознания с его ограничениями. Дух есть сверхсознание. Объективация же духа обычно означает подчинение ограничениям сознания. Объективация имеет дело уже с рационализированным миром, с миром, обработанным понятиями. Поэтому тайна существования исчезает из этого мира. Окончательное торжество духа означало бы угасание и исчезновение объективного мира как не подлинного и переход к плану экзистенциальному, к подлинному существованию, переход от символизации к реализациям. Такой переход совершается в настоящей любви, которая сводит огонь на землю. Проблема заключается в том, как актуализировать дух в мире, т. е. не оставлять его в свернутом и как бы потенциальном состоянии, и вместе с тем не объективировать его, не отчуждать его от самого себя, не выбрасывать существования в падший мир. Это и есть духовная проблема творчества. Это значит, что духовность должна быть реализована, а не символизирована в мире, реализована в существовании, а не в объекте. Человек есть не бесплотный, а воплощенный дух. И он призван творчески воплощать. Но воплощение не тождественно объективации. В воплощении «я» может стать перед «ты», а не перед объектом. Такого воплощения любви, любви реальной, а не символической, обнаруживающейся лишь в знаках. Объективация всегда сбивается на знаки. В мире объектном ничто не может быть реализовано, а лишь ознменовано. В познании объективация вырабатывает понятия и рационализирует действительность, не зная индивидуального, в общении людей вырабатывает форму государства, права, семьи, несоизмеримые с внутренним существованием, с тайной личности, в моральной жизни вырабатывает нормы, бессильные просветлить и реально изменить жизнь людей, в жизни религиозной догматы, каноны и институты, прикрывающие реальное отношение к Богу и к ближнему, и т. д. и т. д.

В известном смысле можно сказать, что весь видимый объективный мир есть лишь символика мира духовного. Объективация духа внушает пессимистические мысли. Но самые пессимистические мысли об исторической объективации духа не могут подорвать веры в человека и его творческое призвание. Это есть лишь путь раздвоения, через который проходит человек, изживание судьбы, в которой он отчуждается от себя, чтобы потом опять вернуться к себе. Человек проходит через объективацию духа в культуре, в государстве, в национальной и хозяйственной жизни и пр. Это и есть трагедия духа в истории.

2

Дух есть творческая активность. Всякий акт духа есть творческий акт. Но творческий акт субъективного духа есть выход из себя в мир. Во всяком творческом акте привносится элемент изначальной свободы субъективного духа, элемент, ничем не детерминированный, не определяемый миром. Творческий акт человека, всегда исходящий от духа, а не от природы, предполагает материал мира, предполагает мужественный человеческий мир, он исходит от духа в мир и вносит в мир новое, небывшее. Творческий акт духа имеет две разные стороны – восхождение и нисхождение. Дух в творческом порыве и взлете возвышается над миром и побеждает мир, но он также нисходит в мир, притягивается миром вниз и в продуктах своих соотнобразует с состоянием мира. Дух объективируется в продуктах своего творчества и в этой объективации сообщается с данным состоянием множественного мира. Дух есть огонь, творчество духа огненно. Объективация же есть охлаждение творческого огня духа. Объективация в культуре всегда означает согласование с другими, с уровнем мира, с социальной средой. Объективация духа в культуре есть его социализация. Культура имеет социальную природу. Отсюда значение традиции. Аристократическое начало в культуре, без которого она невозможна, несколько не противоречит ее социализированному характеру. Вместе с тем культура имеет символический характер, все ее достижения не реалистические, а символические. Идеал совершенной объективации духа в культуре, в познании научном и философском, в искусстве, в нравственном и социальном порядке есть идеал классический. Классицизм в творчестве есть совершенная объективация, исход духа в конечном, в конечном, достигающем совершенства.

Субъективное исходит в объективное, бесконечное исходит в конечное, огонь исходит в охлажденных продуктах. Происходит как бы пленение духа, с его огненным, устремленным в бесконечность характером, социальной действительностью. Это пленение объективацией происходит в исторической Церкви как социальном институте у книжников и фарисеев, в застывших ортодоксиях, в государстве, организующем дух, в законническом морализме, в формальном искусстве, претендующем на классицизм, в духе академичности, организующей и нормирующей познание, в законнической семье, подавляющей любовь, и т. п. Дух реально, экзистенциально воплощается в человеческой личности, в ее творчески интуитивном отношении к жизни и в братском общении людей, а не в объективированном обществе, государстве, исторической жизни наций. Дух, объективируя себя в культуре и социальной жизни, легко попадает в плен. Субъективный дух не узнает себя в том, что называют «объективным духом». Признание объективного духа (например, у Гегеля) ведет к монизму и к тирании общего над индивидуальным, к тоталитарным системам. Нет ничего ошибочнее исторического пантеизма. История не есть раскрытие объективного духа. В ней есть прерывность. История есть трагедия духа. Это значит, что дух в исторической объективации перерождается в что-то уже непохожее на дух. Творческий субъективный дух не может себя узнать в своих исторических объективациях. Христианское откровение нельзя узнать в исторической объективации христианства. Св. Франциска нельзя узнать в объективации францисканства. Лютера нельзя узнать в исторической объективации протестантизма. Леонардо да Винчи нельзя узнать в исторической объективации технического гения. Дух революции нельзя узнать в исторических результатах революции. Маркса нельзя узнать в исторической объективации марксизма. «Свободу, равенство и братство» нельзя узнать в обществах, объективировавших эти лозунги. Огненный творческий дух не может себя узнать в своих продуктах, в своих книгах, теориях, системах, художественных произведениях, институтах. Объективация в истории, в культуре есть великое дело активного, творческого духа, но она есть также великая неудача. И это не значит, что дух совсем не должен себя объективизировать. Это значит, что мир должен кончиться, что история должна кончиться, что мир объективный должен угаснуть и замениться миром существования, миром подлинных реальностей, миром свободы. Творческий огонь гения всегда, в сущности, хотел, чтобы этот мир детерминации и объектности сгорел и был заменен миром свободы и творческого полета. В объективации, в культуре, в истории даны были лишь символы, знаки, прообразы реального преображения.

Можно было бы сказать, что наибольшей реальностью отличается борьба духа с природой в экономике, в техническом овладении природой. Так думает марксизм. Но Маркс сам же учил, что в экономике происходит отчуждение человеческой природы. Человек находится во власти созданной им экономики. Он овладевает природой, но экономика овладевает им. То же нужно сказать о технике, которая есть великое завоевание человека, обращенное против него самого. В объективации экономики дух поработен. Это более всего обнаруживается в экономике капиталистической. Власть денег есть лживый предел объективации, отчуждения человеческого существования. Социализм восстает против этого, и смысл социализма должен бы быть в субъективации человеческого существования, но социалистическая экономика может также оказаться не соответствующей замыслу духа о ней. Есть тенденция в мире к объективации абсолютного царства, в котором дух окончательно объективирован и социализирован. Тогда дух изойдет в чуждую ему сферу и будет закрыта тайна существования. Дух есть свобода. Объективация же духа в пределах своих ведет к насилию. Отчуждение духа от самого себя и ведет к перерождению духа в насилие. Такова объективация духа в государстве, такова природа власти, которая приписывала себе духовный источник и почиталась священной.

Объективация духа в Церкви приводила к ложным сакрализациям, к ложным святыням. Эта объективация, находящаяся под властью большого числа, организовывала большие массы человечества, хотела организовать и укрепить общество и государство на духовных началах. Объективация духа в жизни обществ и государств находится во власти того полезного заблуждения, что общество, государство, цивилизация могут иметь своей опорой Истину, что Истина может быть полезна для дела человеческой организации. Это было прагматическое понимание Истины, верующее в совпадение Истины и пользы. Но это есть иллюзия, порожденная объективацией, приспособлением Духа к падшести мира. В действительности мир организуется не столько на Истине, сколько на лжи, признанной социально полезной. Есть социально полезная ложь, и она правит миром. Самая Истина христианства была превращена в социально полезную ложь. Истина, чистая Истина может быть опасна и

разрушительна, она не обладает социальной полезностью и никому не оказывает полезных услуг. Истина может быть взрывом мира, судом над миром и концом мира. Чистая, не искаженная, не приспособленная к низменному состоянию мира, христианская Истина могла бы оказаться разрушительной и анархической. Истина духовно революционна, дух революционен, хотя революционность эта иная, чем революционность политики. И объективация ослабляет и даже совсем уничтожает эту «разрушительность» и «анархичность» истины, т. е. духа, так как дух есть истина бытия. Поэтому дело Христа было исправлено, приспособлено к уровню миллиона миллионеров (Великий Инквизитор у Достоевского). Судьба мира и человека трагична вследствие этого коренного дуализма истины и полезности, субъективного, личного духа и духа «объективного», общего, дуализма существования и объективации. Только в субъективном духе дана истина, и она экзистенциальна. В «объективном» духе из истины сделано полезное употребление, и она потеряла свою экзистенциальность. В «объективном» духе истина не реализуется, а лишь символизуется и слишком часто приобретает риторический характер. Торжество духа в обществе означало бы торжество персонализма, личного общения, отношения личности к личности в человеческом и человеческом «мы», признании каждой данной личности высшей ценностью. Можно было бы сказать, что это есть создание не «объективного» общества, а «субъективного» общества. Но совершенно ошибочно было бы отождествлять персоналистический и субъективный характер общества с индивидуализмом. Это есть именно персоналистическая и субъективная социальность, торжество плана экзистенциального, в котором личность всегда себя трансцендирует к общности, возвышаясь над планом объективации. Это и была бы настоящая революция в человеческом обществе, которая не означала бы переодевания, условной символизации и новой объективации человека, т. е. отчуждения его от самого себя. Общество, в котором не будет объектов и ни к кому и ни к чему не будет отношения как к объекту, есть царство духа и царство свободы, и в пределе оно означает наступление Царства Божьего. Это и есть не объективация, а воплощение духа. Объективация и сопровождающее ее отчуждение происходит потому, что не ищут Царства Божьего. Но в том состоянии мира, которое при этом создается, объективация имеет не только отрицательное, но и положительное значение. В этом вся трудность проблемы. Ячество, самоутверждающаяся и замкнутая в себе субъективность хуже объективации. Но реальная спиритуализация человека, общества, мира есть путь обратный объективации духа. Признание, например, «народного духа» не может быть примером существования объективного духа. Когда мы говорим «народный дух», то мы выражаем какую-то подлинно существующую реальность, но это неточное выражение, это не слух, а природа, не личность, а индивидуум. Существует народная индивидуальность, как природная душевная среда, в которой действует дух и которую он должен спиритуализировать. Но «народный дух» обычно понимается не реалистически, а символически, без сознания этого символизма.

Как было уже установлено, объективация духа есть символизация, она дает символы, знаки, а не реальности. Объективированный мир во всех сферах есть символика, хотя он по преимуществу почитает себя реальным, и его таковым почитают. Тот, кто целиком и окончательно погружен в объективированный мир и в объективирующую активность, совсем не понимает и не видит символики, он сознает себя реалистом. Но символизацию духа нужно отличать от реализации духа. Только реализация духа была бы воплощением духа. Объективация духа не есть воплощение. И угашение объективированного духа совсем не есть раз-воплощение. Объективация духа в Церкви, как социальном институте, есть символизация, а не реализация. Даже в культе, который имеет за собой таинственный реальный элемент, происходит символизация. Ритуализм, обрядовое верование есть условная символизация. Заветы Христа не реализуются, а символизируются. Христианская любовь и милосердие выражаются в условных знаках, а не в реальностях. Такой условной символизации полны отношения между иерархами церкви и отношения к иерархам церкви. Церковный приход есть не реальная христианская община, а условная символика ее. Символизм побеждает реализм в догматике, в таинствах. Это то, что Розанов называл номинализмом в христианстве. И вследствие этой условной символики такую колоссальную роль в христианстве играет риторика. Символизм побеждает реализм в браке и семье. Брак в большинстве случаев есть символическое, а не реальное таинство, ибо реальное таинство связано с любовью. Отношения членов семьи между собою бывают условно-символическими, ритуальными, и сравнительно малую роль играет прорыв реальностей. Вся жизнь государства носит символический характер. Власть всегда носит на себе символы и знаки и требует к себе символического отношения, ничего общего не имеющего с отношением реальным. Война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения – символически, а не реалистичны. Царь – символ,

генерал – символ, папа, митрополит, епископ – символы, всякий иерархический чин – символ. В отличие от этого реальные святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор, реальна иерархия человеческих качеств. Вся моральная жизнь, кристаллизующаяся в нравах, основана на символике, а не на реальном преображении людей. Законническая мораль требует от людей выполнения условных символов, не имеющих обязательной реальной связи с их внутренней жизнью, с их духовностью. Исполнение долга носит символический характер. В общении людей нужно подавать друг другу знаки, которые могут совсем не соответствовать реальностям. Так называемые «добрые дела» могут носить знаковый символический характер. Милосердие может быть символическим, а не реальным. Так называемое лицемерие есть крайняя форма символизма, из которого исчезла всякая реальность. В мире объективации нет отношения к живой, конкретной личности, а есть отношение к объектам. Но в отношениях к объектам реальности не достижимы, они ускользают. Отношение к объекту всегда символично. Совершенно так же в познании, научном и философском, формальный академизм вырабатывает методы, через которые познающий соприкасается с объектом, объективирует, но не соприкасается с реальностью, которая дается лишь живой интуиции. Самое совершенное объективированное знание – математика – есть символика, и ее общеобязательное значение достигается для мира разобщенного и утратившего внутреннюю духовность. Объективные научные методы символичны. Самое совершенное знание достигается безотносительно к первореальностям, как самое совершенное право реализует отношения людей безотносительно к реальным отношениям людей. Люди живут в объективированном мире совершенно так же, как будто бы он был наиреальнейшим миром. Но это мир знаков и символов, и объективирующее отношение к нему есть символизация, хотя носящая общеобязательный характер, устанавливающая сообщения. Поразительнее всего, что эта символизация распространяется и на духовную жизнь, которая есть реальность, а не символ. Мы увидим это в формах аскезы, которые, символизируют, а не реализуют духовную жизнь. Историческое христианство было гораздо более символично, чем реалистично. Весь иерархический духовный строй символичен и противоположен реальной человечности, подменяя реального человека символическим чином. Символизация была социально организующей силой и носила социальный характер. Такова же и символика всех революций, например, символа пролетариата вместо реальных рабочих. С символизацией связана и проблема сакрализации.

Объективация духа в истории порождает сакрализацию, освящение элементов природной и человеческой жизни. Из мирового целого, почитаемого греховным, выделяются освященные части, в которых объективируется духовность. Такой священной частью мировой жизни может быть, например, церковная власть и даже государственная власть, могут быть предметы культа. Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле, в осязаемости, видимости духа. Священными считали самые разнообразные вещи – государство, нацию, семью, собственность, общество, культуру и цивилизацию и т. п. Это всегда значит, что дух объективируется и переходит в эти образования. Сакрализация всегда есть символизация. Священное в этом мире есть священная реальность, а символизация священности. Сакрализация была не реализацией священного, а символизацией священного. Священное символизировалось в помазанных иерархических чинах, в окропленных святой водой материальных предметах. Сакрализация не человеческа, не есть обнаружение человеческой духовности. В ней дух объективируется в знаках и символах. Есть огромная разница в том, чтобы признать священными помазанные священными чинами и освященные предметы, и том, чтобы признать священными – самый человеческий субъект, его святость, его творчество, свободу, любовь, справедливость, братство, знание, красоту души и т. п. Первое символично, второе реалистично. В первом дух объективируется, во втором дух раскрывается в самом существовании. Дух символически воплощается в иерархической власти, в исторических телах, в авторитете и дух реально воплощается в правде, в освобождении человека от рабства, в творчестве и т. д. Символическое воплощение духа есть лишь путь, определяемый падшеством мира, реальное же воплощение духа есть цель, есть высшее достижение. Процесс символизации в его отличии от реализации должен быть понят и изобличен. Но ошибочно было бы считать процесс символизации просто отрицательным.

Символическое восприятие мира, при котором все видимое есть символ невидимого, все материальное есть символ духовного, есть как раз признак большей духовности по отношению к миру и большей освобожденности от его власти. Таков был, например, средневековый символизм Гуго и Ришара из Сено-Виктор. Но сознание того, что что-либо в этом мире есть лишь символ

иного мира, освобождает от рабской зависимости от этого мира. Это есть прозрение смысла за бессмыслицей. Это вовсе не означает объективации, наоборот, означает возврат объективного мира к внутреннему существованию. Совсем другое означает символическая сакрализация предметов этого мира, которая переходит в поработение человека этим предметом и мешает достижению реальности. Символика святости мешает реальной святости. Символическая священность чина сталкивается с реальной священностью человека. Это есть основное различие в учении о духе. Дух и духовная жизнь не символичны, они реалистичны. Символична же объективация духа в природно-историческом мире. Воплощение духа само по себе никогда не может означать освящения власти и иерархических чинов, охранения исторических тел, как священных. Реально, не символически воплощение означает нисхождение Духа Божьего и слияние Его с реальной человеческой и мировой судьбой. Дух никогда не может воплощаться в инстинктах властвования человека над человеком. Он не может также реально воплощаться в дискурсивной научной мысли, в формально-законнических морали и праве, ни в чем объективном, он воплощается в реальном восхождении субъекта, личности к Богу и в реальном нисхождении любви и милосердия, в интуитивном сопричастии познающего с познаваемым, в реальном творчестве небывшего, в оригинальном, первородном суждении. Творчество есть не объективация, а транс-субъективация. Объективное должно быть заменено транс-субъективным.

Немецкие философы признавали, что дух познается не в объективной природе, а в истории и культуре. Но нужно сказать, что, хотя мир истории и культуры ближе к экзистенциальному субъекту, чем объективная природа, изучаемая физико-математическими науками, мир этот также объективирован и отвлечен от экзистенциального субъекта. С другой стороны, «природа» имеет и экзистенциальный смысл. Романтики бежали от условности, лживости, детерминированности цивилизации с ее давящими нормами и законами – к «природе», в которой видели свободу, правдивость, творящую силу, уходящую в бесконечность. Это порождало терминологическое недоразумение. Свобода, правдивость, бесконечность есть именно дух и духовность, природа же есть детерминизм, закономерность, конечность. Но под «природой» в этом случае нужно разуметь не животные, растения, леса, поля, моря и горы, не звездное небо, принадлежащие к экзистенциальному плану и входящие в духовность, а объективацию, мир вещей и предметов, механическое царство, детерминированное извне. Объективации духа и связанной с ней символик и сакральности противостоит духовный реализм, реальное восхождение и нисхождение. Кенозис, боговоплощение, нисхождение Бога в человеческий мир есть духовный реализм, а не символизм, и этому духовному реализму должны соответствовать процессы в человеческом мире. Но символическая сакрализация подменила реализацию евангельских заветов. В этом была историческая трагедия христианства. Это определялось тем, что христианская духовность пала на почву объективированного падшего мира. Духовность была притянута к состоянию мира, находящегося в состоянии объективации. Объективация духа при этом означала не воплощение духа, не реальное нисхождение любви, а внедрение его во внешнюю среду. Объективация духа была не только фактом, детерминированным состоянием мира, она была закреплена как принцип, освящена. Дух был сращен с природой в смысле объектности и детерминированности.

Огромное значение для судеб духовной жизни имеет техника и ее возрастающая власть над человеком. Техника представляется силой, деспиритуализирующей человеческую жизнь. Если под воплощением понимать органичность, то техника есть сила не только деспиритуализирующая, но и развоплощающая. Машина разрывает связь духа с органической плотью. Торжество техники наносит страшные удары всем «органическим» телам истории. Она означает как бы конец теллурического периода истории, переход от органичности к организованности. Техника и машина означает не только новый период человеческой истории, но и новый космический период. Появляются наряду с телами неорганическими и органическими тела организованные, которых раньше не существовало в мировой жизни. Техника дегуманизирует человеческую жизнь, но она есть продукт человеческого духа. Творческую активность человека вызвали новые космические силы, до того не бывшие. Технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации. Она превращает тело человека в средство, в инструмент, в техническую функцию. Но отношение между духом и техникой сложнее, чем обыкновенно думают. Техника может быть силой не только деспиритуализирующей, но и спиритуализирующей. Романтики связывали духовность с органичностью. Это есть одно из пониманий воплощения духа. Дух воплощается в органическом, не только в органическом теле человека, но и в органических телах истории, например в органической народной жизни, в

традициях и т. п. Отсюда романтическая реакция против техники, разрушающей органичность. Техника погружает человека в атмосферу холодного металла, и исчезает животная теплота. Но если бы дух целиком зависел от материальных условий, положительных или отрицательных, от внешних исторических форм, от органического, то это означало бы страшное умаление реальности духа. Никакие изменения условий человеческой жизни не могут убить реальности духа. Это лишь означает, что духовность проходит через кризис. Происходит как бы распятие человека перед рождением к новой жизни, перед возникновением новой духовности. Техника обратилась против человека, человек не овладел техникой. Но техника есть также одно из вступлений человеческого духа в мировую жизнь. Она свидетельствует о творческом призвании человека в космической жизни. Машина смертоносно действует на эмоциональную жизнь человека. Она подчиняет человека ускоряющемуся времени, в котором каждое мгновение есть лишь средство для последующего. Она все более и более затрудняет возможность созерцания. Техника актуализирует человеческую жизнь и требует от человека необычайной активности. Но власть техники над человеческой жизнью означает именно пассивность человека, его раздавленность миром и происходящими в мире процессами. Такова одна сторона техники. Но есть другая сторона. Техника для спасения человека требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовных сил человека. Духовность, плавающая в органической жизни и защищенная всем ритмом этой жизни, не была достаточно напряженной, была разжиженной. И человеку придется вступить в период героической, более актуализированной духовности. Дух поставлен между органическим и техническим и он должен быть свободен и независим и от органических и от технических условий своей реализации. Техника может стать орудием духа, орудием его реализации. Это есть критический момент в истории объективации духа. В процессе своей объективации дух попадает во власть объектов. Техника есть выражение власти объектов над духом. Дух как бы окончательно исходит в объективированный дух. Но согласно закону поляризации человеческого существования, дух овладевает объективностью техники и может сделать ее орудием спиритуализации и гуманизации космической и социальной жизни. Как и всегда, страшен и мучителен тут переходный период, переживаемый как смерть. Переход от воплощений органических, в которых человек был еще во власти космоса, к воплощениям организивно-техническим, в которых человек становится господином космоса, есть внутренний момент в истории духа. В понимании типов духовности ставится проблема отношений техники и аскезы.

Глава IV. Смысл аскезы

1

Не только сознание христианское, но и мировое религиозное сознание признает, что на путях духовной жизни стоят препятствия и затруднения, которые нужно прежде всего преодолеть. Человек в разные времена по-разному сознавал свою греховность, тяготеющую на нем древнюю вину и свою принадлежность к падшему миру. С этим связана была глубина чувства жизни, и если современный человек потерял чувство греха и падшести, то также потерял духовность и выброшен на поверхность жизни, растерзанный миром. Современный человек глубоко несчастен, и потому, может быть, проникается нелепой мыслью о возможности организовать счастье. Он стоит бесконечно ниже мудрецов древности, ниже Конфуция, Будды, стоиков. Эпикуризм всегда был поверхностным и легкомысленным направлением, хотя сам Эпикур был интересным мыслителем, во всяком случае более интересным, чем современные материалисты. Страсти и вождения не только притягивают человека вниз, но искажают и самую духовную жизнь. Все может быть искажено страстями – отношение человека к Богу и любовь к ближнему, познание истины и осуществление справедливости. Возрастание в духовной жизни предполагает очищение, отрешенность от власти мира, порождающего вождение и похотение. Суровость христианской аскезы была связана с отталкиванием от язычества и необходимостью победы над варварской, грубой стихией. Это проблема аскезы физической, направленной на тело. Слово «аскеза» может пониматься в разных смыслах и применяться к разным областям. Прежде всего, можно употреблять слово «аскеза» в очень широком, всеобъемлющем и формальном смысле. Аскеза сама по себе не решает еще религиозной проблемы зла и греха. Аскеза буквально означает упражнение, которое может быть практикуемо в разных областях и для разных целей. Аскеза есть концентрация внутренней силы и овладение собой. Человеку нужно упражнение, нужна отрешенность и концентрация, чтобы он стал господином самого себя и стал способен с максимальной силой выполнить поставленную себе цель, хотя бы спортивную. В

этом смысле некоторая аскеза необходима во всем. С этим связано достоинство человека. Человек не должен быть ни рабом самого себя, своей низшей природы, ни рабом окружающего мира. Аскеза означает освобождение человека.

Ограничения человеческих потребностей требует не только христианство, не только духовное возрождение человека, но всякое сознательное отношение к жизни, всякая поставленная себе человеком цель. Этого требовал и Эпикур. Существует не только духовная аскеза, существует и спортивная аскеза. Это даже, вероятно, единственная форма аскезы, которую признает современный человек и практикует ее с большей легкостью и охотой, чем аскезу для жизни духовной. Спорт сопровождается опасностями, требующими серьезной тренировки, не только телесной, но и душевной. Спортсмен бывает иногда поставлен перед опасностью смерти и должен быть готов ее перенести. Аскезы, и иногда героической аскезы, требуют технические открытия и изобретения, например, когда человек летит в стратосферу или опускается на дно океана. Существует аскеза революционная. Всякое революционное движение до своей победы предполагает аскезу. Никогда люди без аскетического момента не могли бы победить и сделать революцию. Рахметов, герой утопического романа Чернышевского «Что делать?», спит на гвоздях, чтобы приучить себя к страданию и даже к пытке. Для революционной аскезы особенный интерес представляет «Катехизис революции» Нечаева. Нечаев соединял в себе тип фанатика и изувера, допускавшего безнравственные и бесчеловечные средства, с чертами героя-аскета. «Катехизис революции» производит впечатление аскетического трактата, наставления к духовной жизни революционера, требующего полного отречения от мира. Он требует, чтобы революционер не любил мира, ничего, что в мире. Основной принцип тот же, что и в аскетике, связанной с духовной и мистической жизнью. Нужно отвернуться от мира множественного, пожертвовать привязанностью к нему и обратиться исключительно к Единому, возлюбить Единое и Ему отдать всю свою жизнь. Это Единое – революция. Мир множественного, старый мир признается исключительно злым и греховным. Революционер – обреченный человек. Он не имеет личных интересов, дел, чувств, привязанностей, собственности, даже имени. Все в нем захвачено одним исключительным интересом, одной мыслью, одной страстью: революцией. Революционер порывает с гражданским порядком и цивилизованным миром, с моралью этого мира. Тот не революционер, кто дорожит чем-нибудь в этом мире. Аскеза революционная есть одна из трансформаций и деформаций аскезы религиозной. Цель меняется, но психологическое сходство остается огромным. Это указывает на то, что аскезу можно понимать формально, независимо от религиозного и метафизического мирозерцания. У Нечаева можно найти формальное сходство с Исааком Сирианом и Игнатием Лойлой, но содержание и цель противоположные. Всякая аскеза стремится к укреплению воли.

Но под аскезой также понимают метафизический и религиозный принцип, и это даже более свойственный ей смысл. Аскетическая метафизика предполагает постановку и решение проблемы зла. Есть две основные формы аскетической метафизики. Первая форма означает признание мира и жизни злом. Такова прежде всего индусская метафизика, поскольку она признает мир прозрачным и злым. Буддизм есть предельное выражение аскетической метафизики. В иной форме встречается аскетическая метафизика в Греции. Прежде всего орфизму свойственна аскетическая метафизика. Источник зла в материи, которая есть меон. Поздний греческий пессимизм, объятый тоской и исканием забвения, окончательно признал злом весь материальный мир. Неоплатонизм есть форма аскетической метафизики, и он учит об избавлении от материального мира. У Плотина множественный мир смешан с меонической материей и потому он злой. Путем аскезы нужно отрешиться от этого множественного мира и искать избавления в Едином. К этому мы еще вернемся. Греческая мысль всегда видела источник зла в материи, хотя материю понимала иначе, чем Декарт и мысль XIX и XX веков. Персидского происхождения дуализм склоняется к двубожью и признает злого бога наряду с богом добрым. Зло субстанциально – есть злое бытие. В манихействе дуализм принимает крайние формы. Гностицизм также проникнут дуалистическим принципом, он гнушается материей. Материальное начало в такого рода метафизике не может быть преобразено и просветлено, оно может быть лишь отрезано от духовного начала, низшее не может быть поднято до высшего. Аскеза при этом означает разделение, рассечение и отлетание духа от начала материального. Духовное возвращается на духовную родину, а материальное возвращается к своему меоническому состоянию. Проблема зла не связывается с проблемой свободы. При этом, в сущности, ничто не меняется, а лишь прекращается смешение и все возвращается к своему первоначальному состоянию. Злую материю нельзя победить, можно лишь отделиться от нее. Поэтому аскеза означает уход из этого множественного

мира с его смешанностью с материей. Дух не может спиритуализировать материю, он, наоборот, портится материей, материализуется и должен отрезать себя от нее. Возвышение человека до идеального духовного мира есть отделение от материального мира. Дух не входит в мир, как благодатная преобразующая сила. Этого типа аскетическая метафизика не знает боговочеловечения. Сам человек есть продукт смешения духа с материей. Аскеза означает развоплощение и расчеловечение. При этом человек в своей специфичности и своеобразии не может сохраниться. Обратной стороной крайнего дуализма является крайний монизм. Это вечно повторяется. Эта аскетическая метафизика не знает любви и милосердия, не знает тайны личности, как и не знает тайны свободы. Шопенгауэр, представляющий крайнюю форму аскетической метафизики буддийского типа, которая считает бытие злом, знает, по крайней мере, сострадание. В неоплатонической аскезе, в гностицизме с резким противоположением пневматиков психикам и физикам нет ни любви, ни сострадания, это холодная аскеза. И любопытно, что борьба против материи в гностических течениях одинаково могла принять формы и аскетического отрицания плоти и разнуздания плоти, умерщвления ее через разврат, т. е. дурного обращения с ней. Это, конечно, совсем не относится к Плотину, который не любил гностиков.

Иной характер носит метафизика христианская, и потому иной смысл имеет христианская аскеза. Это совсем другой тип в решении метафизической и религиозной проблемы зла. Христианская метафизика в чистом своем виде признает мир не злым по существу, а падшим, греховным. Источник зла лежит не в материи, не в какой-либо «природе», а в свободе, в воле. Злом является не множественный мир, не какая-либо материальная субстанция, а те вытекающие из направления воли соотношения мира, которые принимают форму материальной оплотненности и скованности. Ни неоплатонизм, ни гностицизм, ни манихейство не понимали проблемы свободы. Но непонимание свободы неизбежно ведет к тому, что аскеза не есть просветление низшего и преобразование его в высшее. В этом случае аскеза означает отсечение или уничтожение низшего. Христианство не отрицает мира и человека, как принуждена отрицать монистическая метафизика тождества. Христианство – богочеловечно. Христианство действительно предлагает нам не любить «мира», ни того, что в «мире». Но «мир» означает тут не Божье творение, не многообразие космической и человеческой жизни, а греховное состояние мира, падшесть мира. В святоотеческой литературе под «миром» понимают греховные страсти. Мы действительно живем в лживом, не подлинном мире, не у себя на родине, и не должны быть привязаны к этому миру, мы должны быть устремлены к миру иному.

В философской и гносеологической интерпретации этот падший мир я называю миром объективации. В нем царит детерминация и материальная тяжесть. Это есть мир социальной обыденности. Но иное направление воли, прорыв духа, т. е. свободы, может менять состояние мира. Сам по себе множественный мир, множественность человеческая в экзистенциальном смысле не есть зло и не подлежит отсечению и уничтожению, а подлежит лишь просветлению и преобразованию. Более прав плюрализм, чем монизм. При этом спиритуализация может означать победу над объективированным материальным миром, но не означает развоплощения. «Плоть» принадлежит к экзистенциальному плану, а не только плану объективации. Христианская аскеза, которая сама требует очищения от инородных элементов, освобождает тело от власти низших стихий, подчиняя его духовному началу, т. е. спиритуализирует. Это значит, что аскеза есть приобретение силы для тела, как орудия духа, а не умерщвления тела или небрежение им. Но в христианскую аскезу проникли неоплатонические, стоические и манихейские элементы. Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари. Отворачивание, отрешение от мира множественного, т. е. от всего тварного мира, всей человеческой множественности, было понята как необходимое условие обращения к Единому, любви к Единому. Так была разорвана евангельская двуединая заповедь любви к Богу и любви к ближнему. На этой почве произошло перерождение и дегенерация аскезы. Она была превращена из средства, из метода в цель. Произошла сосредоточенность, медитация над грехом. И это имело роковые последствия. Монашеская аскеза нередко вызывала не только равнодушие, но и неблагожелательство к твари, к ближнему. Тварь представлялась грехом, соблазном. Аскезу можно понять положительно и отрицательно. С греховными страстями можно бороться пробуждением положительных, творческих духовных сил в человеке, направлением воли на высшие ценности. Самые страсти, которые стоят под отрицательным или разрушительным знаком, могут быть, как материал жизненного процесса, превращены в положительные добродетели, в страсти творческие, служащие духу. Об этом говорят и отцы Церкви. Положительная

аскеза есть борьба против греха и греховного рабства путем творческого духа, творческой любви. Отрицательная аскеза хочет подавить и уничтожить греховные страсти, не направляя их на положительное творчество, не пробуждая любви к положительным творческим ценностям. Тогда происходит вытеснение страстей, последствия которого изучены Фрейдом и психоаналитиками. Человеческая природа калечится. Это есть неверие в возможность пробуждения в человеке положительных духовных сил. Человек сосредоточивается исключительно на грехе, всюду видит грех, в себе и других, и превращается в отрицательное существо, враждебное жизни. Но опыт учит нас тому, что грех лучше побеждается положительным, чем отрицательным путем, пробуждением любви, познания, творчества, направленностью на красоту и благодетельство, на высоту.

Евангелие не есть аскетическая книга в том смысле, в каком позже появились христианские аскетические книги, аскетические наставления к духовной жизни. Достаточно сравнить Евангелие с «Добротолубием» или с «Подражанием Христу», чтобы почувствовать огромное различие стиля, связанное с духовным различием по существу. В Евангелии говорит Бог, в аскетических книгах говорит человек. В Евангелии есть элементы, которые формально могут быть названы аскетическими, но в нем нельзя найти аскетической метафизики, родственной, например, неоплатонизму. Евангелие есть книга мессианская, если хотите, революционно-мессианская, а не аскетическая. В Библии, в юдаизме не было аскезы в том смысле, в каком он был в индуистском религиозном типе, в орфизме, в неопифагорействе, в неоплатонизме. Аскеза явилась гораздо позже, например у ессеев, но это принадлежит уже эллинистическому миру. Путь пророческого вдохновения совсем не был аскетическим путем. Пророчество не отвращается, не отрешается от мира, народа и человечества, а обращено к ним и служит им. Пророчество не было школой и методом духовного возрастания по ступеням. Пророк побеждает мир иным путем. Мессианизм очень глубоко отличается от аскетизма. Евангелие погружено в юдаистическую человеческую атмосферу, и ему чужды пути и методы аскетических и мистических школ Индии и Греции. Иисус Христос в своем человеческом образе совсем не напоминает аскета. Указывают на то, что он провел сорок дней в пустыне. Он не был бы вочеловечен, не был бы и человеком, если бы не испытал борьбы против искушений. Всякий подвижнический и героический путь человека через это проходит. Но Иисус Христос совсем не уходил от мира множественного, от человеческого мира в самых его низинах, он не отрешался от грешного мира, он нисходил к этому миру и смешивался с ним. Он жил среди людей, среди мытарей и грешников, посещал пиры. Фарисеи упрекали его в том, что он не соблюдает правил чистоты, соприкасается с нечистым. Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего, а не раскрытие аскетических методов для спасения души. Евангелие само по себе не обосновывает никакой аскетической школы. Аскетика есть школа и метод, длинный путь совершенствования и развития. Евангелие же говорит о новом рождении, о благодатном духовном возрождении. В нем все есть прорыв духа в этот мир, а не эволюция, все катастрофично. Разбойник мгновенно обращается ко Христу и наследует Царство Божье. Мытари и грешники впереди идут в царство небесное. Евангелие совсем не есть книга, которая учит индивидуальному спасению души путем школы и метода. Оно мессианично, обращено к Царству Божьему. В этом главная разница. Отрицание этого «мира» в Евангелии есть не столько аскетическое отрицание, сколько мессианско-эсхатологическое. Аскеза индивидуалистична, – Евангелие социально в религиозном смысле слова, в том смысле, в каком социально было пророчество. При этом можно поститься, жить в бедности, жертвовать всеми благами мира. Но это не есть аскетическое упражнение для дела индивидуального спасения. Жертва совсем еще не означает аскезы, смысл ее иной. Евангелие требует не аскезы, а жертвы любви. Аскезы не было в апостольской церкви, ее не было во всем первохристианстве. Христианские мученики не были аскетами. Аскеза возникла позже. Принцип аскезы должен быть определен не по воздержанию, ограничению потребностей, отказу от благ мира, не по жертве собой во имя Бога и ближних, а по отношению к миру и человеку, к множественному, противоположаемому Единому. Неаскет по принципу может вести более «аскетическую жизнь», чем аскет, и все же не быть аскетом, т. е. принимать на себя муку множественного тварного мира и разделять его судьбу. Принцип аскезы противоположен принципу любви. Евангелие совсем не рекомендует многословия в молитве, совсем не учит спасению через уединенную молитву, и совсем не об этом будет спрошено Христом на страшном суде.

Аскеза в истории христианства претерпела большие перерождения и изменения и подверглась влияниям нехристианского происхождения. Монашеская аскеза возникла после того, как огромные языческие массы хлынули в Церковь,

империя стала христианской, и грозило страшное понижение духовного уровня христианства. Раньше христиане составляли духовную элиту, противоположную языческому миру, языческому государству. Они были гонимы, и это вызывало духовную сосредоточенность и напряженность. После Константина Великого христиане попали в привилегированное положение, им не противостоял уже внешний враг, который мог их подвергнуть гонению. Теперь явился внутренний враг, с которым предстояла борьба. Нужно было образовать как бы духовную аристократию внутри христианства, которое разжижалось и вульгаризовалось. Образовалось монашество и монашеская аскеза, как центр более высокой и напряженной духовности. Монашеская аскеза пошла по пути наибольшего сопротивления, героической борьбы против природы с ее греховными страстями. На этом пути были огромные достижения. Аскеза знала свой период молодости и расцвета. Такова аскеза пустыни, сирийская, египетская аскеза. Пустыня знала свои миражи и обманы, демонские видения. Элементы манихейского дуализма вошли в сирийскую аскезу. Не все в ней носило евангельский характер. Но нельзя отрицать ее своеобразное величие. То было одно из самых замечательных явлений в истории человеческого духа. Аскеза не подверглась еще законническому перерождению, в ней был героический порыв к борьбе и победе над миром, лежащим во зле. Умеренная аскеза св. Иоанна Кассиана ставила целью чистоту сердца. Под плотью он понимал не телесное существо, а плотскую волю и дурные пожелания. Мера воздержания определяется судом совести каждого. Универсальной страстью признается гордость. Спасение признается делом благодати и свободы. Человек свободен и свободно принимает воздействие благодати. Так учил Кассиан, одинаково близкий Востоку и Западу. Восточная аскеза признает самым главным трезвение, которое и есть борьба со страстями. Трезвение и есть чистота сердца. Монах тот, кто отрекается от страстных помыслов. Преподобный Исихий Иерусалимский учит, что царство небесное не есть награда за дела, а есть благодатный дар. Утилитарное начало еще не проникло в аскезу. Преп. Нил Синайский учит не обращать в страсть средства против страстей. Невещественно нужно приступать к невещественному. «Миром» называются страсти, порожденные парением ума.

Но аскеза сирийского, пустынного типа изначально учит о бесстрастии. Бесстрастие считает высшим состоянием на земле св. Григорий Синаит. Этим проникнуто все «Добротолюбие». В западной католической мистике будет сильнее звучать мотив сострадания. Аскетические писатели «Добротолюбия» учат: монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми остается в единении. Но единение это бесстрастное, оно никогда не есть привязанность к твари. Результаты бесстрастия выражаются так: любящий мир много имеет печалей, а презирающий все, что в мире, всегда весел. Требование бесстрастия, равнодушия к твари особой остроты достигает в отношении к женщинам. Аскетическая литература полна панического страха перед женщиной. Это мы находим у самого глубокого из аскетических писателей, св. Исаака Сирианина. Добродетель удаления от мира состоит в том, говорит св. Исаак Сирианин, чтобы не занимать ума своего миром. Все тварное должно быть удалено из ума, тогда он наполняется божественным. Будь дружен со всеми людьми, а мыслью своей пребывай один. Эта безразличная дружба лишена всякого личного элемента, всякой теплоты. Это все то же бесстрастие к твари. Св. Максим Исповедник, который соединяет в себе мистику практически-аскетическую с мистикой умозрительной, говорит: блажен человек, который всякого человека равно любить может. Он же говорит, что любовь рождается от бесстрастия. Тот еще не имеет совершенной любви, кто располагается к людям, смотря по нравам их, одного любя, другого ненавидя за то или другое. Все это сводится к одному, к требованию совершенного бесстрастия, к отсутствию всякой индивидуализированной любви к твари, к любви безразличной, не заключающей в себе никакого душевного элемента, хотя бы и спиритуализированного. В этом чувствуется влияние неоплатонической отрешенности от множественного и стоической апатии. Но практическая аскетика побеждает философскую мистику.

Св. Иоанн Лествичник, самый большой авторитет в аскетике, говорит в одном месте своей «Лествицы»: «Склонный к сладострастию, сострадатель и милостив, а склонные к чистоте не бывают такими». Это место поразительное. Выходит, значит, что склонные к чистоте не бывают сострадательны и милостивы. Более человечны склонные к сладострастию. Этим устанавливается противоположность между принципом аскезы и принципом любви, сострадательности и милосердия. В другом месте тот же Иоанн Лествичник говорит: «Чтобы избежать печали, нужно возненавидеть весь мир, любовь к Богу угашает любовь к родным и твари вообще». Аскеза, аскетическая чистота означает угашение душевного человеческого элемента, человек опустошается от всего человеческого. Аскеза в пределе своем античеловечна. Аскеты, занятые собой, своей чистотой и своим спасением, делают нечеловеколюбивы,

беспощадны. Духовная любовь, в которой не будет уже ничего душевного и человеческого, будет последним результатом аскетического пути, до которого почти никто не доходит. Любовь рождается от страха. Главным оказывается не любовь, не милосердие, а отсутствие воли, послушание. Св. Иоанн Лествичник говорит, что бесы не могут подражать только смиренномудрию. Очевидно, любви к ближнему, милосердию, состраданию они могут подражать. Аскетическая метафизика, враждебная человеку по своему принципу, восстает против человеколюбия Бога. Инстинкт садизма и мазохизма в идеализированном виде играл огромную роль в духовной жизни и часто определял аскетику. Борьба против греха превращалась в борьбу против «человеческого». Это и есть то, против чего справедливо восстал гуманизм. Монашеская аскеза не только подменила евангельскую заповедь любви послушанием, но и извратила самое послушание. Послушание перестало быть слушанием Бога, служением Богу и стало послушанием человека. Даже св. Симеон Новый Богослов, величайший мистик православного Востока, у которого есть очень смелые мысли, говорит: «Даже глотка воды проглотить не проси, хотя бы случалось тебе быть палимому жаждой, пока духовный отец твой, сам в себе подвинуть будучи, не велит тебе этого сделать». Самое главное – отсечение человеческой воли. Все приспособлено к борьбе с грехом. Но крайние формы послушания и покаяния приводят к потере совести и достоинства человека. Аскеза может вести к очерствлению сердца и боязни человеческих душевных движений. Устанавливается постоянное запугивание опытом гордости, и на этой почве укрепляется ложное смирение и послушание. Но смирение и послушание, связанные с чувством греховности человека, легко ведут к неосознанной гордости, гордости смиренных, к недоброжелательству и даже злобности. Такова диалектика духовной жизни. Когда предлагают взирать на все видимое как на прах и дым, то и всякий ближний, всякий человек, всякая тварь может представляться ничего не стоящим прахом и дымом. Когда предлагают искоренить в себе всякое пристрастие к вещам мира, то это может быть равнодушием, холодностью, недоброжелательством и жестокостью ко всему тварному миру, ко всем живущим. Нужно в себе культивировать страх, страх Божий, духовное бесстрашие объявляется падением. Аскеза, как жизневраждебное и мировраждебное понимание христианства, как постоянное сознание греховности человека и его бессилия, есть срыв и соблазн в духовном пути, измена Духу, в ней есть что-то садическое и мазохическое. При этом делается невозможным никакое творчество человека. Апатия, которой учил еще Климент Александрийский, писатель, близкий к античному стоицизму и неоплатонизму, но сохранивший античную меру, принимает в дальнейших формах аскезы характер враждебный миру и человеку. Бесстрашие делается послушанием. Пустынник практикует физические приемы аскезы, что напоминает Индию. Но физические приемы аскезы сопровождаются небрежением к телу вплоть до нежелания умываться. Из трех обетов – бедности, послушания и целомудрия – главным в монашеской аскезе оказалось послушание. Бедность и целомудрие вполне возможны и вне монашества. Сознание греха направили против сознания достоинства человека, человека хотели принизить. Смирение определялось как сознание своей дрянности и ничтожества, вместо того чтобы определить его как победу над эгоцентризмом и его фантазмами.

2

«Подражание Христу» остается классической книгой по христианской аскетике и духовной жизни. Эта книга стоит выше конфессиональных различий. Книга прекрасная, в ней есть печаль и грусть, вызванные злом мировой жизни, горькой судьбой человека. В книге этой есть вечная истина. Она призывает к покаянию, но признает, что покаяние без благодати и любви ничего не стоит. Она призывает низойти в глубину совести. В ней говорится, что любящий летит, он в радости и свободе, что человек, не дорожащий собой, свободен и в безопасности, что нужно выйти из себя, чтобы войти в Бога. Но в «Подражании Христу», как и во всех аскетических книгах, предлагается не любить видимых вещей, т. е. множественного тварного мира. Желание знания признается грехом. Человеку более всего угрожает нечистая любовь к твари. Все, что не Бог, есть ничто и должно считаться ничем. Человек чувствует Бога, когда не ищет утешения ни в какой твари. Жизнь должна быть непрерывной смертью. Нужно удаляться от людей и углубляться в самого себя. Лучше мучиться в этом мире, чем в ином. Нужно искать покоя в Боге. Бог говорит: вы нуждаетесь во Мне, а я не нуждаюсь в вас. Это все те же типические черты аскезы как метафизического принципа. Но огромный интерес новизны в истории аскезы представляет Игнатий Лойола и иезуитизм. Это аскеза активная и воинственная, аскеза, направленная на волю, а не на тело. Аскеза, отсекающая всякую индивидуальную волю и превращающая человека в труп для выработки сильной, железной воли, покоряющей мир во славу Божию.

Духовное упражнение есть активность. Тварь есть средство для прославления Бога. И тварь есть средство для воинства, прославляющего Бога. Игнатий Лойола требует безразличия к сотворенным вещам, безразличия ко всякой твари. Все и всё лишь инструмент в руках Божьих. Тварь должна мстить за обиду Творцу. Человек не грешит прежде всего из страха ада. Нужно медитировать не столько над Царством Божьим, сколько над адом и адским огнем. Элемент садический очень силен в иезуитской аскезе. Нет ничего бескорыстного, все носит характер педагогический, карательный, властвующий. В отличие от духовности православного Востока иезуитская духовность основана на принципе воображения. Нужно воображать себе даже царя как избранника Божьего. Игнатий Лойола знает любовь к Богу, но не знает любви к людям. Бог у него мстительный. Любовь к ближнему у него не для ближнего, это не любовь к человеку. В конце концов оказывается, что себя нужно любить больше Бога. Святость есть абсолютное послушание. Иезуитская духовность означает очень большое увеличение человеческой активности, в этом она принадлежит уже векам новой истории. Но эта активность совсем не утверждает достоинства человека. Игнатий Лойола учил медитации, и в этом его духовные упражнения иногда напоминают оккультизм. И это духовность воинствующая, завоевательная, покоряющая мир. Иезуитизм защищал свободу воли, особенно L. Molina. Молинисты боролись с томистами. То был выход из средневековой духовности. Защита свободы воли носит утилитарный характер. Аскеза принимает характер законничества. Аскеза является заслугой, и с этим связано учение о добрых делах. Такое понимание аскезы как заслуги очень свойственно официальному католическому богословию. Но в католической духовности было замечательное и глубокое учение о соучастии человека в деле искупления, о сверхдолжных заслугах, спасающих других. С этим связано напряженное переживание креста и страдания в католической мистике, огромная роль болезней у католических святых и мистиков, физические истязания себя теми, которые хотели служить не только делу спасения себя, но и спасения других. Это чуждо аскетике и мистике Востока. Св. Катерина Сиенская, например, придает огромное значение преодолению отвращения к запаху болезней и больных. Св. Людвина всю жизнь провела в страшных болезнях и верила в их искупающее значение. Но внесение утилитарного элемента в понимание аскезы привело к тому, что высокий порыв к соучастию в искуплении, к помощи спасению других привел к ужасным злоупотреблениям торговли индульгенциями, вызвавшими бурный протест Лютера. Образовался как бы капитал сверхдолжных заслуг, который распределялся папой, папа выдавал чеки на получение средств из этого капитала. Таковы последствия рационализации тайны.

В русской духовно-аскетической литературе XIX века наибольшим авторитетом пользовался епископ Феофан Затворник. Его книга «Путь к спасению» почиталась главной русской книгой, посвященной наставлениям к духовной жизни. Эта книга прежде всего аскетическая, в ней аскетика подавляет мистику. Феофан Затворник принадлежит традиции «Добротолюбия». У него можно, конечно, найти некоторые вечные истины аскезы как метода и средства. Он устанавливает три стадии духовного пути, немного по-иному, чем в мистической традиции, идущей от Псевдо-Дионисия. Эти три стадии: обращение к Богу, очищение, освящение. Но у него же отражаются и все отрицательные стороны аскезы как метафизического мирозерцания. Он прав, когда говорит, что высшие стремления духа – остатки образа Божьего в человеке, или утверждает духовный смысл страдания, когда он предлагает выбросить из мысли заботы. Но у него мы находим вражду к пытливости и мирскому мудрствованию. Он гносимах. Наука есть лишь придаток или случайность. Он боится юности и предостерегает от ее опасностей. Все это значит, что он враждебен пробуждению творческих сил в человеке. Духовно-аскетическая практика у Феофана Затворника есть прежде всего вызывание в себе ужаса гибели и ада. Непрестанно нужно помнить: смерть, суд, ад и рай. Такова основная окраска аскетической духовности. Ничего не нужно делать без изволения. Послушание – главная добродетель. Театр, например, не годен для христиан. Благодать разделяет дух и душу. Нужно окружать себя священными предметами. Этому придается особенное значение. Нужно отвергнуть все страсти, но не нужно убегать от гражданственности и семейственности. Характерно, что аскет и затворник Феофан, признавший соблазном всю духовную культуру, знание, искусство, все человеческое творчество, благословляет занятие торговлей, освящает мещанскую хозяйственность, мещанскую семейственность, и особенно государственную власть, признает священными государственные чины. Это обратная сторона мироотрицающей аскезы.

В русский православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой

духовности. Но были явления, близкие образу о. Феропонта в «Братьях Карамазовых», т. е. крайнему обскурантизму. Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освобождать духовные силы человека, а их поработать и сковывать. Аскеза часто была оппортунистическим примирением с злой и несправедливой действительностью, отказом от борьбы с ней.

Аскеза есть то, что может сделать человек. Человек может практиковать воздержание, может поститься, отказаться от сексуальной жизни, раздать имущество ближним, ограничить свои потребности и т. д. Он может попытаться это делать сегодня же. Но не от него только зависит иметь дар любви, иметь мистический опыт общения с Богом и иным миром, созерцать божественный свет. Мистика в отличие от аскезы есть то, что исходит не от человека только, что предполагает действие Божьей благодати, веяние Духа в человеке. Пневма, как ночной ветер, входит в человека и изменяет его. Иногда говорят, что в аскезе человек поднимается к Богу, в мистике же Бог сходит к человеку. Но аскезе нужно отличать от морали. Через аскезу человек стремится к совершенству, через мораль же исполняет минимум. Но ошибочно смешивать евангельский максимализм с аскезой, это разные начала. Евангельский максимализм есть максимализм открывающегося Царства Божьего. Там все максималистично и абсолютно. В аскезе же есть принцип относительности человеческого пути, пути методического. И в аскезе нет радости евангельской благой вести о Царстве Божьем как совершенно новой жизни, освобожденной от тяжести мира. В Евангелии раскрывается свобода духа и духовной жизни, аскеза же остается подчиненной детерминации. Неверно истолковывать евангельский призыв к несению креста, к самоотверженной жертве как аскетический принцип. Это совсем иное. Несение креста есть основная мистерия жизни в этом мире, это совсем не есть аскетический прием и совсем не означает самоистязания. Наоборот, несение креста есть освобождение от темноты и мрака человеческого страдания, есть просветление. Оно есть приобщение к пути Христа, а не прием и метод человека, не заслуга для спасения. Аскеза, переходящая в истязание, как раз и отклоняла от осуществления евангельских заветов. Дух Евангелия более всего противоположен утилитаризму и законничеству в аскезе. Евангелие преодолевает древний страх перед нечистым.

Когда мы исследуем психологию аскезы, то мы неизбежно приходим к постановке проблемы: угодно ли Богу, чтобы человек себя мучил и истязал. В истории аскезы огромную роль играло верование в то, что человек умилостивляет Бога и умиряет Его гнев сознательным и методическим причинением себе страданий. Это есть перенесение в христианство древних языческих верований о необходимости умилостивлять богов кровавыми жертвами. Это наложило роковую печать и на самое понимание искупления. Такого рода непросветленные верования ничего общего не имеют с признанием положительного смысла страдания и жертвы. Аскеза во всяком случае требует постоянного одухотворения и освобождения от магических элементов. В лютеровской критике аскезы было много верного и освобождающего, хотя его собственное понимание духовной жизни было ограничено и бедно. Лютер пришел к тому убеждению, что монахами делаются от отчаяния, из невозможности иначе спастись, т. е. из страха. Отсюда рождался утилитаризм в аскезе, утилитарно-сотериологическое понимание добрых дел. Лютер хотел освободиться от тяжести греха через доверие к Христу. Сам он изначально искал гарантий спасения и убедился в том, что монашеский аскетизм таких гарантий не дает. Но этим он не возвышается над утилитарным пониманием духовной жизни. То же мы видим и в янсенизме с его страшным Богом.

3

Есть три формы аскезы: аскеза страха и заслуги, аскеза освобождения от власти мира и аскеза любви, бескорыстной любви к Богу. Решительно отвергнута должна быть первая форма аскезы. Аскеза может быть разной, даже по отношению к телу. Она может означать пренебрежение к телу, которое остается греховным и слабым, и умерщвление его, и может означать тренирование тела, овладение телом при сохранении и увеличении его силы. Вл. Соловьев говорил, что отделенная от Бога материя есть дурная бесконечность, неутолимая жажда. Но это и значит, что аскеза, утверждающая дуализм духа и материи, есть не христианская аскеза. Церковь даже боялась этого, осуждая крайние формы аскезы и спиритуализации. Христианство требует не освобождения от плоти, подобно буддизму, а господства над плотью. Но форма аскезы и определение степени важности форм аскезы в истории церкви очень зависели от социальных влияний, и это искажало аскезу. Поразительный

факт, что церковь вводила очень строгую аскезу, приближающуюся почти к террору в отношении к жизни пола, и была очень снисходительна в отношении к грехам, связанным с собственностью, с корыстолюбием, жадной наживы и экономической эксплуатацией ближнего. Не допускали к причастию за уклонение от установленных форм половой жизни, связанных с изменчивыми социальными формами. В католичестве есть много трагических случаев, когда не допускали к причастию за связь между людьми, основанную на очень высокой и подлинной любви, но социально не оформленной. Это есть безобразная форма фарисейского законничества. Но что-то не слышно, чтобы так же суровы были к самой бесстыдной похоти, связанной с собственностью и наживой, к обиде бедных и эксплуатации рабочих. Между тем как Евангелие не менее абсолютно в требовании отказа от собственности. Позволительно поставить вопрос, в чем более выражается первородный грех, в грехе пола, в concupiscentia [5] или в обиде другого человека, ближнего, обрекающей его на нужду и голод, в унижении человеческого достоинства. Но Церковь была захвачена в свои руки господствующими классами, и потому ее иерархия не хотела и не могла ввести аскезу по отношению к собственности, подобно аскезе по отношению к полу. Люди церкви не могли позволить себе того, чтобы не допускать к причастию за то, что человек в экономической жизни не служил ближнему, а эксплуатировал его. Они отыгрывались в отношении к полу, связав семью с собственностью. Но лучше покаяться в том, что обидел ближнего в жизни социальной, чем в том, что нарушил пост или не соблюл условные формы аскезы.

Просветляет ли сама по себе аскеза и даже длительная подвижническая аскеза человеческую природу, расширяет ли человеческое сознание? Положительный ответ дается в отвлеченной теории аскезы, но опыт этого не подтверждает. Аскеза отрицательная совсем не просветляет целостного человека, многие стороны человеческой природы могут оставаться во тьме. Монах может двадцать лет сидеть в затворе, может весь отдаться аскетическим упражнениям, молиться большую часть дня и тем не менее находиться в ужасном обскурантизме ума, обскурантизме нравственных оценок социальной жизни, в нем может быть очень слабая степень гуманизации. Таким обскурантом был, например, еп. Феофан Затворник. Такими были многие старцы. Даже у святых происходит лишь частичное просветление человеческой природы. У св. Серафима Саровского взгляды на западные вероисповедания, на политику, на культуру были очень непросветленными, хотя сердечный центр его существа был лучезарен. Ум совсем не просветляется от аскезы, такое просветление ни в коем случае не может быть признано автоматическим результатом самой последовательной и искренней аскезы, оно требует работы над просветлением ума. Аскеза, понятая исключительно как метод, должна была бы способствовать освобождению творческих сил человека. Но в действительности происходило скорее обратное, творческая природа человека угасала. Это ставит проблему о соотношении между аскезой и вдохновением. Только вдохновение раскрывает положительную человеческую природу, избавляет от тяжести греха. И аскеза, враждебная вдохновению и пресекающая подъемы и взлеты вдохновения, не просветляет человека. Просветление происходит прежде всего через вдохновение. Вдохновение есть веяние духа, проникновение духа в человека, пневма вдыхается в человека, человек делается как бы одержимым духом. Это и есть источник всякого творчества. В отношении к вдохновению аскеза может играть двойную роль, она может сосредоточивать и направлять духовные силы человека и этим благоприятствовать творческому вдохновению, но она может также пресекать всякое вдохновение, признавать его греховным и убивать творческие силы человека. Фактически аскеза чаще играла вторую роль. Присущая человеку сила Эроса может быть аскетически сосредоточена, очищена и напряжена для творчества, т. е. переключена, – вдохновение и творчество имеют эротическую природу, а может быть вытеснена, иссушена, умерщвлена, как грех. Аскеза, враждебная вдохновению и творческому Эросу, враждебна человеку и хотела бы все человеческое опустошить и вытеснить. Происходит иссушение человеческой природы. Образ Божий не раскрывается в человеке от такой аскезы. В святоотеческой литературе не раз говорилось, что добродетель создается из той же материи, что и страсти. Каждую страсть нужно вытеснить соответствующей добродетелью. Но аскетика слишком часто угашает и умерщвляет страсти и этим уничтожает и материю добродетелей. Нет ничего противнее высушенных, бескровных добродетелей. Нет ничего противнее аскета, превратившегося в мумию, чуждого всем человеческим движениям. Обыкновенно говорят, что вдохновение опасно, как опасна любовь, как опасно всякое творчество. Безопасно лишь послушание и смирение. Это иллюзия и самообман, хитрость ложной аскезы, жертвой которой делается человек. Нет ничего безопасного, нет такой выделенной и укрепленной сферы, в которой человек хотел бы себя чувствовать вполне безопасным и гарантированным. Духовная жизнь опасна и рискованна. Об этом свидетельствуют описания

наиболее замечательного духовного опыта человечества. Испытания, опасные испытания существуют именно для людей духовных. В большей безопасности находятся простые лавочки. С испытанием, соблазном, опасностями и риском связано достоинство человека как свободного духа. Самое искание безопасности и гарантированности есть дурной соблазн в религиозной жизни, есть ложь и самообман. Возрастание духовности есть возрастание опасности, а не безопасности. Только религиозное мещанство ищет безопасной, укрепленной, обставленной гарантиями почвы. Послушание и смирение тоже могут быть опасны и при этом в самом дурном смысле слова, могут оказаться даже опаснее вдохновения и творчества. Послушание может быть рабством человека, сваливанием всего на других, изменой духу, который есть свобода и богоподобие человека. Самые послушные люди легко служат злу, отказываются от своей совести. Послушание превращается в послушание злу. Смирение может легко обернуться гордостью. Существует гордость смиренных, самый зловещий вид гордости. Смирение также легко превращается в лицемерие. Оно принимает условно-риторический характер и не соответствует реальности, т. е. лишено искренности в карлейлевском смысле слова. Жесты, слова, выражения смирения бывают отвратительны. От этих опасностей, искажающих человеческий образ, может спасти лишь вдохновение, лишь творческое дыхание духа. Боязнь вдохновения и творчества связана с извращением и рабским пониманием греха и сама есть грех. Но в действительности человеческий эгоцентризм и самолюбие, неспособность к реальному освобождению и отрешенности внушает эту ложную подавленность грехом. Эгоцентризм поражает самое смирение и послушание превращает в самоутверждение человека.

Проблема аскезы связана с проблемой человека. Она связывается с проблемой человека через сознание греха. Но проблема человека в ее глубине совсем не есть, как часто думают, проблема пессимистического или оптимистического отношения к человеческой природе. Традиционные формы аскезы унижали человека. Но этому совсем не следует противопоставлять оптимистическое учение Ж. Ж. Руссо о человеческой природе. Человеческая природа двойственная, высокая и низкая, свободная и рабья, богоподобная и погруженная в низшее бытие. Человеческая природа поляризована. И это пронизывает всю духовную жизнь человека. Эта двойственность и поляризованность проникает и всю историю христианства и принимает самые извращенные формы. Христианство в своей истории аскетически отрицало мир и вместе с тем оно было приспособлено к миру, слишком приспособлено. Христианская аскеза была обратной стороной христианского приспособления к миру, миро-отрицание было вместе с тем мироприспособлением. Происходило аскетическое освящение самых дурных, несправедливых и рабских форм жизни мира на том основании, что человеческая природа греховна и что для нее необходимы стеснения и страдания, насильственная аскеза. Человек создавал себя во власти дьявола. Но это было лишь объективацией греха, выбрасыванием его в мир объектов. На этой почве происходило запугивание человека. И это могло быть помехой для сосредоточенности внутри, для отрешенности от внешнего. Греховность человека была тем внешним, от которого он зависел. Человеку внушено, и он сам себе внушал, что он не имеет внутренних духовных сил для борьбы с грехом. И грех для него внешний, и сила для борьбы с ним для него внешняя. Между тем как в действительности действие Святого Духа на человека, без которого он не мог бы начать борьбу с грехом, не мог бы верить и надеяться, есть наиболее сокровенно-внутреннее. Духовная аскеза есть концентрация, медитация и созерцание. Это есть сокровенно внутренний процесс. Но и он может быть выброшен вовне и объективирован. Тогда духовная жизнь представляется столкновением внешних для человека сил, которыми он чувствует себя раздавленным. Грех смещает центр в человеке и делает человеческую природу эгоцентрической. Но последствием эгоцентризма является то, что все становится внешним для человека. Именно эгоцентризм не переводит духовно внутрь, в глубину, духовность есть что-то внешнее для него. Это как бы имманентная кара эгоцентризма. Для того чтобы дух стал внутренней силой, нужно перестать считать себя центром. Это парадокс духовной жизни. Дьявольский, адский мир есть кошмар и галлюцинация субъекта, порождение ложной объективации. Именно потому, что человек не может выйти из себя, он видит вне себя, как объективную действительность, кошмар дьявольского мира. Ложная аскеза может усилить это состояние, вместо того чтобы освободить от него. Оправдана лишь такая духовная аскеза, которая освобождает человека и возвращает его к подлинным реальностям. Аскеза должна вернуть человеку его достоинство, а не погружать его в состояние безнадежного недостойнства и низости. Поскольку аскеза уединяет и разделяет с другими людьми, она еще более погружает человека в самого себя, т. е. является трансформированным эгоцентризмом. Таков результат сосредоточенности на личном спасении и гибели. Но нужна аскеза, которая

приучала бы человека к общению и братству. Человек должен быть в мире, нести его тяжесть, быть творчески активным в нем и вместе с тем быть свободным от мира. Современные люди выброшены в принудительное общение, они рабы общества, и они до ужаса, до жуткости одиноки в обществе. И это требует новых методов аскезы. Эгоцентрическое вырождение аскезы принимало очень разнообразные формы. Оно могло, между прочим, принимать и такую форму, что человек делал из своего отношения к людям средство для спасения себя. Даже любовь и милосердие могли понять как аскетическое упражнение для спасения, т. е. не увидели в них реального выхода из себя к другим. При таком понимании аскезы никогда не происходит выхода из «я», реального общения и проникновения в тайну личности другого. Человек остается замкнутой монадой, ищущей спасения. Но человек не монада, а микрокосм. Такая аскеза обречена на исчезновение. Современный человек нуждается в аскезе, в сосредоточенности, в отрешенности, в ограничении роста потребностей, обрекающих человека на дурную бесконечность алкания. Но эта новая аскеза, как и новая духовность, должны подготавливаться. Онтологически аскеза оправдывалась как достижение простоты, т. е. целостности, и освобождение от сложности, т. е. раздробленности и растерзанности. Но достижение божественной простоты означает не умерщвление и истребление сложности мира, а ее просветление и преображение, введение в высшее единство. Сообразно с этим изменится и тип святости, выработается новый тип святости, принявший на себя тяжесть мировой сложности.

Глава V. Зло и страдание как проблемы духа

1

Аскеза связана была с сознанием греха и с борьбой против греха. Грех же порождает страдание. Методами аскезы человек причинял себе вольные страдания, чтобы найти избавление от страданий невольных, ударяющих по человеку извне. Аскезой хотели победить зло. Вся духовная жизнь связана с темой зла и страдания. Пессимистическое чувство жизни играло огромную роль в возникновении духовных течений. Враги духа, враги религиозной жизни пытались этим скомпрометировать самый генезис духовности и веры в духовный мир. Если бы не было страданий, не был бы унижен и бессилён человек, то не было бы и духовности, как трансцендирования жизни этого мира, не возникла бы вера в трансцендентный мир. Еще Эпикур выводил религиозные верования из страха, не понимая того, что страх есть более глубокое явление, чем он думал. Глубину страха или ужаса лучше всего понимал Киркегард. Фейербах, а за ним Маркс пытались скомпрометировать всякую религиозную веру и всякий спиритуализм. Вера в трансцендентный мир, духовность есть лишь отчуждение человеческой природы, порождение слабости и несчастья человека. Несчастный и бессильный человек имеет всемогущего Бога. Когда человек будет сильным и счастливым, то Бога у него больше не будет, ему вернется полнота его отчужденной природы. Но в этой возвращенной ему природе не будет уже духовности, человек будет окончательно посясторонним, самодовольным, материальным существом. Духовность связывалась с отчуждением человеческой природы, перенесением ее в надчеловеческую иллюзорную сферу. Духовность есть порождение несчастья, страдания, искание избавления в нереальном, иллюзорном. Реальная победа над несчастьем и страданием привела бы к исчезновению духовности как мистификации сознания. Духовность есть болезненный нарост, порожденный страданием.

В этой борьбе против духовности верно схватывалась связь духовности с темой страдания и зла. Но истина и реальность как раз обратна тому, что думают Фейербах, Маркс и следующие за ними духоборцы. Духовность есть не отчуждение человеческой природы во внешнюю для нее сферу, порождающее иллюзии сознания, а пребывание человека внутри самого себя, на своей родине. Не духовность есть отчуждение человеческой природы в иллюзорную сферу, материализм есть отчуждение человеческой природы, ограбление человека. Капитализм, в котором Маркс видел отчуждение человеческой природы, и есть материализм. Искание окончательного избавления от страдания и несчастья человека во внешней сфере организации жизни есть величайшая рационалистическая иллюзия. Это как раз и есть одна из форм отчуждения человеческой природы. Нельзя организовать человеческое счастье, нельзя рационально-технически победить тяготеющий над человеком рок, трагические противоречия жизни, смерть, уничтожить тайну. Вся проблематика человека, стоящего перед вечностью, перед конфликтом личности с миром объективным, отчуждается во внешнюю сферу устройства социальной жизни. Во избежание недоразумений нужно сказать: несчастья и страдания человека, связанные с чудовищными социальными неравенствами, с горькой нуждой и рабством

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
человека, могут и должны быть преодолены и устранены. Можно победить социальную несправедливость, эксплуатацию человека человеком. Это может сделать новая организация человеческого общества. Но этим не устранится, а лишь усилится внутренний трагизм жизни, тоска станет еще большей, и явится более напряженная духовность, ныне задавленная внешними несчастьями и неустройством общества. Человек не согласится быть окончательно объективированным существом, выброшенным во внешний план. Он сделает усилие остаться и внутренним существом, имеющим измерение глубины. Духовность в этом мире всегда остается связанной с опытом страдания, с противоречиями и конфликтами в человеческом существовании, со стоянием перед фактом смерти и вечности. Существо вполне довольное и счастливое в этом мире, не чувствительное к злу и страданию и не испытывающее страдания, совершенно бестрагическое, не было бы уже духовным существом и не было бы человеком. Чувствительность к злу мира и способность к страданию есть один из признаков человека как существа духовного. Человек есть существо страдающее в мире и сострадающее, раненное жалостью, в этом высота человеческой природы. И потому человек есть существо ищущее избавления и освобождения, освобождения не внешнего только, но и внутреннего, не социального только, но и духовного. И жажда избавления от «социальной обыденности» и посредственности может быть еще острее, чем жажда избавления от страдания, причиняемого трагическими противоречиями мира. Исканием внутреннего избавления от страдания, не своего только, но и страдания мира и человека, полна духовная история человечества. Поэтому в типах религиозной жизни центральную роль играют религии избавления. Не оптимистическое, а пессимистическое чувство жизни говорит о высшем достоинстве человека и его призванности к вечности. Не телеологическое понимание мировой жизни, которое всюду видит целесообразность, показывает существование иного мира и Бога, а именно то, что мир во зле лежит и полон страдания. Если бы все стало целесообразно в мире, исчезли трагические противоречия жизни и не было бы больше страданий, то у человека исчез бы дар трансцендирования самого себя, подъема к трансцендентному. Но нужно сказать, что последовательно пессимистическое или оптимистическое отношение к жизни одинаково пассивны. Все безнадежно и непоправимо плохо или все хорошо и идет к лучшему. Активное творческое отношение к жизни одинаково преодолевает и пессимизм и оптимизм. Человеческая жизнь исполнена страданий не только потому, что она зависит от необходимости, от неотвратимости законов природы, но еще более потому, что она зависит от случая. Случай играет огромную роль в человеческой судьбе. Свое счастье и несчастье человек принужден отнести главным образом к случаю, т. е. к иррациональному, не объяснимому никакой закономерностью. Индивидуальное «стечение обстоятельств», которое обнаруживается в случае, не знает особых законов, по которым с человеком случается что-то счастливое или несчастное. Но также ошибочно видеть в случае высшую целесообразность течения мировой жизни. Духовное отношение к случаю, от которого так часто зависят несчастья нашей жизни, требует не признания его объективной целесообразности, а признания его задачей, поставленной для осмысливания нашей духовной активности. Смысл «несчастливых случаев» в испытании нашей духовной силы, он в субъективном, а не в объективном. Объективно в мировой жизни царит бессмыслица, но дух призван вносить в нее смысл.

История дает нам вечные образы безвинного страдания и несправедливости человеческих судеб. Для духовной жизни особенно важен феномен безвинного страдания, в нем происходит прикосновение к глубине существования. Судьба Иова есть как бы прототип человеческой судьбы на земле. Древнееврейскому народу было свойственно убеждение, что блага жизни и счастье даются человеку за добродетельную жизнь. И если блага жизни у него отнимаются и он становится несчастным, то это значит, что добродетель его пошатнулась и он согрешил. Награда и наказания даются человеку еще в пределах земной жизни. При таком сознании трудно понять безвинное страдание. Его не могли понять друзья – утешители Иова. Иов был благочестивый и добродетельный человек, он всегда почитал Бога и был покорен Его закону. Но вот у такого человека отнимаются все блага жизни, и он становится несчастнейшим из людей, страдания его непереносимы. Утешавшие его друзья старались найти у Иова какие-либо прегрешения, которые оправдали бы его несчастную судьбу, как целесообразную и осмысленную. Но Иов настаивал на своем. Он восстал против Бога и боролся против Бога, взывал к божественной справедливости. Бог оправдал Иова и осудил его утешителей. Мир полон утешителей Иова, у него так много друзей. Людям очень трудно отказаться от целесообразности всего происходящего в мире и, значит, трудно понять безвинное страдание. Многим кажется, что если есть безвинное страдание, то, значит, нет Бога, нет промысла Божьего. Это один из аргументов атеизма и, может быть, самый

сильный. Мир полон Иовами, если не большими Иовами, то малыми Иовами. И мы отказываемся понять их страдания так, как понимали и их утешители Иова. Вот судьба Сократа. Сократ был самый мудрый, добродетельный и праведный из греков, он был величайший из сынов Греции. И он приговорен к смерти, отравлен своим народом. Вл. Соловьев в замечательной статье о Платоне говорит, что смерть Сократа, его учителя, имела определяющее влияние на его мирозерцание. Платон отвернулся от того множественного чувственного мира, «мира сего», в котором такой великий и праведный человек был отравлен своим народом. В таком мире не может быть справедливости, смысла, добра, истины. И он обращается к миру идей, миру сверхчувственному, и в нем ищет верховного блага, добра. Греческая трагедия раскрыла уже образы безвинных страдальцев. Трагический герой – безвинный страдалец. На Эдипе нет никакой личной вины, над ним тяготеет рок. В мире, раскрывшемся в греческой трагедии, не к кому апеллировать, как было к кому апеллировать Иову, ибо он верил в Бога, возвышающегося над миром. Греческая трагедия находит выход лишь в эстетическом примирении с роком, amor fati.[6] Мир полон богов, но сами боги подчинены року. Платон пытался найти выход из имманентного круговорота космической жизни, в котором нет правды и справедливости, через обращение к иному миру, миру вечных идей. В идеальном мире есть Верховное Благо, Добро. Но Платон оставался в непреодоленном дуализме. Мир идей не может изменить множественного чувственного мира и не может его спасти.

Но история мира, лежащего во зле, знает более потрясающую судьбу безвинного страдальца, чем судьба Иова, судьба Сократа и многого множества людей. Это судьба Иисуса из Назарета и Его распятия. Не нужно быть верующим христианином, чтобы признать, что Иисус из Назарета был величайшим из праведников, самым безгрешным в человеческом роде. Он не был узан, за исключением немногих избранных, был отвергнут, был осужден на позорную казнь, был распят, претерпел крестную муку. Тут сосредоточены все страдания мира, страдания человеческие. Безвинное страдание, страдание праведного превращается в мистирию, в мистирию спасения. Раскрывается обратная сторона безвинного страдания. Смысл его виден сверху, а не снизу. Распят на кресте был не только самый праведный из людей, распят был Сын Божий. Безвинное страдание есть божественное страдание. И безвинное божественное страдание оказывается спасительным для всякого человеческого страдания. Мир лежит во зле, мир, в котором мы живем, не признал величайшего из праведников и распял его, распял Сына Божьего, распял самого Бога. Распятие Сына Божьего есть ответ и на страдание человеческое и на зло мира. Судьба Иисуса Христа совершается перед мировым злом, распинающим невинных и причиняющим неисчислимы страдания, и перед страданием невинных, униженных и угнетенных. Зло имеет двойное проявление в мире – темная злая воля распинающих и безвинное страдание распинаемых. Зло есть причина несправедливости, неправды, страдания, и зло есть претерпевание несправедливости, неправды, страдания. В этом безмерная трудность всякой попытки сколько-нибудь понять действие Промысла Божьего в мире. Рационалистическое понимание Промысла Божьего неизбежно должно привести к отрицанию зла, т. е. в конце концов к точке зрения утешителей Иова. Рациональная теодицея, вроде, например, теодицеи Лейбница, ведет к атеистическому восстанию, к отрицанию Бога. Тайна же креста, распятие самого Бога, была для иудеев соблазном, для эллинов безумием. Мир лежит во зле, он есть падший мир, порожденный первородным грехом. В этом мире нельзя искать рациональной и моральной целесообразности. В этом мире есть зло, несводимое к добру, есть страдание безвинных, есть трагическая судьба праведных и великих, в этом мире пророки побиваются камнями и торжествуют злые, несправедливые, угнетающие людей, распинающие лучших. В этом мире есть страдание невинных детей, страдание невинных животных. В этом мире торжествует смерть, предельное зло и страдание. Действует ли в этом мире Промысел Божий? Это есть вопрос разума, бессмысленный перед мистирией, перед тайной любви. Страдание же есть мистирия и тайна. Мистирия страдания в том, что оно может превратиться в искупление. Мы стоим перед вопросом о происхождении зла в мире, сотворенном Богом, самым мучительным вопросом человеческого сознания и совести. Духовная жизнь поставлена перед страданием, страданиями собственными и страданиями других людей. Страдание связано с виной, древней, изначальной виной. Но есть и безвинное страдание. И если мое собственное страдание я могу пережить как вину, да и то не всегда, то переживание чужого страдания как вины легко превращает меня в утешителей Иова, и даже более и хуже того, в тех, которые распяли Христа. Это есть основной парадокс страдания и креста. Он связан с тайной жалости и любви. И парадокс этот означает двойственное отношение к страданию. Издревле человек искал избавления от непереносимого страдания и от рабьей зависимости от зла. С этим связаны самые большие духовные подъемы

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
человечества. На мучительный вопрос о мировом зле и страдании давали свой ответ и люди, стоящие на вершине человеческой иерархии, как люди царской крови Сакия Муни, как император Марк Аврелий, и люди, стоящие на самой низшей ступени человеческой иерархии, как раб Эпиктет и как плотник Иисус, давший божественный ответ на это вопрошание.

В истории дохристианской духовности наибольший интерес представляют ответы буддизма, стоицизма, орфизма и неоплатонизма на вопрошание о зле. Здесь придется в другой связи повторить кое-что из того, что я говорил в главе об аскезе. Один из типов избавления от страдания и зла мировой жизни есть отказ от личности. Вне христианства это даже преобладающий тип. В буддизме это принимает радикальные формы отказа от бытия. Мы плохо понимаем индусскую и вообще восточную мысль, которая сложилась вне категорий, выработанных греческой и европейской философией. Чтобы понять ее, мы пытаемся перевести на категории собственной мысли, восходящей к греческой традиции. Поэтому понять, что такое буддийская нирвана, представляется мне проблематическим. Она, вероятно, находится по ту сторону различия между бытием и небытием. Но это отчасти можно понять по аналогии с апофатическим познанием. Буддизм познает бытие как страдание. Зло есть страдание. Познание той истины, что бытие есть страдание, есть уже путь к избавлению от страдания, от горя бытия. Это есть спасение через познание, т. е. самоспасение. Буддийское учение о спасении не нуждается в Спасителе. Очень спорно, можно ли назвать буддизм атеистической религией. Это скорее апофатическая форма пантеизма, акосмизм, а не атеизм. Буддизм боится страдания и отказывается от бытия, от человеческой личности, чтобы избавиться от страдания. В буддизме поражает, и трогает потрясенность человеческими страданиями, и ему свойственно великое сострадание не только к людям, но и к животным, ко всему живущему. В этом величие буддизма. Но буддизм знает лишь сострадание и не знает любви. Буддизм духовно холоден, он не знает теплоты человеческого сердца. Любовь есть избрание, она исключительна, она направлена вверх и связана с тайной личности. Сострадание, милосердие возможно ко всему живущему, направлено вниз, к миру страдающему и как бы богооставленному. Любовь утверждает бытие человеческой личности, утверждает на вечность. Буддизм же отказывается от утверждения человеческой личности. Личное бытие призрачно, оно и порождает страдание. В этом к буддизму близки Шопенгауэр и Л. Толстой, у которого тоже духовность носит имперсоналистический характер. Стоицизм возник в совершенно ином мире, чем буддизм. Но между ними есть формальное сходство, несмотря на огромные различия. У стоиков нет такой потрясенности страданиями, как у Будды, и они не отказываются от бытия. Но и стоики ищут прежде всего избавления от страдания, не изменяя мира, принимая его таким, каков он есть. Если буддизм пессимистичен, то стоицизм своеобразно сочетает пессимистическое, горькое чувство жизни с крайним космическим оптимизмом. Для избавления от страдания и зла жизни человек должен согласовать свою жизнь с мировым разумом, с космическим логосом и космической гармонией. У стоиков избавление от страдания и зла связано с изменением отношения к событиям жизни. Все зависит от отношения сознания. Всякое событие, даже самое мучительное, человек может сделать благоприятным для себя. Это зависит от достижения бесстрастия, апатии. Человек должен относиться с презрением, с безразличием ко всему, что от него не зависит, от него же зависит относиться с бесстрастием ко всему, что причиняет страдание. Стоическая духовность есть примирение с миром таким, каков он есть. Буддизм хочет, чтобы мир угас, рассеялся, как мираж и призрак. Стоицизм же думает, что миром правит разум, но нужно достигнуть мудрого безразличия к тому, что причиняет страдание, безразличия к смерти. Это есть духовная направленность мира, уже склоняющегося к упадку, предчувствующего свою приближающуюся смерть. Но в стоицизме есть элемент универсального гуманизма, возвышающий его над всем античным сознанием. В нем есть как бы предчувствие грядущего христианства.

Один из путей избавления от страдания есть путь снятия границ индивидуальности, погружение в безличную космическую стихию и слияние с ней. Это есть путь оргиазма. Дионисические культы шли этим путем. Такова вся космическая мистика язычества. Личность находит избавление от страдания и зла через исчезновение ее в космической первостихии. Вернее было бы сказать, что личность по-настоящему еще не пробудилась, самосознание личности еще не совершилось. Нет ничего удивительного в том, что человек искал избавления от страдания через отказ от утверждения личного бытия, через снятие границ и форм личностей. Личность есть боль, и борьба за реализацию личности есть страдание. Эта борьба за личность предполагает жертву, но жертва никогда не означает отказа от личности. Оргиастический

дионисизм был исканием забвения и спасения. Но в нем не удерживался человек, нет человеческого, это есть путь богозвериности, минуя человеческое. Тут космическая стихийная основа человека опрокидывает лично-человеческий элемент, который был более связан с аполлоническим началом. Но без этой дионисической стихии, порождающей трагедию, также не могло бы быть полноты человечности. Исключительное преобладание аполлонического начала ведет к формализму, к закрытию бесконечности. Но настоящей религией избавления и спасения в Греции был орфизм. В орфизме варварская дионисическая стихия, не исконно греческая, а фракийская, подверглась греческой переработке и оформлению. Мистический дионисический элемент остался, но он более не разрывал образ человека в оргиастическом исступлении. Орфизм интересен особенно тем, что в нем обнаруживается греческий пессимизм, пессимистическое чувство мировой жизни. Мир во грехе лежит, и от этого зла мира человек жаждет избавления. Орфизму свойственно чувство древней вины. Человек есть двойственное существо, в нем есть божественный элемент и есть злой титанический элемент, приковывающий его к материальному миру. В основе этого мира лежит преступление титанов. Нужно освободить божественный элемент в человеке от элемента титанического. В мире материальном, в теле душа находится как бы в темнице и жаждет освобождения от тюремного заключения, возвращения на духовную родину из плена этого падшего мира. Орфизм имел огромное влияние на греческую философию, на Платона. Так формировалось греческое понимание проблемы зла. Зло происходит от материи, которая есть меон. Избавление от зла есть избавление от материи, отделение от нее высшего начала. Божественный элемент в человеке есть по преимуществу элемент интеллектуальный (нус), который и должен быть отделен от материи. Высшее не преображает низшего, оно просто отделяется, оттесняется от низшего, ввергает последнее в меоническое состояние. Это имеет определяющее влияние на неоплатоническую духовность и на гностицизм. Мы видели уже, что у Плотина зло происходит от смешения с материей, нужно отсечь, почти механически отделить высшую природу человека, которая сама по себе непорочна и чиста, от материи, и тогда достигается освобождение от зла, избавление от страданий. Тут своеобразно переплетается монизм и дуализм. Источник зла не в духе, не на вершинах бытия, а в материи, в низинах бытия. Но и орфизм и неоплатонизм остро чувствуют горе бытия, зло и страдание мира и ждут избавления. В неоплатонизме избавление от зла и страдания интеллектуально, в гностицизме оно в знании. Но избавления искали и в мистериях. Тема о зле была поставлена. Эта тема была мучительна для Маркиона, для гностиков, для манихейцев. Мысль человеческая колебалась между монизмом и дуализмом. В проблеме зла мы прикасаемся к предельной тайне, и ее не может миновать новый тип духовности.

2

Всякий человек, выходящий за пределы растительно-животного существования, когда возрастает в нем сознание, не может не стать перед вопросом: откуда зло и как принять жизнь, если зло так велико? Возрастание сознания есть также возрастание «несчастливого сознания» (выражение Гегеля). И нужно сказать, что предоставленное себе сознание всегда несчастно, всякое сознание несчастно. Из несчастного сознания, пораженного злом и страданием, человек пытается или вернуться к подсознательному, или подняться к сверхсознательному. Сознание раздвоено, в нем нет целостности. Целостность есть или в подсознательном, или в сверхсознательном. Возрастание сознания и возрастание духовности не одно и то же. Сознание само по себе поражено состоянием мира, перед которым оно стоит, и в защитительной структуре своей отражает это состояние мира. Сознание раздвоено злом мира и потому не может постигнуть зла. Возрастание же духовности означает выход за пределы раздвоенного сознания к сверхсознанию, выход из власти необходимости, из мира, в котором господствуют каузальные связи, к свободе и к связи, основанной на любви. Возрастающая духовность преодолевает власть зла над человеческой душой, просветляет сознание. Но зло остается самым проблематическим в человеческом существовании. Страдание не тождественно злу, но страдание от зла происходит. Если бы не было страдания в мире, лежащем во зле, то, вероятно, не было бы обострения сознания и возрастания духовности. Неспособность к страданию иногда бывает самым большим злом. Достоевский говорит, что страдание есть единственная причина сознания. Философская мысль недостаточно уделяла места проблеме зла, древняя мысль больше, новая мысль меньше. Но все-таки существует целый ряд попыток решить проблему происхождения зла. В этих попытках, впрочем, всегда философская мысль соединялась с религиозной. Всякое рационализированное познание зла, хотя бы то была богословская доктрина, обоснованная на откровении, ведет к

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
исчезновению проблематичности и таинственности зла, в конце концов к его оправданию или отрицанию. Зло совершенно иррационально и безосновно, оно не детерминировано смыслом и разумом. Нельзя спрашивать, в чем причина зла, потому что зло порождает мир необходимости, скованности, в котором все подчинено каузальным отношениям. Но зло в своем первоисточнике связано со свободой, а не с причинностью. Как это ни странно, но в этом сходство зла с духом. И зло и дух имеют своим признаком свободу, хотя зло истребляет и дух и свободу. Верно, что зло происходит не от материи, а от духа. Сказать, что причина зла свобода, и значит сказать, что зло не имеет причины. Свобода и значит в данном случае беспричинность. Лишь позже, в своих последствиях, зло попадает во власть каузальности. Зло может быть причиной, но не имеет причины. Свобода есть предельная тайна. Свобода иррациональна. Она одинаково порождает и зло и добро, не выбирает, а порождает. Невозможно выработать рациональное понятие о свободе, всякое рациональное определение ее убивает. Это есть то, что называют предельным понятием (Grenzbegriff). Зло не имеет причины и основания, оно из свободы.

Совершенно так же нельзя сказать, что Бог есть причина, что действие Бога на мир и на человека есть действие причины на порожденные ею последствия. Бог есть свобода, а не причина. Отсюда бросается свет и на божественную трагедию. Божественная трагедия превращается в божественную комедию, если построить систему мысли, в которой все идет сверху вниз, все идет от Бога и Богом объемлется. Такой системе мысли благоприятствует платонизм, такова, например, система Плотина, такова в конце концов и система св. Фомы Аквината, такова софиология. Все идет от Единого, от Бога вниз, к множественному миру и подымается снизу, от множественного мира к Единому, к Богу. Таковы монистические системы. Несмотря на все усложнения, внесенные христианством, официальные рациональные системы христианской теологии так же монистичны, как система Плотина, в них также все идет исключительно сверху вниз. Тогда всемогущий и всеведущий Бог играет с самим собой, получает ответ на свой призыв не от другого, а от самого себя. Нет встречи двух, нет диалогической борьбы. При этом зло неизбежно должно быть принудительно детерминировано Богом, Бог есть первопричина зла. Он есть первопричина всего, вне Бога действуют в мире лишь причины вторичные и производные. Иррациональная тайна свободы исчезает. Иррациональная тайна свободы, не сотворенной и не детерминированной Богом, совсем не означает, что существует какое-то другое бытие наряду с бытием Бога, совсем не означает онтологического дуализма. Онтологический дуализм уже означал бы рационализацию. Допущение свободы, из которой зло, хотя и не путем причинности, из которой и творчество всякой новизны в мире, хотя тоже не путем причинности, есть не какая-то онтологическая и метафизическая доктрина, а интуитивное описание тайны, раскрывающейся в существовании. Свобода означает тут предел для всякого рационального мышления, она иррациональна, бездонна, безосновна, никак не может быть объяснена, не может быть объективирована. Она раскрывается в человеческом существовании, в духовном опыте. Она есть опровержение рационализированных теологических учений о происхождении зла. Но в тайне свободы встречается тайна зла и тайна творчества. Тогда существует божественная трагедия, встреча двух, диалогическая борьба, ответ человеку Богу. Ungrund Я. Бёме, великого визионера и провидца, и есть свобода. Об Ungrund'e невозможно составить понятие, тут предел всякой рационализации, это миф и символ, а не понятие. О зле нельзя мыслить понятийно, можно мыслить лишь мифологически и символически. Бог, творение мира и человека, зло, объективирование мира и человека, неисчислимые страдания мира и человека – все может быть описываемо и выражаемо лишь как символическая трагедия. Система понятий, порождающая монизм, в которой все идет сверху вниз, закрывает иррациональную тайну зла и иррациональную тайну творчества небывшего. Всякая система понятий, система теологическая, находится во власти причинного, категориального мышления, т. е. необходимости, детерминированности. При этом неизбежно ищут причины зла и причины свободы. Бог мыслится как универсальная, всеохватывающая причина. Кант со своим учением об интеллигибельном характере и свободе, быть может, был ближе к истине, чем другие философы, хотя он сделал ложные заключения из своего учения. Зло и страдание существуют в мире потому, что существует свобода, свобода же ни почему не существует, это предел. И потому, что существует свобода, страдает и сам Бог, распинается на кресте. Божественная любовь и жертва есть ответ на тайну свободы, порождающей зло и страдание. Божественная любовь и жертва есть также свобода.

Трудно человеку примириться с несправедливостью и бессмысленностью выпадающих на его долю страданий. Человек может очень многое вынести, может

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
вынести страдания, которые ему самому казались непереносимыми. Но труднее всего вынести бессмысленные страдания. Все существо человека возмущается против страданий бессмысленных и невыносимых. Слишком многие люди на земле считают свои страдания несправедливыми, не понимают, почему именно на их долю выпадают мучительные болезни, горькая нужда, неудачи, измены, почему им приходится страдать более, чем людям, которые не лучше их, даже много хуже. Объяснение человеческих несчастий первородным грехом ничего не объясняет, потому что обращено к «общему», а не к «частному». Более счастливые и удачливые, менее страдающие столь же поражены первородным грехом, как и несчастные и непомерно страдающие. Устанавливая пропорциональность между страданием и греховностью, мы уподобляемся утешителю Иова. Невозможно рационализировать человеческую судьбу. Такая рационализация принуждена все считать справедливым и, в сущности, отрицает существование зла. Задача, стоящая перед духовной жизнью, заключается совсем не в том, чтобы объяснить и оправдать страдания жизни, а в том, чтобы их просветлить и духовно пережить. Несение креста и означает духовно просветленное переживание страданий. Нужно нести свой крест жизни и облегчить несение креста другим людям, ближним. Когда считают всякое страдание заслуженным и справедливым последствием греха, то это может вырабатывать отношение к людям, обратное евангельским заветам любви и милосердия. Есть суровые аскеты и пуритане, у которых преобладает неблагоприятно-осуждающее отношение к людям. Они совсем не хотят облегчить человеческих страданий, считая их заслуженными.

Отношение к страданию неизбежно двойственное и парадоксальное, и никакого рационального выхода из этого нет. Духовное отношение к страданию означает просветленность, т. е. жизненное познание смысла страдания, оно означает также освобожденность. Возрастание духовности всегда означает, что человек не раздавлен страданиями жизни. Принятие на себя креста есть всегда вместе с тем и облегчение страдания, как получающего смысл в духовной жизни. Непринятие креста, злобное отвержение страдания и проклятие ему делает страдание темным. Мы должны допустить существование двоякого рода страдания – темного страдания к гибели и светлого страдания к спасению. Но признание смысла страдания не должно означать отрицания существования зла и несправедливости, совсем не должно превращаться в отрицание человеческой борьбы за жизнь менее мучительную, более радостную. Социально нужно, наоборот, бороться против несправедливых страданий, а не произносить лицемерные проповеди несчастным, что они заслужили свою участь. Отношение к страданию легко порождает лицемерие. Переживание мною страдания как имеющего смысл есть путь одухотворения и просветления, есть мой духовный опыт, а не рациональное оправдание страданий. Нам никогда не понять, почему один человек так несчастен, другой же кажется столь счастливым, говорю кажется, потому что очень счастливых людей не бывает, бывают лишь счастливые мгновения. Вся жизнь человека от рождения до смерти есть лишь один день жизни, вырванный из жизни целой, бесконечной и вечной. События одного дня, иногда очень важные, непонятны, если будут отделенными от предшествующих и последующих дней. Так и со всей жизнью человека. Учение о переселении душ пытается рационализировать тайну человеческой судьбы, и оно может казаться более удовлетворяющим и успокаивающим, чем другие учения. Но оно отрицает несправедливость и зло в человеческой жизни, вводит все в каузальную связь, понятую не только как натуральную, но и как моральную. Но страдание имеет смысл совсем не потому, что оно необходимо и справедливо, что оно есть высший закон жизни, а потому, что оно есть опыт свободы и путь человека и что человек может обнаружить в этом пути свою духовную победу, может достигнуть освобождения и просветления, может выполнить завет любви и милосердия. Но человек не только греховен, не только детерминирован своим дурным прошлым, человек глубоко несчастен. А лишь потому сострадание, жалость и любовь имеют метафизическое значение. Нет ничего более ложного, чем придание причинности характера справедливости, чем вкладывание морального смысла в детерминацию. С этим связано и ложное понимание Промысла Божьего в мире. В мире есть зло и несправедливость, есть безвинное страдание, потому что есть не только причинность, но и свобода, потому что известное направление свободы стало неотвратимой причинностью.

3

Зло в человеческой жизни наиболее беспокоит и наиболее жутко не тогда, когда оно видно и бьет в глаза, а тогда, когда оно прикрыто ложью и обманом, когда соблазняет «добром». Большая часть зла в мировой истории принимает обличье «добра». «Добро» слишком часто и бывает злом. Таким «злом» бывало и христианское «добро». С этим связано фарисейство,

законничество, лицемерие, условная возвышенная риторика и кристаллизация «добра» в буржуазности. Буржуазность есть духовная категория в том лишь смысле, что она есть отрицание духа, лживое превращение духа во что-то противоположное духу. Вся история мира имеет роковую тенденцию оседать в царстве буржуазности, оплотняться в духе буржуазности. Христианство, спиритуализм, социализм, революция – все оборачивается царством буржуазности, все переходит в это царство. Буржуазность есть прекращение творческого движения духа, угасание и охлаждение огня. Буржуазность пользуется творческим движением духа. Нет ни одного великого символа прошлого, которым она не пользовалась бы для своих целей. Буржуазность не верит в мир невидимых вещей и не принимает риска, которым сопровождается связывание своей судьбы с этим миром. Буржуазность верит в мир видимых вещей, лишь с ними связывает свою судьбу, лишь его устраивает и укрепляет. Она превратила христианство в охранительную видимую вещь. Буржуазность не любит и боится всего, что не дает гарантии, что может быть проблематическим. Буржуазность есть всегда страх, что гарантированное и спокойное существование может быть нарушено. Существует специально для буржуа выработанная духовность, хотя духовность эта совсем не духовна. Огромная литература, облитая розовой водой или постным маслом, написана для успокоения буржуа. Царство буржуазности и есть царство мифа сего. Все притягивается к этому царству, это как бы закон всемирного тяготения. Все духовные движения мира, все революционные движения мира притягиваются к этому царству. Это случилось прежде всего с самим христианством, в этом трагизм его судьбы. Ценностями духа и духовностью пользовались для укрепления и охранения царства буржуазности. Духовностью пользовались из страха и для внушения страха. Духовным называли законнический, нормативный порядок жизни, от которого всякий дух отлетел. Духовностью пользовались для истязания человеческой личности, для подчинения ее лживым ценностям общего отвлеченного. Все революционные движения мира, антибуржуазные по своим истокам, опрокинув старое царство буржуазности, потом создавали новое царство буржуазности. Французская революция создала буржуазный капиталистический мир, и новое царство буржуазности будет создано революцией социальной и коммунистической. Можно даже было бы сказать, что царство буржуазности все более консолидируется в мире, захватывая все большие области и становясь универсальным. Средневековье было наименее буржуазным. Ошибочно связывать буржуазность с определенным социальным классом, с классом капиталистов, хотя в нем она наиболее сильна. Буржуазность имеет прежде всего духовный, а не социальный смысл, хотя всегда имеет свою социальную проекцию. Есть буржуазность всех классов, есть буржуазность дворянства, буржуазность крестьянства, буржуазность интеллигентов, буржуазность духовенства, буржуазность пролетариата. Уничтожение всех классов, которое социально желательно, приведет, вероятно, к царству всеобщей буржуазности. Демократия есть один из путей кристаллизации царства буржуазности. Это царство буржуазности в демократии во Франции более порочно, в Швейцарии более добродетельно, но неизвестно, что хуже. Социальная обыденность всегда имеет тенденцию к обуржуазиванию быта, буржуазного общественного мнения, к сковыванию духа.

Буржуазность стоит под символом денег, которые властвуют над жизнью, и под символом положения в обществе. Буржуазность не видит тайны личности, в этом ее существенный признак. Социализм хочет победить и отвергнуть власть денег, поставить жизнь не под символ денег, а под символ труда. В этом его правда. Но деньги есть символ князя мира сего, и в буржуазности социалистической этот символ, вероятно, появится в новой форме, и человек будет вновь оцениваем по своему положению в обществе. Буржуазность защищает добродетели, принципы, идеи отечества, семьи, собственности, церкви, государства, морали и пр. Она может защищать идею свободы, равенства и братства. Но это и есть самое страшное проявление мирового зла – ложь, подмена. Дьявол – лжец. Отрицание духа может принять формы защиты духа, безбожие может принять формы благочестия, надругательство над свободой и равенством принять формы защиты свободы и равенства. «Идеи», «принципы» могут быть большим злом, чем вождения и непосредственные инстинкты. Утилитаризм, желание реализовать что-нибудь во что бы то ни стало, какими угодно средствами, и охранение человека во что бы то ни стало какими угодно средствами неотвратимо порождает царство буржуазности. На этой почве революции становятся буржуазными, коммунизм перерождается в царство буржуазности. На этой почве торжества при помощи силы и охранения, при помощи лжи христианство стало буржуазным. Царство буржуазности противоположно царству духа и духовности, очищенной от всякой утилитарности, от всякого социального приспособления. Буржуазности противоположна искренность в карлеилевском смысле слова, подлинность,

причастность к оригинальному источнику жизни. Буржуазность социального происхождения, она всегда означает господство общества над человеком, над неповторимой, оригинальной, единственной человеческой личностью, тиранию общественного мнения и общественных нравов. Буржуазность есть царство социальной обыденности, царство большого числа, царство объективации, удушающее человеческое существование. Оно обнаруживает себя и в познании, и в искусстве, и во всем человеческом творчестве. В XIX веке были замечательные люди, восставшие против царства буржуазности, – Карлейль, Киркегард, Ницше, Л. Блуа, у нас Л. Толстой и Достоевский. Они глубже ставили проблему, чем социальные революционеры. Они понимали, что тут ставится проблема духа. Духовная жизнь есть выход из социальной обыденности, преодоление буржуазности. Буржуазность есть царство конечного, закрытие бесконечности и вечности, боязнь бесконечности и ненависть к вечности. Духовный путь есть выход из царства конечного, есть устремленность к бесконечности и вечности, к полноте, а не к ограничению. Духовная жизнь не есть безопасность, наоборот, она есть опасность. Дух не склоняется перед числом, перед массой, перед интересами охранения. Именно дух революционен, масса же реакционна. Дух выходит из натурального мышления и натурального осуществления, он связан в этом с чудесностью свободы. Он должен бороться против зла буржуазности, против фарисейской добродетели, против высоких принципов. Есть две формы буржуазности: есть буржуа солидный, сидящий на принципах, моралист, не дающий никому дышать, занимающий высокое положение в обществе, иерархический чин, он может быть и монахом-аскетом, и академиком, и хозяином и правителем государства, и есть буржуа легкомысленный, прожигатель жизни, испытывающий веселье небытия. Но буржуа – оптимист, он верит в счастье, закованное в конечном, он делается пессимистом лишь тогда, когда речь идет об облегчении несчастий и страданий других, например об изменении социального положения рабочих. Буржуа обычно считает несчастных виновными, а счастливых заслужившими свое счастье. В противоположность буржуазному сознанию нужно было бы быть оптимистом в отношении к социальным изменениям, устраняющим социальные причины несчастий, и пессимистом в отношении к метафизическим проблемам человеческого существования. Но буржуа не принимает трагического в жизни. Таков и буржуа-социалист. Буржуазность борется со страданием путем угашения внутренней жизни и все большей объективации человеческого существования. Буржуа тоже достигает апатии в отношении к человеческим страданиям, хотя и не стоической.

Существование в мире зла есть парадокс для нашей духовной жизни. Парадокс этот связан с соотносительностью «добра» и «зла». Борьба за «добро» предполагает сопротивление «злу», как борьба за свободу предполагает сопротивление насилия и принуждения. Опыт «зла» обогащает «добро» вследствие того творческого напряжения, которое вызывает противоречие и борьба, того познания, которое дает путем раздвоения и поляризации, путем изживания испытаний. «Добро» само по себе бессильно победить «зло». Это означает бессилие законнического морализма. Морализм в борьбе со злом не знает благодати. Окончательная победа над «злом» лежит «по ту сторону добра и зла», она означает победу не только над «злом», но и над «добром» в нашем посястороннем смысле. Целостная духовность очень отличается от моральности. Моральность может быть лишена сострадания и жалости. Закон безжалостен, «добро» не знает снисхождения. Но в христианскую духовность входит прежде всего жалость и сострадание. В нашем мире нет ничего выше сострадания и жалости. Она должна распространяться не только на безвинно страдающих, но и на самых «злых». Героическая борьба со «злом», если она духовна, а не моралистична, если она облагодатствованная, а не законническая, не должна превращаться в беспощадное отношение к «злым». Законнический формализм беспощаден не только к злым, к нарушившим закон, но он беспощаден и к страдающим, ибо с трудом допускает существование безвинного страдания. Внутри самой христианской духовности образуются извращения, законнические перерождения, которые приводят к безжалостному, лишенному милосердия отношению к страдающим на том основании, что они грешники. Заслуживает ли грешник сострадания и жалости? Если нет, то отношение ко всем людям делается безжалостным, не знающим снисхождения и сострадания. Монашеская аскеза часто и превращалась в такое неблагожелательное, беспощадное и безжалостное отношение к людям. Так как люди грешники, то страдания людей должны еще увеличиться, это полезно для дела их спасения. Но христианство есть религия любви, милосердия и жалости. Как же быть? Происходит как бы столкновение между заповедью любви к ближнему и сознанием греховности всех людей. Все люди виновны, безвинных нет. Страдание есть не только зло, страдание есть также искупление. Но искупающее значение имеет лишь страдание любви и вольной жертвы, вольно взятого на себя креста. Этим все

оборачивается. Нужно не только просветленно нести свой крест, но и брать на себя крест ближнего, не осуждать ближнего, не считать себя более свободным от греха, чем ближнего. Гуманизм, как требование «гуманного», человеческого отношения к ближнему, ко всякому человеку, христианского происхождения, – такого гуманизма не знала античность. Но гуманистическое отношение к человеку отличается от христианского тем, что оно имеет тенденцию делаться все более отвлеченным, все более отделяющимся от «ближнего» и обращенным к «дальному», не к конкретному человеку, а к человеку вообще. Христианская духовность не противоположна гуманности, она должна быть более гуманна, более абсолютно человечна, чем гуманизм, более признавать абсолютную ценность каждой личности, должна быть более внимательной к страдальческой судьбе каждого человека. В опыте сострадания и любви разрешается парадокс страдания и зла. Любящий знает, что страдающий не только грешник, что есть и безвинное страдание. Современная психопатология открывает в подсознательном человека глубокие инстинкты мазохизма и садизма, потребность в самоистязании и истязании других. Еще до психоаналитических исследований это знали Достоевский и Киркегард и гениально отразили в своем творчестве. Мазохические и садические инстинкты проникли в христианскую духовность, они отразились в монашеской аскезе, в яansenизме, в некоторых сектах, в некоторых формах пуританизма, в отрицании необходимости для человека облегчения, отдыха, полета, смеха. Духовная жизнь ритмична, и в ней напряжение должно сменяться отдыхом, страдание радостью, слезы смехом. Смех есть самостоятельная и мало исследованная духовная проблема. В смехе есть что-то освобождающее, возвышающее над тяжестью обыденности, над принижющим страданием. Он должен занять свое место в духовной жизни, он должен освободить от мазохизма и садизма в духовной жизни.

4

Переживание зла и страдания и сознание о зле и страдании вызывают спор о пессимистическом или оптимистическом отношении к жизни. Но чистый пессимизм или чистый оптимизм не духовные состояния и не духовное отношение к жизни. Пессимизм и оптимизм в распространенной форме связаны с эвдемонизмом и определяют свое отношение к жизни по отсутствию или присутствию счастья. Но ложна та идея, что человек есть существо, стремящееся к счастью, и самая идея счастья есть фикция и совершенно бессодержательна. Пессимизм все же означает более глубокое отношение к жизни и большую чувствительность к страданию и злу жизни. Оптимизм более поверхностен и означает недостаточную чувствительность к злу и страданию. Такова, например, оптимистическая теория прогресса, для которой всякая конкретная, живая человеческая личность есть средство для будущего, для грядущего совершенства. Пессимизм благороднее оптимизма, потому что более чуток к злу, к греху, к страданию, с которым связана глубина жизни. Христианство не допускает абсолютного, безнадежного пессимизма, но относительный пессимизм, пессимизм в отношении к этому миру христианству свойствен. С этим связана проблема рока. Допускает ли христианство трагедию? Греческая трагедия была основана на роке, рок же порождал безвинное и безысходное страдание. Трагично именно безвинное страдание, страдание как последствие вины иное значит. Христианство преодолевает рок, оно не знает безвыходности античного рока. Но в христианстве трагедия сохраняется, она только приобретает иной характер. Христианская трагедия есть трагедия свободы, а не трагедия рока. Это раскрывается в творчестве Достоевского, которое все есть трагедия, но не в античном, а в христианском смысле. Не только рок, но и свобода порождает трагедию. Окончательное вытеснение трагического в жизни есть окончательное вытеснение свободы. Античное, дохристианское сознание не понимало, что рок связан со свободой, что существует роковая свобода. Темная, иррациональная, добытийственная свобода оборачивается для человека роком. Свобода порождает страдание. Дух есть свобода, но свобода, соединенная с Логосом, свобода просветленная, через которую торжествует смысл. Духовность и есть просветление свободы, проникновение в нее смысла. Духовность есть также свобода, соединенная с любовью. Христианство тоже знает безвинное страдание, т. е. страдание трагическое. Но христианство знает также безвинное страдание как жертву любви. Жертва любви побеждает рок в античном смысле, безвинное страдание приобретает иной смысл. Но элемент рока продолжает действовать в мировой жизни. Стронники оптимистической и рациональной теории прогресса претендуют окончательно победить рок, подчинить жизнь разуму, изгнать трагическое из жизни. Сейчас особенно претендуют на окончательную победу над роком марксисты. Они обещают настолько рационализировать человеческую жизнь, настолько подчинить ее коллективному, социальному разуму, что из жизни совсем исчезнет иррациональное, роковое, трагическое. В противоположность Ницше, они

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
проповедуют ненависть к року. Рациональная победа над роком представляется им торжеством свободы, освобождением человека от власти необходимости и детерминации. Но марксисты не замечают, что их победа над роком означает также победу над свободой, т. е. уничтожение свободы духа. Недопустимо и даже дурно было бы отрицать возможность такой рационализации социальной жизни, при которой решена была бы проблема хлеба насущного для всех людей. Вполне возможно создать социализированное хозяйство, как того хотят марксисты. В этом их правота. Лицемерно и постыдно защищать иррациональность, обрекающую людей на горькую нужду и голод. Но этим не решается проблема духовная, от этого не перестает человек стоять перед тайной смерти, вечности, любви, познания, творчества. Можно даже сказать, что при более рациональном устройении социальной жизни усилится трагическое в жизни, трагический конфликт личности и общества, личности и космоса, личности и смерти, времени и вечности, все проблематическое еще усилится. Духовная тоска и ужас перед вечной судьбой не ослабеют, они возрастут, обострятся. Марксизм не есть социальная утопия, социально он осуществим, марксизм есть духовная утопия. Рационализация социальной жизни не решает ни одного духовного вопроса, духовная жизнь не подлежит рационализации, она ею лишь калечится. Попытки рационализировать и регулировать духовную жизнь лишь обостряют трагический конфликт личности и общества. Проблема страдания и зла не есть только социальная проблема, хотя она имеет социальную сторону. Проблема страдания и зла есть духовная проблема, проблема духовной жизни. Человек не будет счастливее, когда жизнь его более устроится, страдания его утончатся и обострятся. Счастье не может быть организовано. Пока мир этот будет существовать, блаженство невозможно. В своей вечной глубине эта проблема стояла перед мистиками всех времен. Но мистика обнаруживает противоречия духовной жизни, и она приводит к проблеме новой духовности.

Глава VI. Мистика. Ее противоречия и достижения

1

Аскеза есть лишь подготовительный этап. В пути, описываемом мистиками, она есть лишь очищение, καθάρσις. После очищения должно наступить просветление (φωτισμός) и, наконец, созерцание (θεωρία) как высшее достижение. При этом нужно сказать, что у многих мистиков интеллектуалистического типа происходит очищение не от грехов только, а от всего чувственного. В книгах мистических раскрывается двоякий смысл мистики – она означает опыт, переживание и означает учение (μυεῖν). Мистика есть духовный путь и высшие достижения на этом пути. Мистические книги описывают этот путь и эти достижения, борьбу и созерцание. Но есть также мистика умозрительная, которая есть прежде всего познание. В ней θεωρία в самом начале, она есть результат вдохновения. Это есть вдохновенное, интуитивное познание. Если в первом типе мистики описывается драма между душой и Богом и восхождение индивидуальной души к Богу, то во втором типе мистики описывается космическая драма, вплоть до драмы, происходящей внутри Божества. Человеческая драма превращается в космическую и божественную драму. Это не значит, конечно, что мистики умозрительного типа, описывающие не только человеческую, но и космическую и божественную драму-мистерию, не имеют личного духовного опыта и только умствуют. Плотин и Яков Беме имели, конечно, огромный духовный опыт. Мистика проблематична в христианстве, и она постоянно оспаривалась, подвергалась сомнению ее права. Официальные представители христианства, как, впрочем, и всех религий, всегда относились подозрительно к мистике как к сфере внутренней свободы духа, которая с трудом может быть уловима и регулируема иерархической властью. В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована и потому может выразить себя в иерархической организации, мистика не поддается социализации и объективации. Это, впрочем, нужно сказать не только о мистике, но и вообще о духовной жизни. Так как критерии ортодоксии и ереси носят по преимуществу социальный характер и связаны с господством религиозного коллектива над личностью, то эти критерии с трудом применимы к мистике. В этом сходство мистики с пророчеством. Мистики и пророки самые свободные люди, они не согласны быть детерминированы в своих путях коллективом, обществом, хотя бы религиозным обществом. Разница в том, что пророки, хотя и никогда не определяются обществом, слушаются лишь голоса Божьего, но обращены к судьбам общества и народа, мистики же обращены к духовному миру. Впрочем, мы увидим, что пророчество есть лишь один из типов мистики.

Понимая всю условность этой терминологии, можно было бы сказать, что

религия «демократична», она для всех, мистика же «аристократична», она лишь для немногих. Религия обращена к массе человечества, она социальна по своей природе, она водителюствует, организует жизнь народов и общества, нуждается в законе, в канонах, в нормах догматических, культовых, моральных. Отсюда прежде всего забота о малых сих, преобладание педагогики, охрана ортодоксии как социально организующей силы, поддерживающей единство. Все великие религии создавали свой тип мистики, боролись против мистики как против опасности и узаконили свой тип мистики. Таким образом, получался канонический тип мистики, что есть противоречие в терминах. Хотя к мистике, как и вообще к глубине духовной жизни, неприменимы категории ортодоксии и ереси, которые носят интеллектуальный и социальный характер, но мистика постоянно подозревается и обвиняется в ересях. Обвинения эти обыкновенно попадали мимо цели, потому что обвиняющие и обвиняемые находились в разных плоскостях и говорили на разных языках. Официальная теология, получившая социальную санкцию, почитала себя объективной и противопоставляла свою объективность субъективности мистики. И она действительно объективна в том смысле, что она есть объективация духа. Объективацией является и канонический строй Церкви как социального института. Мистика в этом смысле действительно не объективна, но она и не субъективна, если под субъективностью понимать душевные состояния, мечтательные и находящиеся во власти фантазмов. Подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодоксальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение. Мистика есть как бы «открытие откровения», раскрытие реальностей за символами. Настоящие мистики были реалистами, различали реальность. Реализм же совсем не тождествен с объективацией. Мистика не есть только алогическая музыка души, и мистика не есть романтика. Мистика связана с духовностью, а не с душевностью, и предполагает проникновение духовности в душевность. Мистика есть пробуждение духовного человека, который видит реальности лучше и острее, чем человек природный, или душевный. Мистика есть преодоление тварности. В этом существенное ее определение, и оно подходит ко всем мистикам. Но выходит из тварности в божественную жизнь не природный человек, как душевно-телесное существо, а духовный человек, через духовное начало в человеке. В этом смысле Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого. Духовность раскрывает в человеке божественное, но оно же оказывается и глубоко человеческим. С этим связан основной порядок отношения человеческого и божеского. Но мистика, как чистая духовность, может искажаться душевными и телесными состояниями человека. Отсюда ее затемненность. Эта затемненность бывает и тогда, когда утверждается отвлеченная духовность, враждебная человеческому, т. е. отрицающая богочеловеческий характер мистики. Существует ложная духовность, ложная духовная возвышенность. Существует ложная мистика, ложное мистическое визионерство и экзальтация. В отношении к ложной духовности и ложной мистике необходимо трезвение.

Вечное столкновение между мистикой и теологией связано с тем, что они говорят на разных языках. И невозможен перевод с одного языка на другой. Когда пытаются перевести опыт мистиков на язык теологии, то мистики сейчас же обвиняются в ереси. Язык мистики парадоксален, это не язык понятий, это не мышление, подчиненное закону тождества. Язык же теологии всегда стремится быть языком рационализированным, не допускающим противоречия, хотя и безуспешно. Поэтому так трудно выразить мистику на языке теологии и отвлеченной метафизики, всегда получается искажение. Мистиков постоянно подозревали и обвиняли в имманентизме, т. е. в признании имманентности Бога, и божественного душе. И действительно, мистика, всякая мистика, преодолевает трансцендентную бездну между Богом и человеком. В мистическом опыте трансцендентное становится имманентным. Но совершенно ясно, что имманентизм мистики совершенно иной, чем имманентизм в философии, в теории познания или теологии. Это есть имманентизм духовности. Духовность и есть имманентность божественного человеческому, но имманентность не означает тождества, снимающего всякое различие. Парадокс тут в том, что в мистическом опыте есть стояние перед трансцендентным и переживание трансцендентного, но трансцендентное в нем имманентно, самое различие между трансцендентным и имманентным снимается, и это совсем не означает поглощения божественного человеческого. Божественное переживается имманентно, Бог раскрывается в первооснове души, все исходит из глубины и изнутри, а не сверху и извне. Из пространственных символов глубины и высоты мистики предпочитают первый. Но это несколько не означает отрицания различия между божественным и человеческим. Совершенно ошибочно выражать тайну мистического опыта в монистической метафизике. Монизм есть всегда рационализация, он порожден понятием, а не опытом, привносится мыслью.

Пантеизм, в котором постоянно обвиняли мистиков, и есть перевод опытного, парадоксального, невыразимого в понятии языка мистики на рациональный язык понятий теологии и метафизики. Пантеизм есть выдумка теологии, а не мистики, это есть орудие теологической борьбы. Монизм есть создание метафизики, орудующей понятиями, а не мистики. В духовном опыте нет никакого монизма, никакого пантеизма, ибо монизм и пантеизм суть доктрины, порождения мысли, перерабатывающей духовный опыт в понятия.

Для проблемы отношения между мистикой и теологией показателен и характерен случай с Мейстером Экхартом, одним из величайших мистиков. Как известно, мистика Экхарта была осуждена католической церковью, она была признана пантеистической. Обвинение, ставшее банальным. Но вот доминиканец Денифль пытается доказать, что в своих латинских теологических трактатах Экхарт был томистом и, следовательно, вполне ортодоксален. Выходит, что Экхарт был вполне ортодоксален в теологии и еретик в мистике. Не входя в решение вопроса об Экхарте по существу, нужно признать, что это противоречие есть столкновение языка теологии и языка мистики. Экхарт казался монистом, пантеистом и еретиком вследствие перевода, который делали с языка мистики на язык теологии. На языке теологических понятий он готов был быть томистом. Убийственным для мистического опыта, убийственным для всякого духовного опыта оказывается понятие. Понятие, подчиненное закону тождества и не выносящее парадокса, всегда подозрительно и всегда готово выступать с обвинениями против мистики. Понятие несет социальную службу, оно есть орудие организации среднего человека, орудие социализации, оно оперирует с «общим» и не хочет знать индивидуального и единичного. Мистика же имеет совсем другую природу. Когда мистик говорит, что Бог рождается в душе и душа рождается в Боге, что вечное рождение принадлежит основе души, что Бог ближе человеку, чем он сам, что Бог внутри нас, но мы вовне, то понятиям теологии тут нечего делать.

Теология со своей системой рациональных понятий может лишь ужасаться, когда мистик Экхарт говорит: «wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht».[7] Или когда другой великий мистик-поэт, Ангелус Силезиус, говорит: «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben. Wäre ich zu Nichts, er muss von Not den Geist aufgeben».[8] Перевести на свой язык теология этого не может. Язык мистики есть язык любви, а не язык понятий. Ангелус Силезиус хочет сказать, что любящий не может жить без любимого. Когда испускает дух любимый, то и любящий испускает дух, ибо существование держится их любовью. Бог же есть Любящий, он не может и не хочет существовать без любимого. Мистики часто говорили, что Бог и человек соотносительны, соотносительны Творец и творение. Если нет человека, то нет и Бога. Бог рождается, когда рождается человек. Это есть глубочайшая истина духовного опыта, истина, раскрывающаяся в свободе духа. Она не подлежит объективации и не может быть выражена в понятиях. На этом нельзя построить никакой объективной онтологии. Истина мистического опыта встречи человека и Бога в глубине души сталкивается с понятием о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии. Но понятие о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии не выражает божественной жизни. Это есть лишь объективация, преследующая цели социальной организации религиозной жизни. То, что говорят Ангелус Силезиус и другие мистики, есть парадокс, раскрывающийся в глубине существования, существования, не выброшенного в объективированный мир. Но таким же непонятным для рациональной теологии и онтологии языком говорил и величайший мистик христианского Востока св. Симеон Новый Богослов. «Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всем Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно». «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался со мной, как огонь в железо и как свет в стекло». И еще: «Я наслаждаюсь его любовью и красотой и исполняюсь божественного наслаждения и сладости. Я делаюсь причастным света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются святимися. Тогда я делаюсь красивее красивых, богаче богатых, бываю сильнее всех сильнейших, более великим царей и гораздо чистейшим чего бы то ни было видимого, не только земли – и того, что на земле, но и на небе и всего, что на небе». «Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно». Схожие места можно найти у Таулера, у св. Иоанна Креста и др. Когда теология и метафизика пытаются выразить эти истины мистического опыта, то получается пантеизм и монизм, что всегда оказывается искажением. Подлинная мистика находится по ту сторону противоположения между трансцендентным дуализмом и имманентным монизмом. Мистик совсем не хочет просто сказать, что человек и мир есть Бог, что тварь и Творец тождественны по природе. Мистики описывают бездну между человеком и Богом, падшесть мира, диалогическую борьбу, трагизм

духовного пути. Но мистический опыт означает преодоление тварности. Этому преодолению не соответствуют никакие понятия теологии. Теологии это представляется пантеизмом, в то время как это есть что-то совсем иное, динамическое, а не статическое и невыразимое. Пантеизм совсем не есть преодоление тварности. Пантеизм, как рациональная система, есть или акосмизм, отрицание реальности мира и человека, признание их призрачными, или атеизм, отрицание реальности Бога и натуралистическое признание мира божественным и самодостаточным. Пантеизм не нуждается в теозисе, в нем все изначально божественно. Алоиз Демпф, католический философ, в недавно вышедшей книге об Экхарте характеризует его термином «теопантизм» вместо термина «пантеизм». Теопантизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантизм соответствует термину «пантеизм», изобретенному Краузе. Это искание нового термина показывает только, как трудно выразить мистический опыт на языке теологии и метафизики. Но история человеческой мысли, история мистики умозрительной знает попытку преодолеть границы мысли еще в пределах самой мысли. И ничто так не свидетельствует о могуществе мысли, как это ее самоограничение и этот ее выход за собственные пределы, то, что Николай Кузанский называет *docta ignorantia*. Я имею в виду апофатическое богопознание.

2

Так называемая апофатическая теология, отрицательное богопознание, защищалась величайшими мыслителями человечества, и она заключает в себе вечную истину. Эта вечная истина означает не что иное, как признание божественной тайны, лежащей в первооснове, в глубине бытия. Если в отношении к бытию возможно образовывать рациональные понятия и можно даже сказать, что категория бытия есть продукт мысли и заключает в себе рационализацию, то это невозможно в отношении к последней Тайне, которая раскрывается не в объективации, а в существовании. Это не означает агностицизма и не должно быть смешиваемо с агностицизмом. Спенсер думал, что в основе мира лежит непознаваемое, и он готов был даже признать его Божеством. Позитивизм утверждает себя агностицизмом. Но это есть абсолютный и непреодолимый разрыв между человеком и непознаваемым, которое и не переживается как Тайна. Апофатическая теология мистична, а не агностична, и утверждает совсем иное, она утверждает духовный путь к Божественной Тайне, непознаваемому, невыразимому в положительных понятиях, утверждает возможность для человека пережить божественное и приобщиться к Нему, соединиться с Ним. Апофатическое богопознание свойственно было индусской религиозной философии, и может быть поэтому оно производит впечатление пантеистическое. Доля истины, заключенная в пантеизме, применима именно к апофатическому богопознанию и совсем не применима к катафатическому богопознанию. Вернее всего было бы сказать, что ошибка пантеизма заключается в смешении апофатического и катафатического, в желании апофатическое выразить катафатически.

Плотин был первым философом средиземноморского культурного мира, который с наибольшей силой выразил истину отрицательного богопознания. В нем была вершина греческой мудрости, получившей духовные прививки мудрости Востока, он выходит уже за замкнутые пределы греческой мысли. Плотин – величайший мистический философ человечества, но не величайший мистик. Духовность, раскрываемая у Плотина, все же ограничена, и безмерно выше и человечнее духовность христианская. Но философски христианская апофатическая теология зависит от Плотина, у отцов церкви она носит неоплатонический характер. Умозрительная мистика Псевдо-Дионисия Ареопагита есть в основных своих чертах повторение Плотина и неоплатонизма. Но Псевдо-Дионисий имел огромное, определяющее влияние на христианскую мистику Востока и Запада, он определил ее классический тип. От Псевдо-Дионисия зависит и св. Максим Исповедник, и св. Фома Аквинат, и Экхарт, несмотря на все их различия. Огромное философское значение в судьбах апофатического богословия имел Николай Кузанский, который стоит на грани двух миров, выходит за пределы античной и средневековой мысли и упреждает философскую мысль нового времени. Плотин уже учил, что к Богу неприменимо даже понятие бытия, что Бог есть сверхбытие. Бог есть ничто, если бытие есть что-то. Так греческий интеллектуализм, которым проникнут и сам Плотин, выходит за свои пределы и поднимается до более высокой сферы. Нус есть посредствующая ступень между множественным миром и Единым. У Николая Кузанского положительное познание приходит к *docta ignorantia*. Он уже преодолевает греческий и схоластический рационализм раскрытием принципа противоречия, антиномии, который будет играть большую роль в последующей мысли. Бог есть *coincidentia oppositorum*, совмещение противоположностей, т. е. недоступен познанию, основанному на

законе тождества. Мы стоим перед замечательным феноменом в истории духа. Откровение Бога в Библии и Евангелии есть откровение Бога, проявленного в отношении к миру и человеку, Творца и Промыслителя, Бога катафатического. Это есть сфера религиозная по преимуществу, не имеющая отношения к философскому познанию. В мистике же и в мистическом богопознании душа обращена к Богу не проявленному, не открывшемуся в истории мира, к Богу, к которому не применим и образ Творца, к Богу апофатическому. С этим связана самая трудная и мучительная проблема христианской духовности. Как соединить апофатическое и катафатическое понимание Бога в духовном пути? С этим связана проблема личности, проблема любви, проблема молитвы. Исключительно апофатическая мистика отвлеченна, отрешается от множественного мира, от конкретного человека и сталкивается с евангельскими заветами. Прежде чем перейти к христианской мистике, к вершинам христианской духовности по существу, посмотрим, каковы судьбы апофатической теологии в германской умозрительной мистике. Это имеет огромное значение и для мистики и для философии.

Германская мистика есть одно из величайших явлений в истории духа. Экхарт, Таулер, Вейгель, Я. Бёме, Ангелус Силезиус делают выводы из апофатической теологии, которых не было еще у Псевдо-Дионисия и в мистике средневековой. В начале этого духовного процесса лежит экхартовское различие между *Gottheit* и *Gott*. [9] Результат этого различия потом раскрывается как основная интуиция германской мистики и германской метафизики. В отличие от мысли греческой германская мысль признает, что в первооснове бытия лежит иррациональное, не выражимое в понятиях начало. Тайна, *Ungrund*. В метафизике это означает преодоление интеллектуализма волюнтаризмом. В теологии это значит, что то, что раскрывается для катафатического познания как *Gott*, для апофатического познания раскрывается как *Gottheit*. *Gottheit* есть сверхбытие, сверхличность, невыразимая глубина, из которой рождается Бог. Богопознание в сущности может быть лишь символическим, оно не может быть понятийным. Об этом всегда свидетельствовали мистики, опирающиеся на духовный опыт. Понятие Бога, выработанное катафатической теологией, всегда носит экзотерический характер. Христианская догматика есть лишь символика духовного опыта. Происходящая в ней объективация духа не может быть признана последней истиной. Мистики идут дальше, но они не оперируют с понятиями, они прибегают к символам и мифам для сообщения своего опыта другим людям. Об *Gottheit* Экхарта, об *Ungrund* Бёме не может быть рационального понятия, тут возможно лишь предельное понятие, обозначающее лежащую за ним тайну. Германская мистика делает тот вывод из апофатической теологии, что Божественное ничто или Абсолютное не может быть Творцом мира. *Gottheit* не творит, к Нему не применимо никакое движение, ничто похожее на наш мир, невозможно никакие аналогии. Творец и творение коррелятивны, и это уже вторичные категории катафатической теологии. Бог-Творец появляется вместе с творением, и Он исчезает вместе с творением. Я бы это выразил в такой форме: Бог не есть Абсолютное, Бог-Творец, Бог-личность, Бог, вступающий в отношение с миром и человеком, не может мыслиться в той совершенной отрешенности, в которой вырабатывается предельное понятие Абсолютного. Бог конкретный, Бог проявленный соотносителен с человеком и миром. Это есть библейский Бог, Бог откровения. Абсолютное есть предельная Тайна. Это ведет к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а в вечности реализуется Бог, Бог Троичный и 2) Бог, Бог Троичный, творит мир. Это значит, что в вечности существует теогонический процесс, богорождение. Это – внутренняя, эзотерическая жизнь Божества. Миротворение, отношение между Богом и человеком есть раскрытие Божественной драмы. Самое время и история есть внутреннее содержание божественной драмы в вечности. Это гениальнее всего раскрывает Я. Бёме. И менее всего это означает пантеизм.

Пантеизм в сущности посясторонен и порожден мыслью и понятием. По сю сторону, в этом мире, нужно утверждать не монизм, а дуализм. Дуализм же не преодолим катафатически, он преодолим лишь апофатически. Он преодолим, лишь когда снимается объективация. Монизм же, пантеизм остается в объективации. Последняя тайна раскрывается в субъекте, а не в объектности. Это и есть тайна вбирания всего в дух. Германская мистика учит о *Seelegrund* [10] как месте соприкосновения с божественным. Но эта основа души выходит уже из всех наших понятий о мире. Мистический опыт есть выход из категорий мира, выход из всякой объективации, выход из всего, к чему применимо понятие. Мистический опыт есть выход из нашего понятия о Творце, и совсем не потому, что происходит отождествление Творца с творением, ибо это оставило бы нас по сю сторону. Ошибочно было бы сказать, что мистический опыт онтологичен, ибо он находится по ту сторону бытия, на котором лежит печать понятия. Наше

мышление о бытии имеет слишком сильный привкус натурализма. Дух же есть свобода, а не природа. Свободе принадлежит примат над бытием. Бытие есть остывшая свобода, уже обработанная понятием мысли, оно есть уже объективация. Свобода же есть апофатика. Духовность не допускает рационализации, она по ту сторону рационализованного сознания. Но самая трудная проблема, которую ставит перед нами мистика в самых глубоких ее проявлениях, это проблема личности, личной встречи, личной любви. Мистический опыт глубоко личный и вместе с тем производит впечатление снятия личного бытия, растворения в безличном и сверхличном. Мы увидим, что с этим связано отличие мистики христианской от мистики внехристианской. Христианская мистика есть не только отрешенность, но и воплощенность, конкретность, есть мистика любви.

Приведу некоторые отрывки из германских мистиков, которые свидетельствуют о том, как трудно рационализировать мистический опыт и выразить его в понятиях. Вот что говорит Таулер, которого католики признают наиболее ортодоксальным: «Gott ist ein Geist und die Seele ein Geist, und daher hat sie ein ewiges Zurückneigen und Zurückschauen in den Grund ihres Ursprungs. Und infolge dieser Gleichheit in der Geistigkeit neigt und beugt sich der Geist wieder zurück in den Ursprung, in die Gleichheit».[11] Другое место у Таулера еще характернее: «Der Mensch in seiner Ungeschaffenheit ewig in Gott war. Als er in ihm war, da war der Mensch Gott in Gott».[12] У Вейгеля есть очень интересное место для понимания различия между апофатическим и катафатическим богопознанием: «Gott... wird aber entweder für sich selbst, absolute betrachtet, ohne alle Kreaturen, wie er in seiner verborgenen Einigkeit ist, oder respectu creaturarum, wie er sich hält und erreicht in der Offenbarung mit seiner Kreatur. Absolute, allein für sich selbst, ohne alle Kreatur, ist und bleibt Gott personlos, zeitlos, stätelos, wirkungslos, willenlos, affektlos, und also ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, er ist die Ewigkeit selber ohne Zeit, er schwebt und wohnt in sich selber an jedem Ort, er wirkt nichts, will auch nichts, begehrt auch nichts. Aber respektive d. i. in, mit und durch die Kreatur wird er persönlich, wirkend, wollend, begehrend, nimmt Affekte an sich... Da wird er zum Vater und wird zum Sohne und ist der Sohn selber, er wird zum heiligen Geiste und est selber der hl. Geist, er will, wirkt und schafft alle Dinge».[13] Наибольший интерес, может быть, представляет Ангелус Силезиус, великий мистик-поэт, который никогда не был осужден католической церковью. Для Ангелуса Силезиуса, как, впрочем, и вообще для германской мистики, характерно, что он не может остановиться ни на чем конечном, всегда идет дальше: «Ich muss noch über Gott in eine wüste ziehen». «Wenn ich mit Gott in Gott verwandelt bin». «Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen». «Das grösste Wunderding ist doch der Mensch allein: er kann, noch dem ersmacht, Gott oder Teufel sein». «Wer zu Gott will, muss Gott werden».[14] Рациональное мышление теологии и метафизики всегда будет иметь тенденцию истолковывать эти места из мистиков как монизм, пантеизм, тождество Бога и человека. Но это только свидетельствует о беспомощности мысли перед тайной отношения между человеком и Богом, раскрывающейся в мистическом опыте. Именно мистика лучше всего раскрывает, что отношение между Богом и миром есть парадокс. Но вырабатываемые теологией формулы не хотят парадокса. Мистика относится к духу, к плану духовности, рациональная же теология и метафизика относятся к объективированному бытию, в котором существование рационализировано и социализировано.

Наибольшую трудность для рационального метафизического и теологического истолковывания представляет мистический гнозис Якова Бёме, величайшего из мистиков гностического типа всех времен. Бёме отличается от Экхарта тем, что у него есть сильные прививки Каббалы, он не неоплатоник. Гнозис Я. Бёме выражается не в понятиях, а в мифах и символах. Бёме визионер. Он живет в духовном мире, и то, что он там видит, не переводимо на язык мира объективированного. Ему открывается то, что лежит глубже того мира объектов, с которым имеет дело интеллект со своими понятиями. Вместе с тем Бёме насыщен Библией. Центральное значение имеет интуиция Ungrund'a. Бёме говорит: «Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts». «Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas».[15]

Можно ли истолковывать на языке теологии и метафизики, что такое Ungrund?

Об Ungrund возможно лишь апофатическое мышление. Ungrund не есть бытие, первичнее и глубже бытия. Ungrund есть «ничто» по сравнению со всяким «что-то» в бытии, но не οὐκ ὄν, а μὴ ὄν. Но это не μὴ ὄν в греческом смысле. Бёме преодолевает границы греческой мысли, греческий интеллектуализм и интеллектуалистическую онтологию. Ungrund глубже Бога, как и Gottheit Экхарта. Вернее всего истолковывать Ungrund как первичную, добытийственную свободу. Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена. Такова предлагаемая мною формулировка. Бёме первый волюнтарист в европейской мысли, хотя у него этот волюнтаризм не был так рационализирован, как в последующей немецкой волюнтаристической метафизике. Ничто хочет быть чем-то. Алкание бытия предшествует бытию. Свобода возгорается во тьме. В видении Бёме раскрывается огненность и динамичность глубины бытия, вернее, глубины большей, чем само бытие. Бёме близок к Гераклиту в греческой мысли, но он есть разрыв с античной философией. Им вносится динамический принцип. Бёме пытается раскрыть тайну генезиса, процесса теогонического, космогонического и антропогонического. И генезис этот совсем не лежит в линии объективированного современного мира. Ungrund есть индетерминированное, безосновное и бездонное, т. е. находится вне каузального мышления. На философском языке это должно быть описано как невозможность найти свободу в объективированном мире, т. е. в порядке природы. Свобода раскрывается лишь в духе, в духовном порядке. В духе, а не в объективированной природе, происходит генезис из свободы. Видение Бёме оплодотворило мысль Канта, фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Но в германской метафизике видение Бёме было настолько рационализировано и изменено, что приобрело уже совсем не христианский характер, чего у самого Бёме не было. Мистика самого Бёме очень христоцентрична. Я. Бёме и св. Фома Аквинат – два противоположных типа гнозиса. Грандиозное построение Бёме музыкально, это симфония. Грандиозное построение св. Фомы Аквината архитектурно, это готический собор. Поэтому видение мира Я. Бёме динамично, видение же мира св. Фомы Аквината статично. Немецкая метафизика рационализировала музыкальную тему, в этом ее величие и слабость. Но мистика по существу более музыкальна, чем архитектурна. Как определить границу, различающую мистику христианскую от мистики нехристианской? Эта тема очень остро ставится германской мистикой.

3

Язык, которым выражали свой опыт многие мистики, оставляет впечатление монизма, пантеизма, отрицания личности, отрицания человека, человеческой свободы и любви. Мы говорили уже, что этот мистический язык нельзя переводить на язык теологический и метафизический. Но проблема, поставленная мистикой, все же существует, и она беспокойна. Мистика может иметь две противоположные тенденции – или к обоготворению космоса или к отрицанию космоса, или к обоготворению человека или к отрицанию человека. И эти противоположные тенденции могут сходиться. Когда человек и космос смешиваются и отождествляются в божественном монизме, то можно одинаково сказать, что человек и космос обоготворяются и что они отрицаются. Монизм есть всегда отрицание тайны богочеловечности, двуединства, которая вполне раскрывается лишь в христианстве. Христианство персоналистично и потому соединяет монизм с плюрализмом. Этому может соответствовать лишь мистика любви. Любви нет без личности, любовь идет от личности к личности. Ориентация на личность есть по преимуществу этическая, ориентация же на космос по преимуществу эстетическая. Экстатическое слияние с космосом есть особый тип мистики, подобно тому как существует тип мистики социальной, например в немецком национал-социализме или в русском коммунизме. Но для христианской духовности, для христианской мистики можно установить три условия, три признака: личность, свобода, любовь. Где одно из этих условий отсутствует, христианская мистика ущерблена, есть уклон. И такая ущербленность, такой уклон нередко бывали в самой христианской мистике. Мы это уже видели относительно аскетике. В христианскую духовность проникли нехристианские элементы. Уклон к пантеистическому монизму совсем не есть ересь относительно Бога, это есть ересь прежде всего относительно человека, относительно личности, свободы и любви. И интересно, что этот уклон к пантеистическому монизму можно открыть у тех, которые более всего враждуют против пантеизма и утверждают крайние формы трансцендентного дуализма. Когда говорят, что Бог есть все, человек же и мир есть ничто, жалкая и ничтожная тварь, тождественная с грехом, то это есть форма монофизитства и своеобразного пантеизма. Активен лишь Бог, свободен лишь Бог, повсюду обнаруживается лишь Божье всемогущество. Активность человека есть лишь грех, т. е. ничто, свободы у человека нет, творческой силы нет. Этот порядок мысли начинается с крайнего дуализма, но кончается крайним монизмом. Поразительна диалектика духа, в которой все легко переходит в

свою противоположность. В крайних формах восточной аскезы, для которой человек и мир есть сплошной грех, в кальвинизме с его пафосом могущества и славы Божьей и унижения человека как существа безнадежно греховного, даже в бартианстве (Бог – все, человек – ничто) мы видим незаметный переход дуализма (трансцендентная бездна между человеком и Богом) в монизм, в пантеизм, основанный не на обоготворении человека и мира, а на унижении человека и мира. Только поэтому Лютер, признававший человеческую природу совершенно уничтоженной грехом, разум порождением дьявола и возлагавший все исключительно на благодать, мог породить германскую идеалистическую метафизику, фихте, Гегеля, Шеллинга, у которых разум стал божественным, человек органом божественного процесса. Разум имеет непреодолимую склонность к монизму или к дуализму, причем монизм переходит в дуализм, а дуализм переходит в монизм. С этой естественной склонностью человеческого мышления, не вмещающего тайну двуединства, связаны и уклоны духовности. Духовность принимает или характер крайнего монизма, или характер крайнего дуализма. Это одинаково может принимать характер обоготворения человека и мира (открытый пантеизм) или признания человека и мира раздавленным грехом, лишенным всякой свободы и творческой силы (скрытый пантеизм). Противоположна же этому духовность, основанная на встрече человека и Бога, на богочеловечности, в которой соединение сохраняет различие, через которую возможно обожение (теозис) человека без исчезновения человеческой природы в природе божественной. Обожение предполагает различие Бога и человека, диалогическое и драматическое отношение между человеком и Богом. Обожение невозможно, если человек изначально божественен и часть Божества, и оно невозможно, если человек лишь грех и ничто, если абсолютная бездна отделяет человека и Бога. Теозис, который лежит в основании мистики христианского Востока, не есть монистическое тождество с Богом и не есть унижение человека и тварного мира. Теозис делает человека божественным, вводит его в божественную жизнь, сохраняя человеческое. Происходит не уничтожение человеческой личности, а ее совершенно уподобление Богу и Божественной Троичности. И это сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа. Тайна личности связана с тайной свободы и любви. Любовь и милосердие возможны, лишь если есть личность и личность. Монизм, тождество исключает любовь, как исключает и свободу. С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себе универсальное содержание.

Мистика всех времен, всех стран и всех религий имеет родовые черты. По чертам этим узнается порода мистиков. Они между собой перекликаются из разных миров. Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Глубина духовности может обнаружить большую общность, чем объективация религиозных типов. Но все-таки есть различия типов мистики, и прежде всего мистики христианской и внехристианской. Внехристианская и дохристианская мистика имеет два противоположных прототипа, которые повторяются и в христианский мировой период до наших дней. Один из этих типов есть индусская мистика тождества, совершенной отрешенности от множественности мира, погружение в Браман. Этот тип мистики хочет быть мистикой чистой духовности. Это мистика акосмическая. Браман и атман, Божество и душа тождественны. Нахождение Atman'a есть также нахождение Brahman'a. Санкара, которого Р. Отто сравнивает с Экхартом, характерный представитель этого типа мистики. Бог в этом типе мистики есть сверхбытийственное небытие. Было бы лучшим упрощением характеризовать этот тип мистики как пантеизм. Это есть последовательная апофатическая мистика, мистика отрешения и отвлечения от всякого конкретного бытия, от космической и человеческой множественности. Одинаково можно сказать, что мир становления, мир, состоящий из частей и преходящий, не есть подлинное бытие и уход от него к Единому есть уход к подлинному бытию, и что этот мир есть бытие, а уход от него есть уход к сверхбытию. Тут избавление от зла и страдания, порожденных множественным чувственным миром, достигается через отрешенность, через погружение в абстрактное, неконкретное единое. Это мистика холодная, она не знает любви. И это отсутствие любви связано с тем, что этот тип мистики не знает личности, она не спасает личности, а спасается от личности. Как было уже сказано, любовь есть отношение личности к личности. Tat twam asi означает не любовь, не выход из себя в другое, а обнаружение в другом основы, тождественной с моей основой, т. е. преодоление личного бытия. Любовь же предполагает не тождество, а различие, предполагает другое. Мистика Плотина, несмотря на все различие греческого мира от индусского, принадлежит к тому же типу. Это тоже мистика Единого, которая достигается через отрешение, отвлечение от множественного мира. Нет тайны личности, и, значит, нет тайны любви. В платонизме и

неоплатонизме Эрос направлен на добро, на высшее благо, на красоту, а не на конкретное существо, не на личность. Как в индуистской мистике, Единое есть сверхбытие, путь к нему апофатический. Наша душа божественна по своей основе через дух, через нус. Акт мистического созерцания тождествен созерцаемому объекту, интеллект тождествен интеллигибельному. Это есть мистический монизм, нет двух, а лишь одно. Духовный путь есть переход от сложного, множественного к простому, единому. Бытие тождественно уму, нусу. В мистике типа индуистского, типа платонического все противоположно тому диалогическому, драматическому отношению между человеком и Богом, которое раскрывается в Библии, т. е. отношению личности к личности. Духовное понимается как противоположное личному, а следовательно, исключающее любовь, исключающее свободу, человека в отношении к Богу, множественного в отношении к единому. Мистический путь есть путь гнозиса, а не путь Эроса. Эрос же понимается как порождение недостатка, нужды в восполнении, а не как дарящая избыточность. Элементы этого типа мистики можно найти внутри христианского мира, в христианском неоплатонизме, у Экхарта, в квиетизме. Но есть внехристианская мистика противоположного типа, хотя столь же враждебная личности и личному отношению между человеком и Богом.

Противоположный тип внехристианской мистики носит космический характер. Это некоторый вечный тип. Человек приобщается к космической первостихии и в этой мистической первостихии находит освобождение от сдавливающих границ индивидуального бытия, от боли, которую причиняет существование личности в этом мире. Это есть мистика оргиастическая. Аскеза и оргиазм одинаково могут преодолевать границы телесного существования человека. Оргиазм есть тоже умерщвление плоти. Космическая первостихия, которая переживается как божественная и в которой хочет раствориться человек, есть «мир иной» по сравнению с «миром сим», в котором всюду границы, всюду мучительная необходимость. Оргиастическая космическая мистика соединяет раздельное, ограниченное, зависимое человеческое существо с душой космоса, душой народа, душой земли, с половой стихией, вышедшей за индивидуальные границы и разлитой по всему полю жизни. Это мистика виталистическая, более душевно-телесная, чем духовная. Но и этот тип мистики также ставит себе целью преодолеть границы сознания, вырваться из тисков рациональности, как и мистика чистой, отвлеченной духовности. Вопрос лишь в том, идет ли человек на этом пути к сверхсознанию или к подсознанию. Сознание болезненно и мучительно, оно в сущности всегда есть «несчастное сознание». Искание избавления от несчастного, болезненного сознания, искание освобождения осуществляется на противоположных путях. Но в мистике внехристианской одинаково и на одном и на другом пути исчезает человек, в космической первостихии или в отвлеченном духе, снимаются границы личности. Избавление от страданий и боли достигается отказом от личного бытия, ибо личность есть боль, и борьба за личность болезненна. Греческий дионисизм, который, впрочем, не греческого происхождения, есть прототип такой космической оргийной мистики. В ней было притяжение хтонических, подземных богов. В дионисических оргиях исчезает человек, растворяется личность. Дионисическая мистика носит не богочеловеческий, а богозвериный характер, человек исходит в божественную звериность. Греция переработала дионисическую стихию своим гением формы, соединила Диониса с Аполлоном. Но дионисическая стихия – вечная, это стихийная основа мира и человека, с ней связана трагедия человеческих страстей. В дионисизме всегда чувствуется тоска по слиянию и единству, жажда выхода из раздельного существования. В дионисизме человек приобщается к единству и достигает слиянности в глубине самой космической множественности. В неоплатонизме человек приобщается к единству и достигает слиянности в отрешенности от космической множественности, в отвлеченном духе. В первом случае человек выходит из себя через аскезу. Но выход из себя, преодоление собственной ограниченности и разделенности оказывается и потерей себя как личного бытия. Дионисическая стихия действует и в мире христианском. И она дает себя знать на вершинах цивилизации, когда человеческое существование казалось совершенно оформленным и всякая иррациональная стихия казалась задавленной. Ницше открывает Диониса. В мире всегда действуют поляризованные силы. Когда культура слишком оформлена, когда цивилизация слишком рационализирована, то обнаруживается реакция противоположной иррациональной силы, дионисической стихии. Человек ищет приобщения к «природному», «иррациональному». Это может принять форму реакции «души» против «духа», как, например, у Клагеса. Для космической мистики последней эпохи характерны такие люди, как Розанов или Лавренс. Но всегда, во всех этих течениях приобщение к космической стихии пола означает отказ от борьбы за личное бытие, за личное отношение человека к Богу и человека к человеку. И ничто не ставит так глубоко вопроса о христианской духовности.

Неотъемлемо ли присущ мистике элемент квиетизма? Это есть основной вопрос новой духовности. Квиетизм есть явление гораздо более широкое, чем французские мистические течения XVII века, чем madame Гюйон или Фенелон. Квиетизм можно открыть в большей части мистических течений. Католики видят квиетизм у Лютера, поскольку он отрицал свободу человека в отношении к благодати Божьей. Сущность квиетизма в мистике заключается в признании совершенной человеческой пассивности в отношении к Богу и благодати. Когда человеческая природа приведена в состояние совершенной пассивности, то в нее проникает божественная природа и действует лишь она. Нужно, чтобы перестало действовать человеческое и начало действовать лишь божественное. Это тоже одна из форм монофизитства, монизма. Это было и в восточной аскезе. Нет взаимодействия Божества и человечества. При мистической пассивности человека действие Божества необходимо будет происходить. Madame Гюйон, Молина и др. доходили до утверждения, что мистики не могут грешить и не нуждаются в покаянии. Французы, враждебные квиетизму и Руссо, пытаются вывести учение Руссо об естественной доброте и благодности человека из квиетизма и особенно из Фенелона. Добрая природа человека есть не что иное, как божественная природа, действующая в человеке при пассивности его собственной природы. Человеческая природа плоха при ее внутренней активности, при ее сопротивлении, при внутренней же ее пассивности она превращается в добрую природу, потому что она заменяется действием божественной природы. Можно было бы в ту же линию поставить учение Л. Толстого о непротавлении злу насилем. Все зло происходит от активного протавления и насилия человека, при непротавлении и пассивности зло исчезает, ибо будет действовать сам Бог, божественная природа. Во всяком случае это есть отрицание действия двух природ, т. е. монофизитство. В таком типе духовности отрицается элемент свободы человека, его свободной творческой активности. Свобода и творческая активность принадлежат лишь Божеству. Неверно было бы только отождествлять бескорыстную любовь к Богу Фенелона с квиетизмом. Бескорыстную любовь к Богу можно защищать и при точке зрения совсем не квиетической. Но квиетизм можно найти и в буддийской нирване, и в стоической апатии, и в неоплатонической мистике Единого и эманации, и в сирийской аскезе, отрицавшей человека как грех, и у Экхарта с его мистической мистикой тождества, для которой самое существование человека есть падение, и даже у К. Барта с его перенесением реализации христианства исключительно в эсхатологическую перспективу. И этой квиетической духовности должна быть противопоставлена духовность богочеловеческая, т. е. признание творческой активности человека. Отношение между человеческой свободой и божественной благодатью между человеческой душой и духом Божьим или Святым Духом есть самое таинственное и непостижимое в жизни. Это отношение не может быть понято ни мистически, ни дуалистически, оно лежит по ту сторону наших категорий мысли. Но мистический монизм и квиетизм неверно понимают это отношение. Человеческое вдохновение от Бога и от свободы, от Божьей благодати, Божьего дара и от изначальной, неизъяснимой, ничем не определяемой человеческой свободы. Это есть великая тайна духовной жизни, которая насилуется всякой мистической мыслью и не может быть в ней изречена. Духовная жизнь двуедина, она есть встреча, диалог, взаимодействие, активность одного и другого, т. е. она богочеловечна. В глубине духа не только рождается Бог в человеке, но и рождается человек в Боге, не только говорит Бог, но и отвечает человек. Есть тоска человека по Богу, но есть и тоска Бога по человеку, нужда Бога в человеке.

4

Может быть, наиболее реальное различие между христианским Востоком и христианским Западом лежит в типе духовности. Христианская мистика представляет один родовой тип, но есть видовые различия восточной и западной христианской мистики. Ошибочно было бы признать решительное преимущество одного типа над другим. Важно понять это различие, которое видно уже при сопоставлении греческих отцов церкви с Бл. Августином. Католический Запад может увидеть на Востоке уклон пантеистический и гностический. Православный Восток называет это свойство онтологизмом и видит на Западе слишком большой психологизм и антропологизм. Христианская мистика Востока гораздо более, конечно, пропитана неоплатонизмом, чем христианская мистика Запада. Все идет сверху вниз. Нет той пропасти между Творцом и творением, как на католическом и протестантском Западе. Теозис есть преодоление пропасти. Чувственный мир есть символ духовного (св. Максим Исповедник). Тварь причастна к свойствам Божества через образ Божий. Идеальная природа человека раскрывается во Христе. Природа человека

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
консубстанциальна человеческой природе Христа. На Востоке человеческий элемент пропитывается божественным, в то время как на Западе человеческий элемент поднимается до божественного. Действие Бога на нас есть единство с Богом. Восток физически, т. е. онтологически, понимает соединение с Богом. Смысл искупления истолковывается физико-онтологически, а не морально-юридически. В Христе Божество соединяется со всем родом человеческим. Обожение происходит через ум, ум же понимается целостно, онтологически. «Ум должен сделаться целомудренным» (св. Иоанн Лествичник). Целостность ума достигается тем, что сознание держится в сердце. Это есть собранность, трезвение. Ум опускается в сердце. Это уже существенное отличие христианской мистики Востока от неоплатонизма, от греческого интеллектуализма. Бл. Августин соединяет интеллектуалистическую мистику неоплатонизма с этическим элементом Евангелия. На Востоке изменение неоплатонического интеллектуализма происходит по-иному. Природа обожена реальным присутствием Бога. Есть связь первообраза с образом. Христианской мистике Востока чужда земная жизнь Иисуса Христа, чужда идея подражания страстям Христовым, для нее невозможны стигматы. Она гораздо менее антропогична, чем христианская мистика Запады, в ней менее разработан сложный путь человека, менее раскрывается человеческая борьба. Созерцается не человечество, а Божество Иисуса Христа. Поэтому Восток почти не знает исповедей, дневников, автобиографий, описаний духовного пути святых и мистиков, которые так любит Запад. Востоку чужда идея Бл. Августина, что Бог познается через познание души человеческой. Восточная мистика менее диалогически-драматична, чем западная. Несмотря на больший интеллектуализм Запады, мистика христианского Запады более эмоциональна, чем мистика христианского Востока, в которой остался очень силен неоплатонический интеллектуализм. Германская мистика занимает совсем особое место и ближе Востоку. Чистая эмоциональная мистика, чуждая Востоку, представлена св. Бернардом. Православное богословие часто несправедливо и с большим преувеличением обвиняет католическую мистику в эротизме. Это связано с тем, что католическая мистика более драматична, в ней человек вытягивается вверх к Богу, Бог есть предмет любви, объект. В восточной мистике Бог вовсе не есть объект, к которому человек страстно стремится, – Бог есть любовь, проникающая в человека. Недостаточный интерес к человеческому пути и к человеческой борьбе, определяемость всей духовной жизни сверху вниз ведет к тому, что в восточной мистике не может быть прохождения через «темную ночь» чувственности и разума, как у св. Иоанна Креста. Есть суровая аскеза, но она не входит в мистический путь, как переживание темной ночи. Мистика есть просветление. Исихия в византийской мистике XIV века есть совершенный покой души, безмолвие, преобладание гнозиса над эросом. Сердечная любовь беспокойна. Борьба со злом есть борьба с пристрастием к вещам и достижение бесстрастия. При этом восточному мистику трудно быть поэтом, как был св. Иоанн Креста, как был св. Франциск Ассизский. У св. Максима Исповедника любовь носит не этический и эмоциональный характер, а метафизический и интеллектуальный. Духовное состояние есть $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$. [16] У св. Исаака Сириянина любовь есть порождение гнозиса. Более сложное явление представляет св. Симеон Новый Богослов. Он наиболее близок к св. Иоанну Креста. У него на этот раз уже католики видят эротический элемент. Св. Симеон Новый Богослов был поэтом. У него есть диалог человеческой души с Христом. Несмотря на его особенности, он все же остается представителем восточной мистики, соединявшей в себе умозрительную мистику гнозиса с сердечной мистикой эроса. Но Востоку остаются чужды такие явления, как стигматы. На Востоке не играют такой роли болезни и физические страдания, как в католической мистике. Православный Восток, особенно русский, любит св. Франциска Ассизского, который имеет универсальное значение и наиболее близок евангельскому образу Христа. Но в св. Франциске были черты западной рыцарственной человечности, которой в такой форме нельзя найти у св. Серафима Саровского, типичного представителя восточной мистики с ее просветлением и обожением твари. Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запады по преимуществу мистика Распятия.

Народная мистика была главным образом мистикой литургической и сакраментальной. С ней связывалась духовная жизнь народа. Литургическая бедность и ущербленность протестантизма очень ослабила влияние этого типа христианства на народные массы. В православии и католичестве создались свои типы духовности, сообразные литургическому кругу. В народном католичестве это связано с *petites devotions*, дробными культами, например культом сердца Иисусова, и т. п. В православии остается большая целостность. Именно литургическая мистика ставит вопрос об отношении между мистикой и магией. В народной литургической жизни немалую роль играли магические элементы, которыми злоупотребляли для влияния на массы. Это есть наследие древнего

прошлого народов. Протестантизм прав в своей борьбе с магизмом, связывающим самого Бога, но ошибочно почти отождествляет таинство с магизмом. Принцип мистики и принцип магии не только различны, но и совершенно противоположны. Мистика относится к духу, магия же к природе, мистика есть свобода, магия же есть власть. Мистика есть общение с Богом, магия же есть общение с силами космическими, которые могут дать власть. Магия есть первоначальная техника человека в борьбе с враждебными силами, с духами и демонами, есть техническая власть и над самими богами. Оккультизм находится в линии магии. Магия не духовна, хотя в духовность могут проникать магические элементы. Мистика же духовна. Это определяется тем, что дух имеет качество свободы, магия же свободы не знает, магия остается во власти каузальной связи и детерминации. Закованность мира есть магическая закованность. И мир нужно духовно расколдовать. С этим расколдованием, освобождением от заковывающих цепей связана одна из главных задач духовной жизни. Современная психология и психопатология по-своему раскрывает роль магии в человеческой жизни, магии индивидуальной и коллективной. Но метод психоанализа, претендующий освободить от иллюзий сознания и от болезненных травм, не есть духовный метод. Духовность не может быть лишь психоанализом, она неизбежно есть и психосинтез. Возрастающая духовная жизнь синтезирует душевную и даже телесную жизнь человека, останавливает аналитическое расчленение и распадение целостной личности. За магией скрыта сковывающая воля, за мистикой – воля освобождающая.

Отличен, хотя и не противоположен мистике литургической и глубоко противоположен всякому магизму – профетизм. Существует особый тип профетической мистики. Гейлер в своей книге «Das Gebet» устанавливает различие между мистикой и профетизмом, между мистической и профетической религией. Профетическая религия есть религия откровения личного Бога. Мистическая религия есть религия освящения и спасения. Эти характеристики вызывают возражения, ибо мистика возвышается над идеей спасения и совсем не совпадает с сакраментализмом. Но различение, устанавливаемое Гейлером, при всей условности его терминологии, несомненно существует. Мистика для Гейлера пассивна, квиетична, созерцательна, профетизм же активен, требователен, этичен. Любовь характерна для мистики, вера же характерна для профетизма. Мистика внеисторична, профетизм же историчен. Для мистики Бог не Творец и не открывается, для профетизма же Бог – Творец и открывается. Профетическая религия социальна, чего нельзя сказать о религии мистической. Профетизм мужественен, мистика же более женственна. Гейлер не хочет допустить существования типа мистики профетической, отличной и от мистики гностической, и от мистики литургической. Я же склонен защищать существование особого типа профетической мистики. Пророк есть человек, одержимый Духом Божьим, говорящий с Богом, человек, свободный от власти мира, природы и общества, прозревающий пути не необходимости только, но и самой свободы. Пророк находится в своем собственном духовном мире и из него судит окружающий мир. Профетический духовный опыт противоположен апатии, бесстрастию, равнодушию к судьбам мира и истории. Платоник Мальбранш говорит типичные для отрешенной духовности слова: «N'aime aucune création; Dieu n'a fait ton coeur que pour lui».[17] Слова эти не подходят для пророка и не будут им услышаны, сердце его ранено судьбой человека, народа, мировой истории, в этом его активизм, его неспособность к квиетизму. Профетизм – революционен. Эта революционность есть в Библии, в Евангелии, – ее нет в неоплатонизме, в сирийской аскезе, в храмовом благочестии. Молитва есть диалог человека с Богом, и она стоит в центре христианской духовной жизни. Молитва духовна. Но когда литургическую и уединенную молитву признают единственной нужной помощью мира и единственным спасением людей от неправды и страдания, то происходит ритуалистическое извращение и сужение духовности.

Характеристика и классификация Гейлера носит слишком библейско-протестантский характер. Лютер и протестантизм для него профетичны. Это религия слова и веры. Человек слушает Бога, но не видит Бога, не созерцает божественного мира. Мы это находим в чистом виде у Карла Барта. Человек – Hörer.[18] мистическое созерцание Бога есть соблазн и иллюзия. Но протестантизм не только профетичен. На его почве возникает и пиетизм (Спенсер, Петерсон, Франк). Профетический огонь первоначального протестантизма быстро начал угасать. Произошла бюрократизация и механизация духовной жизни в протестантских церквях, как она происходит и во всех церквях. Пиетизм был реакцией против этого обездушивания, возвратом к внутренней духовности, к Innerlichkeit. В пиетизме есть сильный квиетический элемент, есть уход от мук и тяжестей мира в уютный внутренний мир. Немецкий пиетизм был все-таки мелкобуржуазным движением (1670–1720).

Он противоположен героическому духу профетизма, в нем была сдвленность горизонта. И это повторяется повсюду. Сначала возгорается профетический творческий огонь, потом начинается охлаждение огня, бюрократизация и механизация духовной жизни в церквах, как социальных институтах, потом является реакция против этого процесса, обращение к внутренней духовной жизни, потом эта внутренняя жизнь сдавливается, суживаются горизонты, происходит обуржуазивание духовности, как было обуржуазивание внешней церкви. И вновь делается неизбежным возгорание религиозного профетизма. Два начала возрождают охлажденную и окостеневшую духовную жизнь – профетизм и мистика. Но новая духовность должна заключать в себе и профетический и мистический элемент. И вечной правдой звучит голос пророка, осуждающий ритуалистическое вырождение и окостенение духовности: «Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие и празднование... Научитесь делать добро, ищите правды, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите – и рассудим, говорит Господь». И так же звучит голос самого Христа.

Глава VII. Новая духовность. Реализация духа

1

Все, что было сказано в предшествующих главах, было подготовлением для раскрытия новой духовности. О духе и духовной жизни нужно мыслить исторически. Мыслить исторически совсем не значит мыслить, как мыслят историки. Историзм хочет знать лишь объективацию, т. е. для него дух исчезает и тогда, когда исследуется дух и пишется его история. Я же имею в виду историю как тайну существования, как судьбу. Историческое мышление о духе означает, что время находится внутри вечности и вечность прорывается во время, нет замкнутости времени. Время есть основная форма объективации человеческого существования. Но история во времени потому лишь имеет смысл, что за ней скрыты времена и сроки царства духа. Дух имеет историческое существование. Поэтому существуют кризисы духа, существует κλιρος в истории (Тиллих), можно говорить о новой духовности. Существует лишь вечная духовность, духовность, побеждающая время и выходящая из времени, но дух имеет историю, как осуществление судьбы, и потому вечная духовность может быть новой духовностью. Проблема новой духовности поставлена кризисом духа в мире, который принимает формы отрицания духа и духоборчества. Это отрицание духа и духовности есть лишь обратная сторона омертвления старой духовности и дурного пользования духом для корыстных человеческих интересов. И совсем не значит, что те, которые отрицают дух и иногда со злобой отрицают, духа не имеют. Они находятся лишь в состоянии обманчивого сознания, не выдержали испытаний, связанных с извращениями духа. И все-таки можно сказать, что в мире происходит не только кризис духа и борьба против духа, за которой скрыт дух же, но в мире происходит и ослабление и умаление духовности. Это ослабление и умаление духовности есть результат усиливающейся объективации человеческого существования, т. е. выбрасывания его вовне. Но уже прежде кажущегося исчезновения духовности сама духовность была настолько объективирована, что превратилась в условную форму и лишилась внутреннего существования. Новая духовность должна быть возвращением внутрь подлинного существования.

Есть ли объективация погружение духа в мир для его духовного завоевания, а возвращение внутрь существования – уход из мира? Это есть основной вопрос, и вопрос чрезвычайно трудный. Мы тут сталкиваемся с парадоксом духа. Объективация есть приспособление духа к состоянию мира, конформизм, неудача творческого акта духа, подчинение личного общему, человеческого нечеловеческому, вдохновения закону. Но в этом царстве объективации духовность может как раз принимать формы отрешенности от мира и ухода от мира, мировраждебная и жизневраждебная аскеза может быть коррелятивна царству объективации. Возврат же духа внутрь подлинного существования может означать революционную активность в отношении к объективированному состоянию мира, может быть восстанием свободы против детерминации, т. е. может означать внедрение духа в мир для его одухотворения и преображения. Объективация духа совсем не была одухотворением мира, была не нисхождением, не проявлением христианского духа любви и милосердия, а покорностью состояниям мира, торжеством социальной обыденности. Аскеза, как уход из мира, бывала формой покорности миру, мировой данности, и сопровождалась сакрализацией господствующих в мире сил. Аскеза же в миру, нисхождение любви и милосердия может быть реальным изменением мира, его подлинным просветлением. Новая духовность понимает дух не как отрешенность и бегство

из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное изменение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая призраки «общего», т. е. совершая персоналистическую революцию. Это и значит, что духовность ищет прежде всего Царства Божьего, а не царства мира сего, который и есть объективация. Тут мы становимся перед парадоксом отношения между личным и социальным спасением.

Сведение духовной жизни к пути спасения, понимание христианства, как религии личного спасения, привело к сужению, умалению и ослаблению духовности. Отношение к жизни социальной и исторической было объективировано, и духовность была в ней реализована лишь символически. Объективированная форма социальной и исторической жизни со своей условной символикой и своей сакрализацией относительного и преходящего обратно действовали на духовную жизнь, подчиняя ее социальным влияниям и сдавливая ее. Дух попадал в рабство у собственной объективации. То, что выброшено духом вовне, представлялось ему силой, действующей извне, и силой священной. Поэтому понимание духовной жизни исключительно как дела личного спасения вело к сдавливанию и порабощению личной духовности и к зависимости духовности от форм социальной жизни. Искание прежде всего Царства Божьего и правды его есть искание не личного только, но и социального спасения. Символизация священного в социальной жизни (священность монархической власти, священность нации, священность собственности, священность исторической традиции) не спасает, спасает лишь реализация, т. е. осуществление правды в отношениях человека к человеку, «я» к «ты» и к «мы», осуществление общности, братства людей. И от этого личная духовность делается более свободной и расширяется в своем объеме. Более очищенная духовность означает не отвлеченность, а большую конкретность. Личное спасение дается тем, которые ищут всеобщего спасения, т. е. Царства Божьего. Идея личного спасения есть трансцендентный эгоизм, проецирование эгоизма на вечную жизнь. При этом отношение к Богу делается корыстным и чистая духовность делается невозможной. Отношение к Богу отрывается от отношения к ближнему, т. е. нарушается завет Христа и Евангелия, разрывается целостная богочеловечность христианства. Спасаться нельзя в одиночку, невозможно изолированное спасение. Спасаться можно только с ближним, с другими людьми и миром. Каждый человек должен взять на себя боль и муку мира и людей, разделить их судьбу. Все за всех ответственны. Не могу я спасаться, если погибают другие люди и мир. Да и сама идея спасения есть лишь эгоцентрическое выражение искания полноты и совершенства бытия, жизни в Царстве Божьем. Утилитаризм спасения извращает духовную жизнь. Именно понимание духовной жизни как личного спасения вело к отрицанию творчества человека как проявления духовности. Вся творческая жизнь человека оказалась или осужденной или выброшенной во внедуховную сферу, секуляризированной. На этой почве возник дуализм, раздирающий человека. Человечество живет в двух разных планах, в двух разных ритмах. Происходит резкое разделение сакральной и профанной духовности, причем лишь сакральная духовность признана настоящей, профанная же духовность лишь терпимой. Сакральная духовность нужна для дела спасения, профанная же духовность для дела спасения может быть даже вредна. Признается за лучшее быть менее духовным, если духовность не имеет марки сакральности. Мир со своими вопрошаниями и муками оказывается предоставленным самому себе, т. е. обреченным на гибель. Изолированная от болезней мира сакральная духовность спасала.

С этим связана мучительная проблема о предопределении, об избранности, к спасению. Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Она означает, что каждый берет на себя судьбу мира и человечества. Свобода от власти мира, которая есть одна из задач и достижений возрастающей духовности, совсем не значит, что человек выделяет себя из мира для спасения самого себя и отказывается разделить вопрошания и муки мира. Наоборот, для того, чтобы низойти в человеческий мир, тоскующий и погибающий, нужно чувствовать духовную независимость от власти мира, духовное сопротивление миру, который может растерзать человека. Раскрытие социального характера духовности как раз и освобождает ее для личного творчества. Духовность всегда глубоко личная, а интенция ее социальная и даже космическая. Социальный плен духовности внушает исключительную направленность духовности на личное спасение. Освобождение духовности от социального стеснения направляет ее на творческое действие в социальной и космической жизни. Освобожденная духовность интересуется всеобщим спасением. Христианство разом должно быть и свободно от мира, революционно по отношению к миру, и обращено с любовью на мир. Поэтому есть два понимания аскезы: есть аскеза, как уход от мира, и есть аскеза в миру. В новой духовности будет преобладать лишь второй тип

аскезы. В христианской духовности эпохи Возрождения, у Николая Кузанского, Пико делла Мирандолы, Парацельса, Эразма, Т. Мора были уже заложены возможности новой духовности. Но дальнейшее развитие гуманизма не раскрыло их. Духовность, основанная исключительно на личном спасении, потому уже не может быть оправдана, что совершенно невозможно отделить, изолировать личный акт от акта социального. Всякий личный акт человека имеет социальные последствия, и все социальные акты имеют за собой акты личные. Личная монашеская аскеза часто имела очень дурные социальные последствия, подпирала социальную неправду и зло, соглашалась на сакрализацию существующего порядка вещей, требовала смирения и послушания неправде и несправедливости. Духовность же, изменяющая и завоевывающая мир, предполагает личную духовную активность, духовную независимость от детерминации миром. Все старые христианские руководства к духовной жизни учили, что человек должен нести крест. Но забывали, что крест имеет универсальное значение и переносится на всю жизнь. Распинается не только индивидуальный человек, распинаются общества, государства и цивилизации. С этим связана прерывность в историческом и социальном процессе, невозможность его исключительно органического понимания. Перенесение креста на социальную жизнь означает не послушание социальной данности, а принятие необходимости катастроф, революций и радикальных изменений общества. Ошибочно приписывать кресту консервативное значение.

Именно обращенность человека не к личному только спасению, но и к социальному преображению раскрывает личное, глубоко личное призвание в духовной жизни. Этого призвания совсем нет при сведении духовной жизни к путям личного спасения. Призвание всегда связано с творчеством, творчество же обращено к миру и другим людям, к обществу, к истории. Роковую роль в истории христианской духовности сыграла идея послушания. Послушание есть лжедуховность. Оно неизбежно вырождается в послушание злу и порождает рабство. Христиане во имя послушания терпели зло до тех пор, пока другие, не христиане, уже восставали против зла и уничтожали его, но восставали при этом и против самого христианства. Послушание было орудием господства, которое более всего использовало христианскую духовность. Традиционные формы послушания внушены были ужасом вечной гибели и адских мук. Именно через послушание христианство было сведено к личному спасению, к трансцендентному эгоизму. Послушанием хотели откупиться от исполнения заветов Христа. Их можно было не осуществлять в жизни, если человек был послушным. Метафизически это обосновывается необходимостью отсечения всякой человеческой воли, даже если она проявляется в любви к ближнему, в жалости и милосердии к твари. Борьба была объявлена не против злого, а против человеческого. Но угашение человеческого делало невозможным борьбу против зла. Человек оставался в подавленности и страхе, и духовность не побеждала этой подавленности и страха, а увеличивала их, оправдывала и придавала униженности человека трансцендентный характер. Это и было источником реакционности христианства. Христианство сумели превратить в силу, враждебную человеческой свободе и человеческому творчеству, в силу, сопротивляющуюся просветлению и преображению мира и человеческой жизни. Подавленность, страх и униженность человека преодолеваются творческой активностью духа, в ней человек освобождается от поглощенности собой и от тяжести собственной тьмы. Именно в переживании творческого подъема и освобожденности от подавленности и действует благодать. Вопрос об отношении спасения и творчества, о роли творчества в духовной жизни есть основной вопрос, от него зависит будущее духовности в мире и возможность новой духовности. Сама христианская любовь должна быть понята как величайшее обнаружение творчества в жизни, как творчество новой жизни. Атеизм Л. Фейербаха был диалектическим моментом в очищении и развитии христианского сознания. Именно Фейербах учил, что бытие познается через любовь, что познающий любящий, что любовь есть бытие. Не то, что мыслится, есть бытие, а то, что любит. Фейербах близок к экзистенциальной философии, он хочет открыть «ты», а не объект. Он учил единству человека с человеком, как «я» с «ты». Познает для него целостный человек, познает не только разум, но и сердце, и любовь. Атеизм Фейербаха есть укор для старого христианского сознания, для богословских доктрин, подменивших христианскую любовь послушанием. Между тем как именно христиане должны были бы утверждать то, что Фейербах. Любовь есть творчество, познание есть творчество, преобразование природы есть творчество, свобода есть творчество. Послушание же сделалось пресечением творчества и вдохновения, орудием унижения человека.

Неточно было бы сказать про человека, что он есть дух. Но можно сказать, что он имеет дух. Только в Боге совершенно исчезает различие между «быть» и «иметь». Человек не есть еще то, что он имеет. Он имеет разум, но не есть разум, имеет любовь, но не есть любовь, имеет качество, но не есть сущее качество, имеет идею, но не есть сама идея. Задача реализации человеческой личности в том, чтобы быть тем, что имеешь, чтобы определялся человек не по тому, что он имеет, а по тому, что он есть. Быт есть реальность, реализация, иметь же, быть собственником чего-либо есть лишь знак и символ. Социализм можно было бы определить как переход в социальной жизни от знаков к реальностям, переход от того, чтобы иметь что-нибудь (собственность), к тому, чтобы быть чем-нибудь. Смысл социализма в освобождении человека от накопления и сбережений, т. е. от фикций и знаков мощи, которым не соответствует ничего реального в человеке и которые калечат жизнь. Но такое идеальное задание, на практике социализм легко приобретает условно-знаковый характер, например, в русском коммунизме. Человек имеет дух, но он должен стать духом, быть духом, воплощенным духом. И это происходит в человеке, когда он в духе, когда им овладевает дух. Что значит «иметь» дух и «быть» духом? Окончательно «быть» духом есть теозис, вхождение в Божественную жизнь. Дух от Бога. И когда человек «имеет» дух, когда он в духе, то это значит, что дух входит в него, вдохновляет его. И потому существует неразрывная связь между духом и вдохновением, т. е. творческим состоянием. Проблема творчества есть основная проблема новой духовности. Но, в сущности, духовность всегда есть творчество, ибо признаком духа является свобода и активность. В творчестве есть два элемента – элемент благодати, т. е. вдохновения свыше в человеке, обладание человеком гения, дара, и элемент свободы, ни из чего не выводимой и ничем не детерминированной, которым определяется новизна в творческом акте. Творчество есть не только взаимодействие человека с миром, но и взаимодействие человека с Богом. Человек как бы передает миру свой разговор с Богом. Но всегда действуют два, не один, всегда есть встреча. Монизм во всех областях есть ложная и бесплодная точка зрения. Творчество не может быть выведено из бытия, понятого как единое. Можно было бы сказать, что творческий имеет характер духа, а творимое характер бытия. Это понимал Экхарт, несмотря на свой монистический уклон. Творит всегда дух. Всякое творческое изменение в мире происходит от вторжения духа, т. е. свободы, т. е. благодати, в бытие. Если возврат души к единству с Богом не означает единства по природе и субстанции, то потому лишь, что дух не есть природа или субстанция. В более тонком смысле нужно сказать, что дух не только не есть природа или субстанция, но не есть и бытие, ибо свобода не есть бытие. Система мысли, для которой все детерминировано вечным бытием, все из него вытекает, есть неизбежно статическая система, для нее непонятны свобода, изменение, новизна, творчество, как непонятно и зло. Этому противоположна точка зрения, для которой кроме бытия, введенного в круг детерминации, есть еще свобода, находящаяся вне круга детерминации, т. е. вне бытия. С этим связано и иное понимание духа и духовной жизни. При этом становится невозможным понимать духовную жизнь иначе, как жизнь творческую. Отрицание в прошлом того, что творчество принадлежит духовности, означало лишь, что духовность была введена в детерминированную и замкнутую систему бытия. Дух был поставлен между двумя возможностями – соединиться с божественной силой или с силой тьмы. И сила божественная, и сила тьмы представлялись как бы завершенными, застывшими системами бытия. Но в действительности и самая божественная жизнь может быть понята динамически, как борьба, как драматическая судьба. Тогда бросается иной свет и на духовность. Это есть проблема отношения созерцания и активности.

Мистика в прошлом всегда понималась как созерцание. Блаженное созерцание описывалось как последний этап мистического духовного опыта. Созерцание и было мистической пассивностью, исключительной рецептивностью. Созерцатель есть зритель, а не активный участник драмы. Активность мистического созерцания связывалась лишь с аскетическим очищением. Но созерцание не мыслилось как возможное изменение в самом созерцаемом. В таком случае созерцание предполагает вечный, замкнутый, завершенный круг бытия, в который ничто не может ворваться и из которого ничто не может вырваться. И весь вопрос в том, в какой мере такое созерцаемое бытие есть продукт мысли, результат переработки сознанием. Тут мысль и сознание активны, но закрепление результатов этой активности делает человека пассивным созерцателем. Освободившись от объективации продуктов мысли, которая и ставила перед созерцателем статическое бытие, человек начинает понимать, что отношения между человеком и бытием, между человеком и Богом суть отношения активно-творческие, и в этом и заключается духовность, которая есть прорыв свободы. В духовной жизни, бесспорно, есть созерцание, но это

созерцание есть момент творческого пути, самое созерцание есть одна из форм творчества. От созерцания меняется созерцаемое бытие. Творческий ответ человека на призыв и вопрошание Бога есть изменение не только в человеческой жизни, но и в самой божественной жизни. Так совершается богочеловеческая драма. Созерцание и активность не должны противопоставляться друг другу как взаимоисключающие начала. В активном духе есть моменты созерцания, как выхода из нашего времени, но и самое созерцание должно быть понято в своей активности. Эта проблема приобретает особенную остроту вследствие актуализма нашей эпохи. Этот актуализм, порожденный технической цивилизацией, в сущности, означает не активность, а пассивность человеческого духа. Человек пассивно подчиняется ускорению времени, требующего от него максимальной активности, как функции технического процесса, а не как целостной личности. Эта активность разрушает личность, целостный образ человека. Это сопровождается совершенной духовной пассивностью, замиранием духа и духовности. Созерцание же является активностью духа, сопротивлением человека по отношению к истерзывающему его процессу технического актуализма. Это связано с отношением времени и вечности, с возможностью пережить мгновение, выходящее из потока времени. Мгновение должно быть не атомом времени, а атомом вечности, говорит Киркегард. Творческий активизм всегда означает прорыв объективации, детерминирующей всю жизнь человека. Но современный технический актуализм означает как раз окончательное подчинение человека объективации, он не знает свободы, не знает духа. Дух при этом понимается как эпифеномен, продукт материального технического процесса. Дух оказывается поставленным между пассивным созерцанием прошлого, отрицанием творчества и актуализмом современной технической цивилизации, отрицающей самый дух и духовность. Это и ставит проблему новой творческой духовности, которая преодолевает и пассивное созерцание прошлого, и пассивный актуализм современности. Творческая духовность должна быть так же обращена к вечности, как и великая духовность прошлого, но она должна и актуализировать себя во времени, т. е. изменять мир. Под творческой активностью духа я понимаю не создание лишь продуктов культуры всегда символических, а реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия. Это означает преобладание профетизма над ритуализмом в духовной жизни. Это означает также, что искание истины и правды преобладает над исканием пассивных экстазов. Это ставит нас перед вопросом об отношении духовности к социальной правде.

3

Совершенно ошибочен дуализм, резко разделяющий духовную и социальную жизнь. Не только социальная жизнь в ее целом, которая ведь объемлет отношение человека к человеку, но и экономика, которую считают материальной по преимуществу, есть продукт духа. Только дух активен, материя же пассивна. Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т. е. активности человеческого духа. Социальная жизнь целиком зависит от духовного состояния людей. От разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству. В этом отношении многое выясняют работы Макса Вебера, Трельча, Зомбарта, де Мана. Но тут есть и обратная сторона. Духовная жизнь людей претерпевает влияние социальной жизни, на формах духовности опечатлеваются формы социальные, и это вплоть до понятия о Боге, до догматических формул. Формы духовности очень связаны с формами человеческой кооперации, с отношением человека к человеку. Христианство может меняться не потому, что меняется откровение, т. е. то, что идет от Бога, а потому, что меняется человеческая среда, воспринимающая откровение. Христианство может восприниматься гуманизированной средой и может восприниматься бестиальной средой. А эта среда зависит от социальных отношений людей. Когда в социальной жизни отношения между людьми волчьи, когда человек угнетает и эксплуатирует человека, то от этого меняется и духовная жизнь людей, меняется даже богопознание. Человеческое познание зависит от ступеней общности людей, от форм их кооперации, от характера человеческого труда. В этом отношении у Маркса была большая правда, но искаженная основной его ложью по отношению к духу. Маркс в справедливой реакции против отвлеченного идеализма сначала как будто хотел применить дух к социальной области, но потом начал совсем отрицать дух. Маркс был прав, когда учил, что основой исторического процесса является борьба человека, соединенного с человеком, т. е. социального человека, со стихийными силами природы. Но он почему-то вообразил, что это есть материалистическое понимание исторического процесса, в то время как борьба эта, как и всякая человеческая активность, есть борьба духа, и результаты ее зависят от состояния духа. Когда Маркс говорит, что дух и духовность определяются

экономикой, то это может иметь лишь один смысл – обличение зависимости духа от экономики, как рабства и лжи. И он прав в своих обвинениях. Но сказать, что экономика может породить дух и духовность, значит сказать нелепость, которая никогда не была продумана марксистами до конца. Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода. Эпифеноменом экономики может быть лишь ограничение и искажение духа и духовности. Классовые интересы могут породить ложь, но никогда не могут породить истины. Отношения между духовностью и социальной жизнью могут быть определены в такой форме: зависимость духовности от социальной среды есть всегда ее извращение и искажение, есть всегда рабство духа и символическая ложь, истина же, правда, справедливость, свобода есть результат активного действия духа на социальную среду и социальные отношения людей. И если дух пассивен в отношении к социальной жизни, к социальным отношениям людей, если духовность совершенно отрешается от социальной жизни и покорна социальным формам, как данности, то этим искажается самая духовность, замутняется и порабощается. Формы аскезы в прошлом в очень сильной степени зависели от социального строя, от социальных отношений людей и форм труда. Формы аскезы иные при натуральном хозяйстве, при существовании рабства и крепостного права или при капиталистическом хозяйстве и индустриальном пролетариате, и они, вероятно, будут еще иные при социалистическом хозяйстве. Недопустимо, например, проповедовать пост голодному. Дух должен активно реагировать на социальную среду, но внутренне он от нее не зависит, ибо по самому своему определению он есть свобода и вне детерминации. Детерминация всегда означает лишь недостаточную духовность, недостаточную пробужденность духа, недостаточную очищенность и освобожденность. Материализм принял рабство духа за сущность духа, болезнь за нормальное состояние. Именно выделение духовности в отдельную, отвлеченную сферу и материализировало земную жизнь и самую жизнь церкви. Источник материализма духовный.

Отделение духовности от полноты жизни привело к тому, что материальность стала господствовать над человеческой жизнью. Это и привело к царству буржуазности в духовном смысле слова. От этой буржуазности не спасет и социализм, если он будет отделен от духовности, он даже может ее закрепить. Царство буржуазности, отделенное от духа, стоит под знаком власти денег. Деньги и есть сила и власть мира, отделенного от духа, т. е. от свободы, от смысла, от творчества, от любви. Есть два символа – символ хлеба и символ денег, и две мистерии – мистерия хлеба, мистерия евхаристическая, и мистерия денег, мистерия сатаническая. И стоит великая задача – опрокинуть правительство денег и создать правительство хлеба. Деньги разделяют дух и мир, дух и хлеб, дух и труд. Деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека. Отрешенная от полноты жизни духовность оправдывает власть денег, изменяет символу хлеба. В символе хлеба дух соединяется с плотью мира. Мир, отрезанный от духа, стоит под символом денег. Царство денег и есть царство объективации. Символ же хлеба возвращает к подлинному существованию. Царство денег есть царство фикций, царство хлеба есть возврат к реальностям. Социализм борется против царства, стоящего под символом денег. Но если социализм будет отрезан от духа и духовности, то он неизбежно приведет к царству денег. Царство денег есть царство князя мира сего, царство буржуазности. Таким может быть и социалистическое царство, если социализм не соединится с духовностью. Только духовность, т. е. свобода, т. е. любовь, т. е. смысл, действительно противостоит буржуазному царству денег, царству князя мира сего.

В прошлом, христианства не раскрылась еще целостная духовность, как не раскрылась целостная человечность. Не было целостной духовности потому, что духовно не была решена проблема человеческого труда, связывающая человека с жизнью космической. Духовность была отвлечена в особую сферу, отделенную от проблемы труда, от проблемы тела и его нужд, которая решалась в совершенной отделенности от всякой духовности, в противоположении духовности. И этим путем менее всего, конечно, могла быть достигнута целостная человечность. Мир буржуазно-капиталистический создавался в совершенной отделенности, отрешенности от духа и духовности, в крайней объективации, т. е. выброшенности вон из человеческого существования. Но и мир социалистический продолжает существовать в отделенности, отрешенности от духа и духовности, часто даже во вражде к духу. То, что Маркс называл отчуждением человеческой природы в капиталистическом хозяйстве, я и называю объективацией, превращением в объект. Но это отчуждение, эта объективация могут продолжаться и в социалистическом обществе, если оно будет против духа, если оно будет организовывать мир вне духа. Новая духовность стоит перед задачей преодоления непереносимого дуализма, разделяющего и раздробляющего человеческую природу. Старая духовность хотела знать борьбу со злом и с

властью стихийной природы над человеком лишь через аскезу. Новое сознание, оторвавшее себя от духовности, хочет бороться со злом и с властью стихийной природы над человеком лишь через технику и техническую организацию жизни. Противоположение аскезы и техники разрывает целостную человеческую природу, делает духовность отвлеченной и бессильной в борьбе, а технику и организацию превращает в бездушное царство. Отрицание духовности есть отрицание человека, как образа Божьего в человеке, но отрицание значения техники, социальной борьбы и организации ведет к отрицанию и унижению человека, к рабству и покорности злу. С этим связана проблема новой духовности, которая соединяет созерцание и активность, духовную сосредоточенность и борьбу. Совершенно ложно строить духовную жизнь на старом противополжении «духа» и «плоти». У Апостола Павла это означает противополжение нового и ветхого человека. Новый человек, человек «духа», совсем не отрицает «плоть», если под «плотью» не понимать просто грех, – он стремится к овладению «плотью», к ее просветлению и преображению, т. е. к духовной плоти. С этим связано и иное отношение к социальной и космической жизни, иное отношение к трудовому процессу, от которого не может быть отделена духовность. Труд не есть только аскеза, труд есть также техника и строительство, есть жертва и борьба, внедрение человека в космическую жизнь, труд есть также кооперация с другими людьми, общение людей. И этот трудовой процесс имеет глубочайшую связь с духовностью, он меняет характер духовности, делает ее более целостной. В этом связь духовности и социальности. В мире должна образоваться духовность, христианская духовность, которая может быть названа социалистической, коммунотарной, но которая прежде всего персоналистическая, так как в основании ее лежит отношение человека к человеку, к ближнему, ко всякой конкретной человеческой личности. Эта духовность будет бороться против тирании общества над человеческой личностью, она признает священные права человека на интимную жизнь и даже на одиночество. Признание форм духовности первоосновой форм общности и общества переносит центр тяжести в выработку человеческого характера, в повышение человеческого качества.

4

Книга эта написана о Духе, а не о Святом Духе, это книга философская, а не богословская. И я не предлагаю говорить о догматических вопросах, связанных с учением о Духе Святом. Но все-таки проблема о Духе Святом и об Его отношении к Духу вообще существует для мысли христианской, и она центральна. Христианство пневмацентрично. Пневма, Дух – носитель и источник пророческого вдохновения в христианстве. Христианству глубоко присущ скрытый параклетизм, и всегда была христианская надежда, что параклетизм раскроется, что будет новое излияние Духа Святого в мире. О. С. Булгаков верно говорит, что нет личного воплощения Духа Святого, что его воплощение всеобщее, разлитое по всему миру. Поэтому так трудно определить отношение Духа и Святого Духа. В Духе действует Святой Дух. Духовная жизнь есть приобщение к божественной жизни. Например, для К. Барта Дух есть дар благодати Творца творению. Благодать есть для него наша тварность. Святой Дух присутствует в человеке эсхатологически. Но бартинство ограничивает возможности действия Святого Духа на человека и мир, и это одно из основных противоречий этого учения. Католическая теология почти отождествляет Дух Святой с благодатью, но это действие благодати устанавливает закономерности. Что говорится о Святом Духе в Священном Писании? Прежде всего нас поражает, что в Евангелии все происходит от Духа Святого и через Дух Святой. Рождение всегда происходит от Духа. Иисус родился от Духа, был крещен Духом Святым и возведен Духом в пустыню. Вот какими словами определяется в Евангелии роль Духа Святого: «Не вы будете говорить, но Дух Отца будет говорить в вас» (Матф., гл. 10, 20). Духом Божиим изгоняются бесы. «Хула на Духа не простится человеком» (Матф., гл. 12, 31). «Не знаете, какого вы Духа» (Лук., гл. 9, 55). «Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить» (Лук., гл. 12, 12). «Нужно родиться от Духа, чтобы войти в Царство Божье» (Иоанн, гл. 3, 5). «Дух дышит, где хочет» (Иоанн, гл. 3, 8). Дух животворит. Отец пошлет Утешителя Духа Святого (Иоанн, гл. 15, 26). Он научит всему. Дух истины наставит на всякую истину (Иоанн, гл. 16, 13). Все происходит через Дух. Нужно испытывать духов. Дух есть истина (I Послание Иоанна). Духом все судится. Дух все пронизывает. Дары даются Духом. Прежде душевное, потом духовное. Буква убивает, а Дух животворит. «Господь есть Дух, где Дух Господен, там свобода» (II Послание к Коринфянам, гл. 3, 17). «Духа не угашайте» (I Послание к Фессалон., гл. 5, 19). Самые поразительные слова: Дух дышит, где хочет, где Дух, там и свобода, только хула на Духа не простится, Духа не угашайте. Евангелие и апостольские послания оставляют впечатление панпневматизма. Учение о Духе

Святом почти не было выработано, его не было у апостолов, не было у апологетов, оно слабо развито у учителей церкви и часто носит характер субординализма. Но как я говорил уже, именно Дух Святой наиболее близок человеку, наиболее имманентен, наиболее всеобъемлющ по своему действию и Он наименее понятен, наиболее таинственен. Может быть, и не должно быть никакой доктрины о Духе Святом. Доктрина связывает и ограничивает. Именно доктрина производит резкое разделение между Святым Духом и Духом, всеобъемлющей жизнью Духа. Все харизмы, все дары происходят от Духа, не только дары пророка, апостола, святого, но и дары поэта, философа, изобретателя, реформатора. Религия Духа говорит не об оправдании и не о спасении, а о просветлении человеческой природы, о реальном изменении. Невидимое царство Духа творится неисповедимыми путями, и нет никаких законнических ограничений в этих путях. Действие Духа всегда означает преодоление подавленности и униженности человека, жизненный подъем и экстаз. Таковы признаки Духа Святого в Священном Писании, таковы и признаки Духа в культурной и социальной жизни. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что озаренность, т. е. духовность, не нуждается более в письменном законе. Есть глубокая противоположность между Духом и законом. Есть глубокое различие между вдохновением, харизматизмом, новым рождением в первохристианстве и последующими аскетическими школами, с методами и законами, с длительным путем совершенствования. Святой Дух и Дух по действию своему схожи, одинаково связаны с вдохновением, с харизматизмом, с подъемом жизненных сил. Существует глубокая пропасть между Духом и авторитетом. Действие Духа Святого и Духа не непрерывно, не эволюционно, а прерывно и прерывно.

Авторитет играет огромную роль в религиозной жизни. Авторитету придают религиозный характер. Но авторитет относится не к области пневматологии, он относится к области социологии. Авторитет существует лишь в объективации, его нет в самой духовности. Авторитет есть социализация духа, он приписывает духу и духовности социальные отношения властвования. Авторитет видит в духовной жизни те же отношения, которые существуют в жизни социальной, где «князья народов господствуют» и «вельможи властвуют». Его Христос сказал, что между вами, т. е. в духовной жизни, да не будет так. Авторитет есть явление церкви как социального института. Искание авторитета есть искание критерия, который стоял бы над относительным и изменчивым множественным человеческим миром, который был бы сверхчеловеческим. Это есть искание гарантии и безопасности. Но гарантия и безопасность и есть как раз человеческое, слишком человеческое. Гарантия и безопасность связаны с социальной жизнью людей, а не с духовной жизнью. Духовная жизнь опасна, она не знает гарантий, она есть свобода, свобода же есть риск. Авторитет есть детерминация, и он относится лишь к сфере, в которой есть определяемость извне. Такова сфера внешнего общества, а не сфера духа. Гегель был, конечно, плохой христианин, но он был прав, когда говорил, что Дух есть возвращение к себе, что Святой Дух есть субъективный Дух. Авторитет есть край объективности, крайний полюс объективности. Дух же край субъективности, глубина субъективности. В авторитете, в религиозном, духовном авторитете происходит отчуждение Духа от самого себя, он выбрасывается вовне. Духовный авторитет совсем не духовен, он социален, он-то и есть человеческое, не раскрывшее в себе божественное, а оторванное от божественного и погруженное в человеческие отношения властвования. Авторитет выражается не в неизреченныхдыханиях Духа, не во вдохновении, а в человеческих словах, человеческих понятиях, человеческих законах, человеческих интересах. В авторитете говорят и действуют папы, соборы, епископы, социальные институты, а не Дух. Если же в папах, соборах, епископах, социальных институтах действует Дух, то авторитета больше нет. Нахождение духовного критерия и означает исчезновение критерия, исчезновение самого вопроса о критерии. Не может быть критерия для Духа, самый Дух есть критерий. Не может быть низшее критерием для высшего, не может авторитет, который всегда имеет социальную природу, быть критерием для Духа. Дух сам наставляет нас на истину. И нет критерия для отличия того, что от Духа и что не от Духа, нет критерия, кроме самого Духа. Ложно искать критерия, это всегда означает слабость веры и неверие, неверие в действие Духа. Действует или не действует Дух, а пусть на всякий случай действует власть, начальство, авторитет с гарантиями безопасности. Так строит свою жизнь Церковь, как социальный институт, действующий в истории. Эта жизнь подчинена социальной детерминации. Ложно искание суверенитета. Все суверенитеты проходят через человеческое, через человеческие слова, мысли, действия. И всякому человеческому суверенитету противостоит человеческий же суверенитет. Суверенитет принадлежит лишь Богу. И суверенитет Бога никогда и нигде не воплощается, воплощается лишь

жертвенная любовь Бога, а не суверенитет. Да и Бог, в конце концов, не есть суверенитет, ибо суверенитет – человеческое, а не Божье. Бог никогда не являлся в мире богатым, он являлся лишь бедным, он не воплощался как сила этого мира, он воплощался лишь как распятая правда. Бог не есть суверенитет, ибо не есть власть. Власть есть человеческое, а не Божье. Власть относится не к духовной жизни, а к социальным отношениям людей. Бог есть сила, а не власть. Сила Божья духовна и не походит на проявление силы в этом мире. Духовная сила есть свобода. Духовная сила не нуждается в силах этого мира, она есть чудо по сравнению с детерминированностью этого мира.

Все искания критерия для духовной жизни, все учения об авторитете возвращаются в порочном кругу и ничего не разрешают и не достигают. Самое совершенное учение об авторитете – учение католическое, – в сущности, не достигает гарантий, ибо гарантий не может быть. Католическому учению удалось лишь создать сильную дисциплинарную власть, т. е. как раз показать, что авторитет относится к социальной сфере религиозной жизни. В конце концов, неизвестно, когда папа говорит *ex cathedra*, [19] т. е. как непогрешимый, и когда не *ex cathedra*, т. е. погрешимый подобно всем людям. Когда папа погрешал, а он не раз погрешал в истории, оказывалось, что он говорил не как непогрешимый папа. Но это значит, что папа был непогрешимым лишь тогда, когда высказывал непогрешимые истины, т. е. совершенно так же, как и другие люди. Папа непогрешим, когда вдохновлен Святым Духом. Но нет критерия для решения вопроса, когда именно он вдохновлен Святым Духом. Еще большие затруднения получаются, когда непогрешимый авторитет приписывается, например, собору епископов. Собор непогрешим лишь тогда, когда вдохновлен Святым Духом и высказывает истину. Но нет никакого критерия для решения вопроса, когда именно собор вдохновлен Святым Духом. Критерий не в соборе, а в Духе Святом. И нет критерия для Духа Святого. Да и Дух Святой не критерий, всегда ведь имеющий рациональный и юридический характер, а благодать, свобода, любовь. К Духу Святому неприменима никакая детерминация. Это понимал Хомяков в своем учении о соборности, отрицающем всякий внешний авторитет. Дух Святой действует в соборности, в Церкви, как целом, в церковном народе. Для этого нет никаких критериев. Не то есть истина, что говорит собор, а то есть собор, где говорится истина. Не там действует Дух Святой, где собор, а там собор, где действует Дух Святой. Еще глубже понимал Достоевский, что искание авторитета в религиозной жизни есть соблазн. В «Легенде о Великом Инквизиторе» он видел в авторитете соблазн антихриста. И то, что открывалось Достоевскому, относится не только к католичеству, но и к православию, и ко всякой религии, ко всякому принципу авторитета в духовной жизни. Защитники авторитета обыкновенно обвиняют противников в отрицании воплощения Духа, в признании лишь Духа невоплощенного или развоплощенного. Это неверно. И это обвинение часто бывает лживым. Дух, Святой Дух воплощается в человеческой жизни, но он воплощается не в авторитете, а в целостной человечности. Это основная мысль моей книги. Тогда только антропоморфизм оправдывается как путь богопознания, ибо Бог подобен не внешней природе, не обществу, не понятию, выработанному мыслью, а целостной человечности. Дух Святой действует не в иерархических чинах, не во власти, не в законах природы или законах государства, не в детерминации объективированного мира, а в человеческом существовании, в человеке и через человека, в человеческом творчестве, в человеческом вдохновении, в человеческой любви и жертве. Ошибочно отождествлять воплощение с объективацией. В социальных институтах происходит объективация Духа, а не воплощение Духа. В процессе объективации церковь как социальный институт была превращена в идола, как и государство, как и нация, как все, что организует социальную обыденность. Церковь как синагога переживает страшный кризис, от нее отлетает Дух, в ней нет Духа пророческого. И мы должны уповать на новую эпоху Святого Духа. Откровение всегда в Духе и всегда духовно, оно не в объективированном порядке и обществе совершается, оно там лишь символизируется. Религиозное откровение духовно, и возврат к истокам откровения есть возврат к Духу и духовности. Только такой возврат не будет реакцией. Ошибочно было бы видеть в предании авторитет. Подлинное предание экзистенциально, и оно есть духовная жизнь. Предание же, традиция, ставшая законнической и окостеневшей, есть угашение духа.

Новая духовность на философском языке означает освобождение от объективации и от подчинения духа дурной, падшей социальности. Вместе с тем это означает переход от символизации духа к реализации духа. Духовная жизнь есть освобождение от рабства, от магического заколдованности человека, от иллюзий

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
сознания и от подавленности бессознательной родовой традицией, от всякого рода табу, мешающих свободному движению. Если на это скажут защитники старой духовности, что самое важное и самое первое есть борьба с грехом и освобождение от греха, то это совсем не будет возражением против сказанного. Грех и есть рабство человека, утеря свободы духа, подчинение одетерминации извне. Дух и духовность совсем не есть подчинение в этом мире объективированному порядку природы и общества и сакрализация установившихся в этом мире форм (внешней церковности, государства, собственности, национального быта, родовой семьи и пр.). Дух революционен в отношении к миру, и на земле он выразим не в объективных структурах, а в свободе, справедливости, любви, творчестве, в интуитивном познании, не в объективности, а в экзистенциальной субъективности. Победа духа над миром есть победа субъективности над объективностью, личного и индивидуального над общим. Объективация духа, которая ведет к признанию священными структуры Церкви, как социального института, иерархической власти, государства, национального родового быта и пр., роковым образом переходит в идолопоклонство. Дух все более и более уходит от самого себя, отчуждается, и потому – то и происходит не реальная спиритуализация тех сфер, в которые дух вступает, а лишь условная символизация. Реальная спиритуализация есть не объективация духа, а субъективация духа, т. е. создание порядка, основанного на субъективности, на экзистенциальных субъектах, т. е. порядка персоналистического. Реально священным может быть лишь экзистенциальное – свобода, творчество, любовь, а не исторические образования и структуры. В объекте не может быть ничего священного, оно может быть лишь в субъекте. В объекте дух иссякает. В объекте все условно, все имеет лишь характер знака, а не самой реальности. Поэтому так ничтожно и суетно всякое величие в истории. В истории мира происходит противоборство двух начал: субъективности, духовности, первореальности, свободы, истины, правды, любви, человечности и объективности, мирности, детерминизма извне, пользы, устроения, силы, власти. Это и есть борьба Царства Божьего и царства кесаря. Сын Божий и Сын Человеческий был распят в этом мире. И дух распинается в мире объективации, объективация духа есть его распятие.

Поэтому отношение между духом и силой очень парадоксально в этом мире. Дух есть сила, и только дух есть активность. Материя есть слабость и пассивность, не вполне еще реальность. Но материя представляется нам большей силой в мире, чем дух. Н. Гартман не без основания говорит, что наиболее ценное слабее всего, наименее же ценное сильнее всего. Сила самого материального и самого низменного в этом мире связана с тем, что она может совершать насилие, насилие же не может совершать самое ценное, не может совершать дух и Бог. Это главным образом связано с объективацией, объективация обрекает на то, чтобы силой, способной совершать насилие, было не высшее, а низшее, и это низшее сакрализуется. Государство несравненно сильнее Церкви, экономика несравненно сильнее духовной культуры. Армия, вооруженная сильной техникой, может уничтожить все. И когда Церковь хотела быть силой в объективированном мире, она прибегала к орудиям насилия, заимствованным у государства. Духу и духовности были присвоены черты, заимствованные из объективированного мира, в котором все принимает формы материального принуждения. Объективированный мир организуется для среднего человека, для социальной обыденности. В этом мире дух был распинаем, распинаема была аристократия духа, аристократия творчества и аристократия любви, сердца, т. е. лучшие. Объективация есть торжество середины, она не терпит духовного возвышения. Для объективированного мира был создан и особый Бог. Бог был понят как власть, как сила насилующая, совсем подобно государственному порядку, или как сила детерминирующая извне, совсем подобно каузальным связям природного порядка. Но возрастание духовности означает освобождение от этой идеи Бога, очищение богопознания от низших категорий каузальности и властвования. Высшая же духовность есть окончательное угасание объективности. Царство духа есть внутреннее царство субъективности, царство свободы и любви, не знающее внеположности и отчужденности, т. е. каузальных отношений и отношений властвования. Но христианская духовность несет тяготу падшего мира, как вольную жертву, как нисхождение любви и милосердия. Духовность определяет свое отношение к миру не как подчинение и послушание, не как конформизм, не как приспособление к силе и власти, а как жертву любви, как нисхождение, как несение тяготы мира. Новая духовность должна производить впечатление развоплощения, она восстает против воплощения, как объективации, как освящения исторически относительного, но в сущности это есть перевоплощение, не эволюционное, а катастрофическое перевоплощение.

В духовной жизни происходит борьба символизма и реализма. Дурной,

порабощающий символизм есть не что иное, как принятие символов за последние реальности, т. е. непонимание символики. Дурной символизм есть наивный реализм. Настоящий же реализм связан с пониманием символики, с сознанием отличия символики от реальности. Именно символическая теория познания должна расчистить почву для реализма. Нужно различать символизацию духа и духовности от реализации духа и духовности. Не только в культуре играет огромную роль символика, но и в мистике. Мистика знает символику сексуальных и родовых отношений – супруг, возлюбленный, невеста и др. Особенностью символизма является то, что он вносит условность и повторяемость, что в нем нет постоянного творчества, что он в конце концов есть одно из орудий объективации. Реализм же в духовной жизни сметает условность и предполагает постоянный творческий процесс. Духовный реализм раскрывается в творчестве, в свободе, в любви. Новая духовность и будет реализмом, реализмом свободы, реализмом активности и творчества, реализмом любви и милосердия, реализмом изменения и преображения мира в отличие от освящения и ознаменования. Мы не можем преодолеть символики в языке и мышлении, но можем преодолеть ее в самой первожизни. В описании духовного и мистического опыта всегда будут прибегать к пространственной символике, к символам высоты и глубины, к символам сего и иного мира и т. д. В реальном духовном опыте эти символы исчезают, нет глубины и высоты, нет сего и иного мира. Первичный творческий акт реалистичен и не заключает в себе символики, он не тронут еще переработкой мысли. Но когда результаты творческого акта входят в мир, то начинается символизация. И эта символизация действует обратно на духовную жизнь, сообщает ей символический характер. Духовная жизнь получает печать символизма «культуры». Духовная жизнь начинает определяться отношением к «бытию», которое есть уже продукт мысли и несет на себе печать символики понятий. Когда духовная жизнь определяется в отношении бытию, то она определяется в отношении к объекту. Переход от символизма к реализму в духовной жизни есть переход от объективации к тайне существования. Это не значит, конечно, что возможен скачок к единству и тождеству божественной жизни (к Божеству, понятому апофатически). Духовная жизнь есть путь, и на пути этом происходит борьба, требующая героизма и жертв, нужно прохождение через противоположение, разделение, разрывы. Духовная жизнь диалогична, и потому ее нельзя выразить в монизме. Для духовной жизни необходима встреча человека и Бога, человеческой воли и Божественной воли. Для реализации духовной жизни недостаточно Единого, нужно и другое в отношении к этому Единому. Реализм в духовной жизни неизбежно будет также очищением идеи Бога от искажающих человеческих привнесений, связанных с инстинктами властвования и тиранства, мазохизма и садизма. Это есть процесс спиритуализации богопознания.

Спиритуализация христианства не только не закончилась в мире, но она более нужна, чем когда-либо. В мире происходит суд над идеей Бога, оскорбительной для чистой совести и для чистой человечности. Происходит освобождение от дурной символики, отражающей замутненность человеческого сознания. И, может быть, самый атеизм есть лишь диалогический момент в процессе очищения богопознания, процессе спиритуализации и гуманизации. Человек символически общал своей идее о Боге свою бесчеловечность. Но в очищенной духовной жизни раскрывается человечность Бога. Такая очищенная спиритуализация должна изгнать из мистики физические истязания, должна освободить человека от кошмарной патологической идеи, что Бог умиляется страданиями людей. Эта меняет весь характер духовной жизни. Бог нуждается не в истязаниях людей, не в страхе и принижении людей, а в их возвышении, в их экстастическом выходе из своей ограниченности. Новая духовность и будет прежде всего опытом творческой активности и творческого вдохновения. Поэтому прекращается символизация, связанная с принижением и подавленностью человека. Задача духовной жизни есть прежде всего выход из собственной ограниченности и самопоглощенности, преодоление эгоцентризма. Только выход из себя реализует личность. Но старая духовность и старая аскеза часто оставляли человека заключенным в себе, самопоглощенным, сосредоточенным на собственных грехах, собственных страданиях. Это и порождает ложные символизации, иллюзии сознания. Духовность не может быть исключительным направлением энергии человека на самого себя, она направляет энергию человека на других людей, на общество и мир. Этому учит Евангелие. Дух освобождает человека от ложной символизации своей жизни, препятствующей реализации. Освобождает человека от тяжести самого себя именно дух, объекты не освобождают человека от самого себя. Объективизм есть обратная сторона поглощенности самим собой, невозможность реально выйти из себя. Примером безнадежной поглощенности собой являются истерические женщины. Это есть классическая форма эгоцентризма, отнесения всего к себе, невозможность выйти к реальностям, вовсе не к объектам, а к «ты», к «мы», к Богу. Мы

говорили уже, что истерические женщины создают ложный мир символики, они объективируют собственный эгоцентризм, собственные мании. Но что-то от этого есть и в каждом человеке, пораженном грехом эгоцентризма. Поэтому был создан уплотненный, затверделый мир символики, который изучает психопатология. Духовная победа над эгоцентризмом и есть реализм. Переход от символических ценностей к ценностям реальным есть вместе с тем победа достоинства и качества человека над достоинством и качеством чина, положения в обществе, победа личного достоинства над достоинством родовым, победа человеческой иерархии над иерархией родовой, иерархией социальных положений, победа того, что человек есть, над тем, что у человека есть. Это есть победа свободы духа над детерминацией природы и общества.

Духовная жизнь всегда подвергалась опасности законнического искажения. Это порождалось процессом социальной объективации, приспособления к обыденности. Но духовная жизнь не есть исполнение правил, законов, норм, не есть послушание «общему», общеобязательному, признанному нормальным. Духовная жизнь есть внутренняя борьба, испытание свободы, столкновение противоположных начал, она предполагает противоречие, сопротивление, отрицание, в ней есть трагическое начало. Новая духовность есть очищение духовности от инородных ей начал, от приспособления к социальной обыденности, к средне-нормальному сознанию. Поэтому новая духовность должна обнаружить творческое существо духа и оправдать смысл творчества. Новая духовность должна обнаружить, что только то, что от духа, свободно от лжи. То, что от «мира», всегда пользуется ложью как средством. Аскетическая метафизика, подменившая идею Царства Божьего идеей личного спасения, оказалась вместе с тем социальным приспособлением к условиям этого «мира», она разом и отрицала «мир» как греховный, и принимала «мир» как неизменный. Но чистое христианство отрицает не мир, т. е. не мир как космос, а мир неправды, лжи, ненависти, рабства, греха, и требует его изменения, искания Царства Божьего. Повторяем, христианство в своих евангельских и пророческих истоках не аскетично, а мессианско, революционно. Совершенство достигается не через погружение в «я» и его спасение, а через забвение о «я», через отрешенность, через направленность на других и на служение Царству Божьему в мире. В «мире» существует разрыв между средствами и целями, средства не походят на цели, хорошие цели хотят осуществлять дурными средствами. В духовной жизни нет различия средств и целей, ибо существует иное отношение ко времени, нет настоящего как средства и будущего как цели, есть выход в мгновение и вечность. В духовной жизни нет также различия между теорией и практикой, в ней созерцание есть также активность, активность есть также созерцание. Это и есть достижение внутренней целостности, целостности ума, т. е. целомудрия. Дух всегда активен в отношении к душе, и он действует на душу не как детерминирующая причина, а как свобода и благодать. Для понимания духовной жизни очень важно понять, что действие Бога, действие Святого Духа, действие благодати на человека не есть каузальное, причинное, как не есть и действие властвования. В этом скрыта тайна духовной жизни, не похожей на жизнь мира. Но ее постоянно хотели уподобить жизни мира, жизни природы, жизни общества и этим обнаруживали слабость духа. И так делали потому, что боялись, искали безопасности, гарантированности и находили ее не в высшей сфере, а в низшей, где царствуют причинность, закон и власть. И высшую сферу подменили низшей, этим утверждая большую безопасность и гарантированность. Но в духовной жизни все опасно. Человеческий эгоцентризм и самолюбие все переворачивают в противоположное и делают опасным то, что казалось наиболее безопасным, например смирение и послушание.

Дух часто противопоставляют первостихии, с которой дух призван бороться. Но в действительности дух наиболее противоположен не первостихии, не изначальному, не иррациональной глубине, а объективации и закону, т. е. сфере вторичной. Есть два разных смысла слова «природа», есть «природа» до сознания и «природа» после сознания, есть «природа» в экзистенциальном смысле и есть «природа» в смысле объективации. С «природой» в первом смысле возможно духовное общение, к «природе» во втором смысле возможно лишь научно-техническое отношение, романтики хотели вернуться к природе в первом смысле слова. Есть природа до греха, божественная, райская природа, и природа после греха, природа жестокой борьбы за существование, необходимости и рабства. Это различие плохо понимают такие враги духа, как, например, Клагес. Новая духовность должна быть обращена к природе в экзистенциальном смысле. Старая духовность очень была сращена с устаревшими и неприемлемыми для нас формами философии и науки, как и с устаревшими и неприемлемыми социальными формами. Но дух не может быть прикрепляем к преходящим формам познания, как и к преходящим формам общества. Это освобождение духа от преходящих познавательных и социальных форм должно

быть совершенно самим творческим духом. Новая духовность будет означать наступление духовного совершеннолетия, выход из детских пеленок, когда дух еще был погружен в душевную и природную стихийность, скованную законом.

Можно установить три ступени духовности: духовность, ограниченная природой, духовность, ограниченная обществом, и чистая, освобожденная духовность. Чистая, освобожденная духовность означает вместе с тем, что дух овладевает природой и обществом. В прошлом духовность была затемнена или влияниями натуралистическими, или влияниями социальными, зависимостью человека от природной или социальной среды. Поэтому духовность приобретала или космократическую, или социократическую окраску. В язычестве сильнее были ограничения духовности природой, в христианстве сильнее были ограничения духовности обществом. Чистая духовность не сакрализует ничего исторического, для нее священны лишь Бог и божественное в человеке, истина, любовь, милосердие, справедливость, красота, творческое вдохновение. Природное и социальное ограничение духовности ставит вопрос о столкновении конечного и бесконечного в духовной жизни. Ограничение духовности вносит конечность в духовную жизнь, закрывает бесконечность. Конечность в духовной жизни есть вместе с тем объективация. В религиозной жизни это есть ее рационализация и юридизация, применение к ней логических и правовых отношений. Принцип конечности в религиозной жизни наиболее противоположен духу пророчества. Но нужно отличать бесконечность духовную от бесконечности космической, в которой проваливается и исчезает личность. Духовную бесконечность нужно отличать также от абстрактной бесконечности, подчиненной математическому числу. Это есть бесконечность конкретная, и только чистая, освобожденная от природных и социальных ограничений духовность раскрывает перед человеком эту конкретную бесконечность, этот творческий полет. В мире же духовном раскрывается бесконечная свобода. Именно перспектива конкретной духовной бесконечности требует конца этого мира, в котором существует лишь дурная бесконечность. Духовность, обращенная к концу этого мира, есть духовность пророческая. Но ложно понимание ее как пассивности человека, как пассивного ожидания. Наоборот, это-то и будет самая активная духовность, духовность в подлинном смысле революционная. Новая духовность обращена не только к прошлому, к Христу, Распятому злом мира, но и к будущему, к Христу, Грядущему во славе, к Царству Божьему. Но явление Христа Грядущего, но Царство Божье подготавливается и человеческой активностью, человеческим творчеством. От человека зависит конец мира, а не только от Бога. И Христос, Христос Распятый, был не только Богом, но и человеком, в нем действовала и человеческая активность. Необходимо освободить человеческий образ Христа от условной иконописности. Да и Бог действует в мире через человека, через человеческий дух, через человека-Иисуса был слышен голос Божий и голос богочеловеческий.

Опыт пророческой духовности, всегда активной и творческой, есть пламенный призыв к служению миру и человечеству, но при свободе от мира, при свободе от велений общества. Это есть духовность, вырвавшаяся из тисков природной и социальной ограниченности. Все религии верили, что в человеке есть божественный элемент, хотя и несовершенно это выражали. В это верили и философы, возвышавшиеся до познания духа. В это, в сущности, верил и атеист Фейербах. Этот божественный элемент в человеке есть дух, есть духовное начало в человеке. Новая жизнь, которой жаждет человек, есть жизнь в духе, она имеет своим принципом пневму и без нее невозможна. Всякая высота в человеке есть дух. Новую жизнь нельзя мыслить лишь натуралистически или социально, ее нужно мыслить духовно. Но дух принимает внутрь себя и природную и социальную жизнь, сообщая ей смысл, целостность, свободу, вечность, побеждая смерть и тление, на которые обречено все не пронизанное духовностью. Вера в бессмертие есть лишь непосредственное сознание нашей духовности. И самое тело человека, принадлежащее его личности, пронизывается духовностью и завоевывается для вечности. На большей, на последней глубине открывается, что происходящее со мной происходит в глубине самой божественной жизни. Но тут наступает царство молчания, неприменим никакой человеческий язык, никакое человеческое понятие. Это сфера апофатики, охраняемая непримиримыми противоречиями, на которые наталкивается человеческая мысль. Это последний предел освобожденной и очищенной духовности, и он совершенно невыразим ни в какой монистической системе. По эту сторону остается дуализм, трагизм, борьба, диалог человека с Богом, остается множественность, поставленная лицом к лицу с Единым. Достижение абсолютно божественного единства происходит не через снятие принципа личности, а через погружение в духовную глубину личности, которая антиномически сопрягается с единством. Очищенная, освобожденная духовность

означает отрешенность не от личного, связанного с множественностью бытия, а от природных и социальных ограничений, связанных с объективацией. Чистая, освобожденная духовность есть субъективация, т. е. переход в сферу чистого существования. Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека, но потому только, что в этом творческом усилии будет действовать и Бог. Это прежде всего предполагает изменение сознания, ибо ложная направленность сознания создала мир прозрачный. Но это не будет идеализмом, который не чувствует сопротивления массивной реальности, т. е. массы числа, не только массы человеческой, но и массы мировой материи с ее инерцией, это будет духовный реализм, не только восходящий, но и нисходящий, дух активный, а не пассивный.

Библиография

Указываю здесь книги, посвященные выяснению того, что такое дух, истории самого термина «дух» и типам духовности и мистики. Все эти книги мной использованы и с пользой могут быть прочитаны теми, кто специально интересуется темой моей книги. Но библиография эта менее всего претендует на полноту, она могла бы быть увеличена во много раз. Отмечаю лишь то, на что было обращено мое внимание в работе над книгой.

Прежде всего нужно отметить классические источники по мистике и духовной жизни:

Plotin. Enneades; Die Nachsokratiker. Deutsch in Auswahl. Verlag Diederichs; Добротолюбие 5 т.; Подражание Христу; Bhagavad-Gita; Творения Псевдо-Дионисия Ареопагита, св. Исаака Сирианина, св. Иоанна Лествичника, св. Симеона Нов. Богослова (главным образом «Гимны»); св. Иоанна Креста (St. Jean de la Croix), св. Игнатия Лойолы; Николая Кузанского (Nicolaus von Cusa, wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung); Jakob Böhme. Sämtliche werke. 6 Bände; Экхарта; Таулера; Ангелуса Силезиуса; Seb. Franck. Paradoxa; Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Ver. Diederichs; еп. Феофан Затворник. Путь Спасения.

Книги по истории, психологии и философии духа (пневма и нус):

Bachofen. Das Mutterrecht; G. Bardy. La vie spirituelle d'après les pères de trois premiers siècles. Bloud & Gay; Henri Bremond. Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Blond & Gay; William Blake. Livres prophétique; Karl Barth und Heinrich Barth. Zur Lehre vom heiligen Geist; прот. С. Булгаков. Утешитель. YMCA-Press; Joseph Bernhart. Die philosophische Mystik des Mittelalters; А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены; Marcel de Garte. Aristote et Plotin. Desclée de Brouwer; Alois Dempf. Meister Eckhart. Verlag Jacob Hegner; Hans Dreyer. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. 1907; С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник. 1915; R. Eucken. Geschichte der Philosophischen Terminologie; Ernst Fuchs. Christus und der Geist bei Paulus. 1932; R. Fülöp-Müller. Macht und Geheimnis der Jesuiten. Grethlein & Co; Garrigou-Lagrange O. P. Perfection chrétienne et contemplation. Deux Volumes; Gentile. L'esprit, acte pur; Goerres. Mystik. 5 Bd.; Maurice Goguel. La notion Iohannique de l'Esprit et ses antécédents historiques. 1902; E. Gilson. Le réalisme méthodique. Chez Pierre Pégui; R. Grousset. Les Philosophies indiennes. Deux Vol.; Nicolai Hartmann. Problem des Geistigen Seins. 1933; Hegel. Philosophie des Geistes в Encyclopädie и Hegel Religionsphilosophie. 1905; Fr. Heiler. Des Gebet. 1921; Ernst Hoffmann. Platonismus und Mystik im Altertum. 1935; Rufus M. Jones. Geistige Reformatoren des sechzehnten und sibzehnten Jahrhunderts. 1925; Quäkerverlag. Berlin; Auguste Jundt. Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et au sixième siècle; Thomas Carlyle. Sartor Resartus; Graf Keyserling. Méditations sudaméricaines и Das Buch vom persönlichem Leben; Soeren Kierkegard. Le concept d'angoisse, Traité du désespoir, Crainte et tremblement; монах Василий Кривошеин. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы (Seminarium Kondakovianum, VIII); R. Kroner. Die Selbstverwirklichung des Geistes. 1928.; Hans Leisegang. Der heilige Geist. 1919; ego же Die Gnosis. 1924; M. Lot-Borodine. La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle (Revue de l'histoire des religions. 1932-1933); Werner Mahrholz. Deutsche Selbstbekenntnisse – Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus. 1919; Malebranche. Méditations chrétiennes; П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики. 1916; Fr. Nietzsche. Also sprach

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
Zarathustra; Oldenberg. Bouddha; R. Otto. West-Oestliche Mystik. 1926;
Joseph Pascher. Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon
von Alexandria. 1931; П. Пономарев. Догматические основы христианского
аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. 1899; проф. И.
В. Попов. Идея обожения в древневосточной церкви. 1909; R. P. Aug. Poulain.
Des Grâces d'Oraison – Traité de théologie mystique; P. Pourrat. La
spiritualité chrétienne. Четыре тома. Erwin Rohde. Psyche – Seelenkult und
Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1921; R. Reitzenstein. Die
Hellenistischen Mysterienreligionen; L. Ragaz. Von Christus zu Marx – von
Marx zu Christus; Franz Rüsche. Das Seelenpneuma – Seine Entwicklung von
der Hauchseele zur Geistseele. 1933; Auguste Sabatier. Les religions
d'autorité de la religion de l'Esprit; A. Sandreau. L'état mystique. 1903;
Schelling. Sämtliche Werke. 1856-58 & Philosophie der Mythologie и
Philosophie der Offenbarung; E. Seillière. Madame Guyon et Fénelon. 1918;
Fr. Seifert. Psychologie. Metaphysik der Seele. Mensch und Charakter. 1931;
R. Steiner. Christentum als mystische Tatsache. 1931. Вл. Соловьев.
Духовные основы жизни; O. Strauss. Indische Philosophie; P. Tillich.
Religiöse Verwirklichung; Л. Толстой. О жизни; кн. С. Трубецкой. Учение о
Логосе.

Примечания

1

«я есть борющееся и борьба» (нем.).

2

Сокровенность (нем.).

3

Смысл слов «объект» и «субъект», «объективное» и «субъективное» очень
менялся в истории философии. В схоластической философии смысл этих терминов
был иной, чем в новой философии.

4

Объективация и превращение в объект (объектность) (нем.).

5

Страстное домогательство (похоть) (лат.).

6

любовь к року (лат.).

7

«Но если бы не было меня, то не было бы и Бога» (нем.).

8

«Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни мгновения. Если я превращусь
в ничто, он вынужден будет испустить дух» (нем.).

9

Божество и Бог (нем.).

10

Основа (основание, «дно») души (нем.).

11

«Бог есть дух и душа, а потому ей свойственно вечно нисходить к основанию своего источника и вечно созерцать его. И вследствие этого тождества в духовности дух опять же нисходит и склоняется к источнику, к человеку» (нем.).

12

«Человек в своей несотворенности вечно пребывал в Боге. И в то время как он пребывал в Нем, был человек тогда Богом в Боге» (нем.).

13

«Ведь Бог... рассматривается или как существующий сам по себе, абсолютный, без всякого творения, каким он пребывает в своем сокровенном Единстве, или как творящий, каким он предстает и обнаруживается в Откровении перед своим творением. Абсолютный, существующий лишь сам по себе, без всякого творения, Бог является и остается безличным, вне времени и места, бездействующим, безвольным, бесчувственным, и, следовательно, он ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой, он сама вечность без времени, он парит и живет в самом себе в каждом месте, он ничего не делает, а также ничего не хочет и ничего не жаждет. Но в отношении к творению, т. е. в нем, с ним и через него, он становится личностным, действующим, волящим, он наделен аффектами... Тогда он становится Отцом и становится Сыном и есть сам Сын, он становится Духом Святым и есть сам Дух Святой, он хочет, действует и создает все вещи» (нем.).

14

«Я должен еще поверх Бога отправиться в пустыню». «Я столь же велик, как и Бог, он столь же мал, как и я». «Если я вместе с Богом претворен в Бога». «Я сам должен стать солнцем, я должен окрасить своими лучами бесцветное море всего Божества». «Самое большое чудо – это все же лишь человек: он может, применив усилия, стать Богом или дьяволом». «Кто стремится к Богу, должен стать Богом» (нем.).

15

«А основа той самой тинктуры есть божественная премудрость, а основа премудрости есть троичная безосновность Божества, а основа этой троичности есть некая неисследимая воля, а основа воли есть ничто». «Бездна есть вечное ничто, но она делается вечным началом в качестве жажды; ведь ничто есть жажда нечего» (нем.).

16

Созерцание (греч.).

17

«Не люби ни одно творение. Бог создал твое сердце лишь для себя» (нем.).

18

Слушатель (нем.).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы,
Страница 72

Бердяев Н.А. Дух и реальность filosoff.org
недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://retimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!