

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

С. Л. Франк

Свет во тьме.

Предисловие. Предлагаемое размышление было задумано еще до начала войны и первоначально написано в первый год войны, когда еще нельзя было предвидеть весь размер и все значение разнузданных ею демонических сил. Позднейшие события ни в чем не изменили моих мыслей, а скорее только укрепили и углубили их. Но после всего пережитого за эти страшные годы надо было выразить их в совсем других словах; и рукопись была поэтому довольно радикально переработана после конца войны.

По своему внешнему облику мое размышление носит характер богословского трактата. Я хотел бы предупредить читателя, что – худо ли это или хорошо – этот внешний облик не вполне соответствует внутреннему существу моей мысли. Правда, всем моим умственным и духовным развитием я был приведен не только к высокой оценке традиционной христианской мысли, но и к признанию абсолютной истинности Христова откровения; и я пришел к убеждению, что все бедствия человечества имеют своим последним источником уже давно происшедший и все углубляющийся отрыв его от христианской традиции и что, напротив, все лучшие и высшие упования человечества, разумно осмысленные, суть лишь выражения исконных требований христианской совести с другой стороны, однако, я боюсь и не хочу быть богословом – не только потому, что по своему образованию и духовному складу я не богослов, а свободный философ, но и потому, что не могу преодолеть ощущения, что всякому отвлеченному догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия. По глубокому, истинно религиозному замечанию Гёте, «о Боге можно, собственно, говорить только с Богом». Реальность Бога и Божьей правды открывается нам только в духовном опыте молитвенной обращенности к Богу; и когда сам Бог говорит нам через глубины нашего духа, можно только либо смолкнуть в трепете покаяния, либо пророчествовать, но нельзя рассуждать. И хотя по свойству нашего ума мы вынуждены логически осмысливать этот опыт, но всякой такой попытке выразить его в системе отвлеченных понятий грозит опасность оторвать содержание религиозной истины от его живого опытного корня, заменить подлинную веру чисто умственным построением. К тому же религиозный опыт неотделим от жизненного опыта, от судьбы – от личной судьбы каждого из нас в отдельности и от судьбы поколения или эпохи – во всем ее трагизме и несовершенстве, во всей ее фрагментарности и смутности. Бог узнается только в трагическом борении и в муках человеческого существования; это хорошо выразили такие одинокие мыслители нового времени, как Паскаль и Кьеркегор. Этому резко противоречит претензия на законченность, так сказать, самоуверенность всякой объективной богословской системы. И хотя мы понимаем, что опыт всего человечества – а для христианина это значит: опыт христианской церкви – богаче и глубже нашего личного опыта и что мы можем и должны учиться из него, но и истины, отсюда извлекаемые, становятся существенными для нас, лишь сопоставленные с нашим опытом и на нем проверенные; ни на мгновение мы не должны отрываться от внимания к тому, что Бог говорит непосредственно нам и теперь. Иначе наша вера легко вырождается в то, что можно назвать богословской псевдоверой, – в чисто умственное или даже словесное утверждение того, во что мы, собственно, не верим, а только хотим верить. При всем необходимом уважении к религиозной мудрости прошлого, к «вере отцов», мы должны остерегаться, как бы оно не увлекло нас на почитание Бога устами, а не сердцем, на подмену Божьей правды «учениями, заповедями человеческими».

Во все времена вера боролась в сердцах людей с неверием – с неверием открытым и с еще худшим, фарисейским неверием, скрытым под официальным, традиционным богословием. Но никогда доселе опасность обоих этих родов неверия и необходимость отстаивать против них подлинную веру – преданность правде Божьей – не была так велика, как для современного человека, воспитанного уже в многовековой безрелигиозной культуре. «Верую, Господи, помоги моему неверию», – это вечное восклицание человеческой души звучит сейчас гораздо более трагически напряженно, чем в прежние века. Почти непроходимая бездна отделяет в наше время живые борения человеческого духа, искание выхода из бедствий и спасения от опасностей, жажду религиозного понимания жизни среди обездушенного мира современной науки и оправданного современной моралью человеческого своеволия – от прочного, замкнутого в себе мира понятий традиционного богословия. Богословские учения витают обычно вне жизни, а жизнь идет мимо них, презрительно их игнорируя; живые

встречи между ними суть лишь редкое исключение. Дело здесь по существу совсем не в ложности или устарелости самого содержания этих учений; и менее всего наше время нуждается в «реформации», в исправлении догматов и канонов церкви. Дело скорее в том, что современная мысль разучилась понимать, для чего вообще нужно и как может ему помочь общее умонастроение, общий духовный стиль этих учений, и перед лицом наших реальных страданий и мучительных исканий ощущает какой-то их анахронизм. Можно восхищаться грандиозностью и стройностью богословско-философской системы Фомы Аквинского, этим высшим выражением средневековой христианской мудрости; но – хотя отдельные ее мысли остаются и верными, и нужными для нас – использовать ее как целое для нашей жизни так же невозможно, как заменить готическим собором наши нынешние жилые дома и фабрики. А где и когда найдется новый Фома Аквинский? Кажется, время для него еще не пришло.

В нашей нынешней религиозной нищете нам не остается иного пути к спасительной истине христианской веры, как заново учиться ей не из старых книг, а из уроков нашей несчастной жизни. Нам нужны теперь, в первую очередь, только такие верования, которые помогли бы нам спастись, вывели нас на верный путь жизни; как голодному хлеб, как утопающему твердая почва под ногами, так нам нужны только религиозно актуальные «догматы», как бы элементарны они ни были, которые дали бы нам прочную нравственную опору в жизни; все остальное, вся роскошь былых догматических учений и споров остается доступной в ее подлинно религиозном значении разве только отдельным утонченным умам, а для большинства, перед лицом нашей общей духовной нужды, есть лишь умственная забава.

Предлагаемое размышление хочет поэтому быть не отвлеченным богословским трактатом, а скромной попыткой религиозного осмысления идейно-жизненного опыта автора. Этот опыт есть, прежде всего, опыт общественно-исторический. Вместе с большинством русских мыслящих людей моего поколения я исходил в юности из социалистической веры в спасение человечества через радикальный общественный переворот. Но уже давно, в самом начале столетия, группа русских мыслящих людей, к которой я принадлежал, начала все яснее сознавать неудовлетворительность и гибельность господствующего умонастроения безверия, которым обосновывалась эта мечта о светлом будущем. В пренебрежении к абсолютным ценностям, в отвержении духовных основ бытия мы уже тогда стали прозревать опасность, что этот нигилизм должен привести к удушающему и калечащему личностно деспотизму. Этим сознанием был определен наш переход от «марксизма» сначала к несколько туманному «идеализму», а потом к положительной христианской вере. Все, что произошло за последние сорок лет сначала в России, а потом в Европе, к несчастью, подтвердило эти опасения в объеме, которого никто не мог тогда предвидеть. Большевицкая революция и утвержденный ею порядок были грандиозным экспериментом *in corpore vili*, далеко превзошедшим худшие опасения. И вслед за этим мы были свидетелями бессилия и слепоты безрелигиозного гуманизма западных демократий, а затем нарастания в Европе новой формы безбожия в лице титанизма, уже открыто проповедовавшего демонический культ насилия и хищнического властолюбия, принципиальное отрицание всех нравственных начал жизни. Кто понял духовное существо русского большевизма, не может не видеть в национал-социализме и фашизме его родного по духу брата – лишь новый вариант безбожного демонизма. Теперь, когда этот демонизм потопил мир в море крови, уже весь мир понял его смертельную опасность. Однако, подлинный смысл пережитого остался еще для многих непонятным, благодаря тому – с точки зрения принципиально-идеологической случайному – обстоятельству, что два родных по духу титанизма столкнулись между собой и советское безбожие оказалось временным союзником западной демократии, основанной, несмотря на ее обмирщение, на христианских нравственных началах. Теперь, едва кончилась война, это недоразумение уже в значительной мере рассеялось.

Исторические события можно толковать по-разному, смотря по тому, на какой из многих общих и частных их причин сосредоточивается внимание. Но, кажется, многие теперь начинают сознавать, что первопричина исторического движения лежит в изменении строя духовной жизни и руководящих ею идей. Если это так, то никакие, даже самые успешные, военные и политические действия не могут сами по себе спасти человечество, ибо борьба здесь идет, по слову апостола, «не против крови и злобы поднебесных». Путь к спасению лишь в пересмотре господствующих идей.

Этому пересмотру хочет служить предлагаемое религиозное размышление. Осмысление, в духе христианской веры, жизненно-исторического опыта связано в нем с моей общей философской интуицией метафизического реализма – в противоположность не только материализму и позитивизму, но и всякому отвлеченному идеализму – и с религиозным пантеизмом, для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем как Его вечная основа и животворящее начало. Отсюда

вытекают основные положения моей книги. Утверждение практически давно забытой и отвергаемой истины о таинственной силе греха в мире сочетается с верой в положительную ценность мира как творения Божия и выражения, в его первозданной основе, самого священного существа Бога. Это сочетание ведет, с одной стороны, к ясному различению между абсолютной Христовой правдой, превосходящей всякое земное устройство и доступной только сверхмирным глубинам человеческого духа, и ее всегда несовершенным земным воплощением – иначе говоря, между сущностным спасением мира и его ограждением от зла; и, с другой стороны, к усмотрению природы нравственного творчества как драматического богочеловеческого процесса оздоровления мира через внедрение в него его божественной первоосновы и борьбу с темным человеческим своеволием. В ясном, одновременно смиренном и ответственном осознании этих истин я вижу единственный исход от бедствий, от которых страдает современное человечество.

Пусть все, что есть одностороннего, субъективного и ложного в моем размышлении, развеется, как дым, никого не соблазнив. Но пусть то, что в нем есть от подлинной, т. е. Божьей правды, поможет другим так, как помогло мне.

С. Франк

Лондон, ноябрь 1945 г.

ВСТУПЛЕНИЕ

«СВЕТ ВО ТЬМЕ»

В таинственном прологе Евангелия от Иоанна есть один стих, в котором к общей трудности понимания присоединяется еще неясность буквального смысла, и объяснение которого издавна и доселе затрудняет комментаторов. И притом это место имеет существенное значение, так как входит в состав символического описания метафизического смысла христианского откровения: оно говорит об отношении между светом божественного Логоса и миром. Это есть Ев. Иоан. 1, 5. По-гречески оно гласит: «??? ?? ??? ?? ?? ?????? ??????, ??? ? ?????? ??? ? ? ??????????».

Ближайшим образом загадочность этого места определяется двусмыслием слова «?????????». Глагол ?????????? обычно по-гречески означает «воспринимать», «улавливать», «усваивать» (в физическом или духовном смысле), но он может означать также – «охватывать», «захватывать», «настигать» (при погоне), в конечном смысле – «овладевать», «побеждать». Что хотел сказать евангелист после слов «И свет во тьме светит»? Согласно одному толкованию, идущему от Оригена, он повествует здесь о непобедимости света в его борьбе с тьмой: свет, раз воссияв в мире, неодолим для тьмы – тьма не «объяла его»; духовное солнце, светящее миру, не может погаснуть и не знает затмения: оно вечно сияет, оставаясь недоступным для власти тьмы.

Но этот стих допускает и иное, в известном смысле противоположное толкование, именно если соответствующий греческий глагол мы будем понимать (по примеру «Вульгаты» – древнейшего латинского перевода Библии) в смысле «воспринимать», «улавливать», «усваивать». Тогда стих этот выражает не радостное сознание неодолимости света для тьмы, а, напротив, трагическое, горькое сознание упорства тьмы, неодолимости ее для света. Хотя свет воссиял и светит, но – в противоположность тому, что имеет место в физическом мире и что естественно было бы ожидать – он не разгоняет, не рассеивает тьмы; евангелист констатирует, напротив, жуткое, непонятное, как бы противоестественное явление. Свет светит, и все же остается окруженным непроницаемой толщей тьмы, которая не улавливает, не воспринимает его, а потому и не рассеивается перед ним. И мир остается царством тьмы, хотя в его глубине светит Вечный, Немеркнущий Свет.

Уже из того факта, что разногласие между двумя этими противоположными пониманиями длится от первых древнейших истолкователей Евангелия до наших дней, следует, что ни одно из них не имеет безусловно бесспорных, решающих объективных доказательств своей истинности и, тем самым, ложности противоположного понимания [1]. Мы не считаем себя компетентными найти новые соображения, способные внести полную ясность в решение этого почти двухтысячелетнего спорного вопроса. Для нас существенно здесь отметить другое. Что бы ни имел фактически в виду евангелист в данном месте, что бы он сам ни разумел при употреблении этого двусмысленного слова «?????????» – каждое из приведенных возможных двух пониманий этого слова содержит мысль, вполне согласную с общим религиозным учением Евангелия Иоанна и выдержанную в его духе. Более того, что бы в данном месте ни разумел фактически евангелист, мы должны сказать о его религиозном учении в целом, что оно определяется именно сочетанием, совместным утверждением обеих мыслей, получающихся от этих двух разных толкований. Несомненно, что в состав религиозного учения, выраженного в Евангелии Иоанна, входит и вера в непобедимость, неугасимость божественного, сверхмирного света, светящего

миру, и горькое обличительное утверждение противоестественного упорства тьмы, не рассеивающейся перед лучами света, а окружающей его некой непроницаемой стеной. В том или ином отдельном месте Евангелия ударение может быть на одной из этих двух мыслей; важно, однако, помнить, что только их сочетание, их совместное утверждение выражает с адекватной полнотой религиозное воззрение евангелиста.

Но это предполагает, что эти две мысли – и соответствующие два различных понимания смысла рассматриваемого стиха – во всяком случае не противоречат друг другу. В этой связи мы должны отметить одно существенное обстоятельство, касающееся двух возможных смыслов этого места – обстоятельство уже совершенно бесспорное, но обычно странным образом упускаемое из виду. Дело в том, что различие между двумя возможными здесь смыслами во всяком случае так велико, как это кажется на первый взгляд и как это часто утверждается.

При невнимательном отношении к тексту может показаться, что речь здесь идет о радикальном различии между радостным утверждением торжества света над тьмой и прямо противоположным ему скорбным сознанием бессилия света перед упорством тьмы, – как бы о противоположности между безусловно «оптимистическим» и безусловно «пессимистическим» воззрением. Однако, уже отмеченная нами только что согласимость обоих воззрений свидетельствует, что это не так и что дело обстоит здесь не так просто. Если мы условимся обозначать – по существу весьма неточно – указанные два понимания как «оптимистическое» и «пессимистическое», то существенно осознать, что и при «оптимистическом» толковании рассматриваемые слова совсем не содержат утверждения безусловной и явной победоносности света, его наглядно очевидного всемогущества и окончательного торжества над тьмой (в плане бытия мира); они говорят только о непобедимости, неодолимости света для тьмы, которая пытается его потушить, – что есть, конечно, нечто совсем иное. Если, вообще говоря, евангелист несомненно по существу верует во всемогущество божественного света в ином, надмирном плане бытия (о чем нам еще придется говорить), то в плане земного бытия возвещаемый им здесь (согласно этому пониманию) радостный, утешительный факт состоит лишь в том, что свет успешно обороняется от натиска тьмы, что ему обеспечена его неодолимость для враждебных сил тьмы. Следовательно, как раз при этом «оптимистическом» толковании «свет» мыслится как начало, в плане мирового бытия осаждаемая тьмой, которой, таким образом, здесь как бы приписывается инициатива нападения; и высказывается лишь уверенность, что осаждаемая крепость (очевидно, ввиду сверхмирного, благодатного, божественного источника ее силы) никогда не сдастся, не будет покорена врагом. Само это утешение предполагает, таким образом, что судьба «света» в мире – судьба трагическая, полная опасности; именно поэтому это «оптимистическое» толкование, как указано, совсем не противоречит другому, «пессимистическому», а, напротив, легко и естественно с ним согласимо, – более того, только в согласии с ним адекватно общей религиозной идее Евангелия Иоанна. Поэтому если мы попытаемся понять рассматриваемое место в духе этой общей религиозной идеи, то – оставляя в стороне вопрос, что хотел фактически именно в этом месте сказать евангелист – мы вправе, оставаясь верными общей мысли евангелиста, сочетать оба толкования и формулировать общее воззрение евангелиста в положении «свет во тьме светит, и тьма противостоит свету, не будучи в силах поглотить его, но и не рассеиваясь перед ним».

Хотел ли фактически евангелист в данном месте подчеркнуть, что тьма бессильна потушить раз воссиявший свет, или, напротив, он с горечью обличал упорство тьмы, не воспринимающей свет, и потому не рассеивающейся перед ним, – в обоих случаях он исходит из некоего общего, дуалистического – и потому трагического – представления о противоборстве между силами света и тьмы как основоположном факте мирового бытия. Это неодолимое противоборство может обнаруживаться одинаково и в неодолимости света перед натиском тьмы и в противоестественном упорстве тьмы, перед светом, долженствующим озарить и рассеять ее [2].

Я думаю, что такое синтетическое понимание оправдано уже первой половиной стиха «и свет во тьме светит».

Мы так привыкли небрежно читать Евангелие, не вдумываясь в реальный смысл его слов, а принимая его текст без размышления, как некую привычную словесную формулу, что мало кто задумывается над подлинным смыслом этих слов. Большинство склонно, по-видимому, видеть в этом сочетании слов не более как некий риторический оборот нечто подобное, например, поэтической фразе «соловей поет в тиши». Вряд ли, однако, можно удовлетвориться таким простым и поверхностным пониманием; этому противоречит уже то, что стих имеет рассмотренное выше окончание. Каков бы ни был подлинный смысл последнего, ясно, во всяком случае, что упоминание о тьме не случайно, ибо

тьма противопоставляется свету как некая враждебная ему реальная сила. Но, в таком случае, что это собственно значит: «свет светит во тьме»?

Если бы было сказано в прошедшем времени: «свет воссиял во тьме», то все было бы просто и понятно: среди тьмы зажегся источник света – где была раньше тьма, там теперь сияет свет. Так, другой евангелист, сообщая о пребывании и проповеди Иисуса в «Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Невфалимовых», вспоминает при этом «реченное через пророка Исаию»:

«Народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в страхе и тени смертной воссиял свет» (Исаия 9, 1–2. Ев. Матв. 4, 13, 16 [3]). Но евангелист Иоанн хочет сказать другое: он говорит не об однажды совершившемся во времени событии, что среди глубокой тьмы воссиял свет. Он говорит о некоем вечном – или, скажем скромнее, длительном – метафизическом состоянии или отношении между светом и тьмой, которое он выражает в словах «свет во тьме светит». Но как это может быть? Поскольку мы руководимся аналогией с физическим светом, мы должны сказать: где есть свет, там нет тьмы, и где есть тьма, там нет света. Одно состояние исключает другое. Естественно представлять себе, что свет, раз воссияв, изгоняет тьму, озаряет ее, т. е. заменяя ее собою, светом. С другой стороны, можно себе представить в каком-то фигуральном смысле, что свет, зажженный среди тьмы, например, свеча в темную и бурную осеннюю ночь, может потухнуть, как бы уступив превосходящему его напору тьмы.

Впрочем, остается возможность – кажется, единственная здесь возможность, – все же рационально и наглядно представить себе состояние, которое можно было бы обозначить как «свет во тьме». Так в темную, безлунную, но звездную ночь звезды, как точки света, сияют «во тьме». Такими же точками света среди тьмы представляются нам, если глядеть издали, фонари, зажженные в темную ночь. И даже вблизи свет слабый, еле мерцающий, например свет маленького фонаря, мог бы светить, не озаряя ничего, кроме ничтожного по размерам ближайшего к нему пространства, и оставаясь, следовательно, окруженным густой тьмой, рассеять которую он не в силах.

Но евангелист, говоря о свете, светящем во тьме, и тем самым исключая два первых состояния – свет, озаряющий и рассеивающий тьму, и тьму, тушащую свет, – имеет вместе с тем в виду нечто совсем иное, чем упомянутую третью возможность. Вспомним, что свет, о котором он повествует, есть «свет истинный» (???????????? – «подлинный» свет), свет, исходящий от Бога, – тот свет божественного Логоса, через который сам мир «начал быть». Поэтому не может быть и речи о том, чтобы этот свет лишь слабо мерцал и именно по своей собственной, внутренней слабости был не в состоянии разогнать тьму и озарить мир. И все же этот не только неугасимый, но по своему имманентному метафизическому существу безмерно могущественный, т. е. всемогущий – ибо божественный – свет осужден в мире светить во тьме.

Прежде чем уяснить сполна это соотношение во всей его парадоксальности, определяемой противоположностью между относительной эмпирической «слабостью» света и его метафизическим всемогуществом, мы должны предварительно осознать живой смысл тех представлений, которыми пользуется евангелист. А именно, если бы мы стали исходить из представления современной физики, по которому тьма есть не что иное, как отсутствие света, то слова евангелиста, указывающие на противоборство света и тьмы, показались бы нам просто бессмысленными. Но мы не должны забывать, что имеем здесь дело не с физикой, а с таинственной метафизикой, лишь символизированной в понятиях «света» и «тьмы». Точнее говоря, мы имеем дело не с понятиями, а с образами «света» и «тьмы», дающими некий наглядный намек на отвлеченно непостижимую тайну бытия. Образ же света и тьмы непосредственно дан нам – и изначала был дан человеческому духу – в лицедняночи. «День» – время, когда солнце взошло и сияет, – конечно, побеждает тьму ночи, но ночь в свое время возвращается и сменяет день. Когда Бог впервые сотворил «свет» – по книге Бытия, то был первый творческий акт Бога после общего сотворения «неба и земли», первый актуальный мироздания бытия, – тогда вместо «пустынной и безводной земли», в которой была «тьма над бездной», явилась, в качестве первой формы бытия, двойственность между светом и тьмой. «Яотделил Бог свет от тьмы, и назвал свет – днем, а тьму – ночью» (Кн. Бытия, 1, 4–5). И с этого начался первый день творения, и это соотношение длится и поныне, и будет длиться до конца мира.

В этой перспективе, следовательно, т. е. в составе мирового бытия, «свет» и «тьма», подобно «дню» и «ночи», суть два противоположных и противоборствующих начала. Парадоксальность же этого положения состоит в том, что одновременно «свет» по своему внутреннему, метафизическому существу есть, как мы видели, свет божественный, свет самого Бога, – и потому начало верховное и всемогущее. Тот же евангелист Иоанн в своем

послании возвещает нам «благовестие», «чтобы радость наша была совершенной»: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (I Посл. Иоан. 1, 5). Это новое благовестие примыкает к ряду свидетельств, которые мы находим уже в Ветхом Завете и которые, утверждая тождество между Богом и светом, тем самым внушают нам уверенность в торжестве света и в бессилии тьмы. О Боге как совершенном и всемогущем свете говорит и псалмопевец, и праведный Иов, и пророк Исаия. «В тебе источник жизни, и в свете твоём мы узрим свет» (Пс. 36, 10). И Бог, как свет, столь всемогущ, что у него «и тьма не темна, и ночь светит как день, и тьма – как свет» (Пс. 139, 12). Бог «отверзает темные бездны и выводит тьму к свету» (Иов. 1, 22). И пророк Исаия поучает человека, что если он будет творить правду, заповеданную Богом, то «сама тьма твоя будет, как свет в полдень» (Ис. 58, 10). Таким образом, уже в этих прозрениях Ветхого Завета, а тем более в благовестии Нового Завета, «свет», совпадая как бы с природой самого Бога, есть высшее, всемогущее, всепобеждающее и спасающее начало. И эта мысль содержит, конечно, нечто неизмеримо большее, чем упомянутое нами выше представление современной физики, по которому свет «побеждает» или «рассеивает» «тьму» как бы автоматически – просто потому, что не существует особого начала тьмы, а тьма есть просто отсутствие света. Нет, здесь дело идет о том, что тьма как реальная сила, противоположная и враждебная свету, подлинно одолевается, побеждается всемогуществом божественного света.

Только теперь мы можем понять во всей их парадоксальности слова евангелиста «свет во тьме светит». В них описывается ненормальное, противоестественное состояние мирового бытия. Метафизически всемогущий и победоносный по своему существу свет – совершенный свет, который есть обнаружение самого Бога и поэтому «просвещает» всякого человека, – эмпирически оказывается в мире в состоянии безысходного противоборства с тьмой: если тьма – вполне естественно – не в состоянии одолеть этот надмирный, божественный свет, то, с другой стороны, и он сам – противоестественно – не в силах рассеять тьму; тьма его не воспринимает, а как бы отвергает, упорствуя перед его лицом. Это есть величайший парадокс, нечто, что в сущности нельзя понять и «объяснить», но что необходимо констатировать именно в этой его непонятности и противоестественности. «Свет истинный», совершенный, – свет, настолько всемогущий, что сам «мир произошел через Него», – этот свет «был в мире», «и мир не познал Его» (Ев. Иоан. 1. 11).

Мы не должны, в поисках «понятности» для нашего разума, в стремлении к рациональному объяснению, пытаться колебать или ослаблять всю парадоксальность этого положения. Каким образом начало всемогущее, божественное, может оказаться в мире в положении начала непризнанного, гонимого, внешне бессильного, не теряя от этого своего достоинства и своей силы божественного начала? Каким образом свет самого Бога, перед которым (в его метафизической природе) «и ночь светит, как день, и тьма – как свет», может быть эмпирически, в составе мирового бытия, быть светом, светящим «во тьме»? Каким образом наша «совершенная радость» о том, что «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы», т. е. совершенная радость от сознания божественного, творческого всемогущества света, может, не умаляясь и не колеблясь, сочетаться со скорбью сознания, что мир не принимает света, что тьма не рассеивается перед ним?

Если мы захотим «философствовать» над этим строением бытия в порядке его «объяснения» в отвлеченных понятиях, мы только запутаемся и зайдем в безысходный тупик. Кто не имеет хотя бы смутного ощущения исконной тайны бытия, превосходящей основоположную структуру нашего «разума», тот пусть бросит размышления над такими вещами. Бытие в самой своей основе антинормально, содержит тайну совмещения и единства противоположного. Евангелист с первых слов своего благовестия открывает нам эту *coincidentia oppositorum* [4] как некое трагическое основоположное соотношение мирового бытия.

Логически объяснить тайну этого противоречивого соотношения – объяснить ее так, чтобы она перестала быть тайной, – невозможно уже потому, что найти разумные «причины» или «основания» этого факта противоестественного упорства тьмы и ее противоборства свету значило бы признать его «естественным» и «законным», т. е. оправдать само это упорство тьмы. Но именно это недопустимо. Всякая рациональная теодицея, всякая попытка логически непротиворечиво примирить факт мирового зла со всемогуществом и всеблагостью Бога не только логически невозможна и несостоятельна, но по существу и религиозно недопустима, ибо скрывает в себе какое-то оправдание зла. Здесь допустимо и возможно только такое «объяснение» этого противоестественного состояния, которое было бы не его оправданием, а, наоборот, его обличением. Другими словами: здесь возможно не логическое или – если угодно – космологическое объяснение упорства тьмы, а только духовное

проникновение в его религиозную тайну, именно обнаружение противобожеского, противозаконного его существа. Это обличающее раскрытие тайны упорства зла евангелист дает в словах: «В том состоит суд, что свет пришел в мир, но люди возлюбили тьму более, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ев. Иоан. 3, 18–19).

Не надо забывать, что образ «тьмы» символизирует одновременно и зло, и состояние «невидимости», «скрытости», «схороненности», тогда как образ «света» символизирует сразу и добро, и явную видимость, правдивое самообнаружение – «истину». Это дает евангелисту возможность «объяснить» (не отвлеченно-логически, а конкретно-символически) упорство тьмы, ее непроницаемость для света. Тьма, в качестве зла, боится света – того добра, которое вместе с тем есть обнаружение, делающее явным невидимое и скрытое. Но именно в этом упорстве тьмы, в этом ее скрывании себя от света заключается «суд» – обличение тьмы именно как тьмы, и притом ее имманентное самообличение. Если бы тьма не противоборствовала свету, а шла ему навстречу и давала себя осветить, то ее встреча со светом означала бы тем самым ее исчезновение, как тьмы, ее «просветление». Но существо тьмы противится этому, подобно преступнику, боящемуся обличения его злых дел; оно прячется от света, как бы облекая себя непроницаемым покровом. Но именно этим тьма, утверждая себя в своем бытии, скрытом от света, обнаруживает свое явное отличие от света, т. е. самообличает себя в качестве тьмы – творит «суд» над собой.

Мы оставляем без рассмотрения все, что остается непонятным и вызывает новые вопросы в содержании этого символического раскрытия тайны упорства тьмы. Для нас существенно только одно. Не «объясняя» логически того, что по самому своему существу необъяснимо, ибо противоразумно и «темно», евангелист дает нам все же как-то понять, каким образом внутренне бессильная перед светом тьма может продолжать упорствовать перед ним. «Тьма» существует в силу того, что злая воля прячется от света, избегая его. Всемогущий, божественный свет оказывается в эмпирическом бытии мира все же не всемогущим, поскольку ему противится злая человеческая воля. Метафизически невозможное – ограниченность силы в мире божественного начала света – оказывается эмпирически реальным.

В пятом стихе пролога Евангелия от Иоанна, состоящем всего из немногих слов, выразительно и глубокомысленно намечена великая тема – таинственная истина о том, что всемогущий в своей основе свет божественного разума, божественной благодати непостижимым образом обречен в мире терпеть противоборство тьмы, – хотя, в силу своего всемогущества, он и в мире остается неугасимым для тьмы. В этой истине как бы сконцентрировано все существо христианского откровения, христианской веры.

Глава первая

ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Какой практический, жизненный смысл имеет то, о чем мы выше говорили? Я далек от намерения заниматься самодовлеющим отвлеченным богословским умозрением. Богословская истина есть всегда истина, как путь и жизнь. Все остальное есть ненужная «литература».

Я думаю, что богословская, т. е. в своей основе чисто религиозная, проблема «света и тьмы», на которую дает какой-то глубокий и таинственный ответ рассмотренный нами стих 1, 5 Евангелия Иоанна, есть, быть может, самая мучительная, но и самая насущная проблема человеческой жизни. И, будучи таковой, она приобретает особую остроту именно в переживаемую нами эпоху. Можно сказать, что в проблеме «света и тьмы», в идее света, светящегося во тьме, – т. е. в сочетании двух основоположных мыслей – непонятного, противоестественного и все же фактически очевидного упорства тьмы перед лицом света и возможностей веры в свет, несмотря на это упорство тьмы, – сосредоточены и все мысли и сомнения, и все упования, к которым сознание европейского человека пришло в итоге опыта истекших десятилетий XX века и в особенности страшного опыта последней войны – все, в чем в результате этого опыта наша вера, наши убеждения принципиально отличаются от господствующих воззрений XVIII–XIX веков. Люди, первые нравственные убеждения которых сложились еще под влиянием идей XIX века, не могут не сознавать – поскольку они сохранили вообще способность учиться из опыта жизни, – что они получили и получают какой-то жизненный урок первостепенной важности, – урок, обличающий многие, и притом самые существенные их прежние убеждения как иллюзии и ставящий перед ними новые, мучительные проблемы. И политические тия XX века – то обстоятельство, что, начиная примерно с 1914 года, европейское человечество вступило в длительную эпоху разрушительных войн и огромных внутренних потрясений, кульминировавших в апокалиптических событиях дикого разгула зла последних лет, – и отчасти этим обусловленные, отчасти независимо от этого возникшие изменения в понятиях и убеждениях

европейского мира дают в общем итоге бесспорное впечатление, что в XX веке наступила какая-то совершенно новая историческая эпоха. Когда мы теперь оглядываемся назад и сравниваем нашу трагическую эпоху с сравнительно мирной и благополучной эпохой второй половины XIX века, разница в стиле жизни и мысли обеих эпох бросается в глаза. И если мы спросим себя, в чем состоит существо этого различия, то, я думаю, мы должны будем признать, что это различие в значительной степени определено новым опытом упорства и могущества зла в мире.

1. «Власть тьмы»

Когда первосвященники и старейшины еврейского народа с толпой служителей пришли в Гефсиманский сад, чтобы арестовать Иисуса, Он сказал им: «Теперь – ваше время и власть тьмы» (Лук. 22, 53). Я думаю, многие люди, если хотят подвести итог горькому жизненному опыту современности, не могут найти лучшего выражения, чем эти слова. Основное, решающее впечатление от всего, что пришлось пережить европейскому человечеству за это последнее время, есть впечатление власти тьмы в мире. Силы зла и разрушения торжествуют над силами добра, заблуждения по общему правилу оказываются могущественнее истины, слепая игра иррациональных сил – в личной жизни или в жизни исторической – полагает предел всем упованиям человеческого сердца. Таково доминирующее впечатление, которое мы имеем от жизни. Оно ведет к убеждению, что все доброе, разумное, прекрасное, благородное есть в мире и редкое исключение, и нечто чрезвычайно хрупкое и слабое, всегда подавляемое силами зла и тонущее среди них. Общий фон и как бы основную, господствующую сущность мирового бытия составляют силы противоположного порядка – слепые, стихийные страсти корысти, ненависти, властолюбия и даже бессмысленного, порочного садизма. То, что еще 40 лет тому назад – отчасти даже только 10 лет тому назад – казалось абсолютно невозможным в европейском человечестве, воспитанном на началах античной культуры, христианского сознания и великого гуманитарного движения новой истории, – рабство, по жестокости далеко превосходящее его формы в древности, массовое истребление целых народов, обращение с человеком, как со скотом, циничное презрение к самым элементарным началам права и правды – осуществилось с поразительной легкостью. Так называемый культурный человек внезапно оказался обманчивым призраком; реально он обнаружил себя неслыханно жестоким, морально слепым дикарем, культурность которого выразилась только в одном – в изысканности и усοвершенствовании средств истязания и убийства ближних. Сто лет тому назад проницательный русский мыслитель Александр Герцен предсказывал нашествие «Чингисхана с телеграфами». Это парадоксальное предсказание оправдалось в масштабе, которого не мог предвидеть Герцен. Новый Чингисхан, родившийся из недр самой Европы, обрушился на нее воздушными бомбардировками, разрушающими целые города, газовыми камерами для массового истребления людей и грозит теперь смести человечество с лица земли атомными бомбами.

Конечно, легко пытаться ослабить ужас и принципиальную значительность этого сознания ссылкой на то, что в этом повинны отдельные народы или отдельные овладевшие ими морально-политические доктрины. Это столь обычное для человека, особенно в моменты одержимости страстями вражды, фарисейское настроение не только морально ложно, но и чисто теоретически основано на жалком недомыслии. Конечно, нельзя отрицать, что нравственные и духовные начала оказались у одних европейских народов более прочными и устойчивыми, чем у других. Но это не отвечает на вопрос, почему в лоне европейского человечества, единого и по расе, и по исторической культуре, могло так легко зародиться и окрепнуть новое варварство. Для кого идея христиански-европейского человечества, христианского мира («chr?tient?») не есть пустое слово, тот не может подавать в себе покаянного сознания, что этот христианский мир, как целое, ответствен за происшедшую в нем моральную катастрофу. Германский народ не менее других европейских народов был носителем христианской культуры; в лице своих великих мистиков он нашел одно из самых глубоких выражений христианского духа; он породил реформационное движение, которое, несмотря на все его позднейшие заблуждения, содействовало возрождению церкви; и среди своих великих мыслителей и поэтов он еще так недавно имел таких общепризнанных представителей европейского гуманизма и наставников человечества, как Кант и Гёте. Его неожиданное впадение в неслыханное варварство должно поэтому восприниматься как проявление духовного заболевания всего европейского человечества как единого целого. Это было подтверждено фактом заразительности этого заболевания. До начала войны национал-социализм (как и до него фашизм) встретил неожиданное снисходительное, терпимое и даже благосклонное отношение к себе и приобрел убежденных сторонников едва ли не во всей Европе; а во время войны во всех оккупированных и вассальных государствах Европы легко удалось воспитать целые кадры людей, применявших эту варварскую доктрину с не меньшей бесчеловечностью, чем сами немцы;

Франк С. Свет во тьме filosoff.org

популярное утверждение о природной склонности немецкого народа к жестокости и презрению к человеческой личности перед лицом этих фактов обнаруживается как лицемерие или глупость. Факты неопровержимо свидетельствуют, что очень многих европейцев, казалось, проникнутых христианско-гуманитарной культурой, при известных условиях легко превратить в течение весьма короткого времени в варваров и извергов. И так же близоруко усматривать последний источник зла только в определенной доктрине. Доктрина есть только внешняя оболочка и идеологическое оправдание для инстинкта зла, дремлющего в душе человечества; весь ее успех состоит в том, что она потакает разнузданию этого инстинкта. Где этот дух зла становится активным и ищет обнаружения, он легко найдет себе оправдание и в других доктринах; и кто духовно еще не совсем ослеп, тот знает, что, например, победоносный враг национал-социализма и фашизма, русский коммунизм, – есть лишь другая разновидность того же культа зла и бесчеловечности и что после военной победы над национал-социализмом опасность крушения моральных основ общежития и всей человеческой жизни только изменила свою форму, но остается не менее грозной. Но надо идти еще дальше. Если национал-социализм и коммунизм можно и должно рассматривать только как две разновидности одного и того же зла «тоталитаризма», подавления человеческой личности бесчеловечной машиной абсолютного государства, то надо признать, что и «тоталитаризм» во всех его разновидностях есть только одна из форм, а не сама сущность безнравственности и бесчеловечности. Дух ненависти, цинизма, презрения к человеческой жизни гораздо шире и более распространен, чем какая-либо доктрина; за время войны он естественно сделал огромные, жуткие завоевания, овладев душами принципиальных противников «тоталитаризма». Кому из нас за эти годы не случалось встречать добрых, культурных людей, убежденно проповедовавших поголовное истребление или порабощение всего немецкого народа? И каковы бы ни были аргументы в пользу военной целесообразности употребления атомной бомбы – в мировую историю войдет навеки, как несмываемый позор человечества, факт, что первое применение метода войны с помощью искусственного землетрясения и внезапной гибели сотен тысяч невинных людей принадлежит англо-саксонскому миру, общепризнанному носителю начал права и уважения к человеку.

Нет, надо иметь мужество смотреть правде в глаза. Все пережитое нами за последние годы и уже задолго до этой катастрофы смутно предчувствуемое – свидетельствует об одном. Дух зла не сосредоточен в каких-либо отдельных конкретных его носителях, и одолеть этих носителей с помощью военного разгрома не значит победить и уничтожить самый дух зла: он обладает таинственной способностью, как искры пожара, перескакивать из одной души в другую; он, как феникс, возрождается из пепла в неожиданных новых формах. Ибо он искони таится в душе человечества, есть некая сверхчеловеческая сила, неодолимая никакими чисто человеческими усилиями и внешними мерами. Он есть истинный «князь мира сего», и потому мир находится во «власти тьмы».

Современный немецкий философ Николай Гартманн выражает свое пессимистическое впечатление от мира в общем метафизическом утверждении, что существование обратно пропорционален его силе, – что высшее, будучи производной надстройкой над низшим, всегда слабее последнего. Силы духовного порядка слабее сил животных, силы органического мира слабее сил мира неорганического. Но нет даже надобности признавать эту формулу, чтобы усмотреть власть тьмы над миром. Достаточно ограничиться скромным и уже совершенно бесспорным сознанием, что в мировом бытии просто не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума – другими словами, что междуценностным уровнем какого-либо проявления мирового бытия и его реальной силой или влиятельностью во всяком случае нельзя установить никакой прямой пропорциональности. Природа, структура мирового бытия – включая сюда и область истории, т. е. судьбы человека, – повидимому, равнодушна к добру и злу, правде и неправде, разуму и глупости. В этом смысле «царство мира сего» представляется с совершенной очевидностью «властью тьмы».

Конечно, эта мысль о «власти тьмы» в мире, как и евангельская идея о «свете во тьме», вообще говоря, суть истины, столь же старые, как жизненный опыт или как дерзновенно верующее – вопреки всякой очевидности фактического порядка – человеческое сердце. В каком-то смысле вера была во все времена верой в эмпирически невозможное, в то, что противоречит трезвому, рассудочному опыту жизни. И, с другой стороны, издавна верующее или ищущее веры сердце мучается сомнениями, будучи не в силах согласовать свою веру, свое искание правды с бессмысленностью и несправедливостью человеческой судьбы в мире: достаточно вспомнить книгу Иова, пессимизм «Экклезиаста», скорбное недоумение о жизни древнегреческих поэтов, начиная уже с Гомера.

Но если во все времена существовало разногласие между содержанием веры и

объективным порядком вещей, как его констатирует опыт и рассудочное познание, – если во все времена невинные страдальцы ставили себе вопрос Иова и человеческое сердце мучилось тем, что зло так часто побеждает на земле, а добро гибнет, – то все же общие представления о строе и течении мирового бытия, будучи вообще различными в разное время, давали также и совершенно различные ответы на вопрос о соотношении между содержанием веры и содержанием жизненного опыта или научного знания. Так, например, древнееврейский народ представлял себе всемогущего Бога – творца неба и земли – вместе с тем своим политическим покровителем, непосредственным руководителем судьбы израильского народа – «Богом брани», дарующим Израилю победу над врагами и обеспечивающим ему политическое могущество. Другими словами, содержание религиозной веры и содержание исторического знания и политической мудрости казались тогда просто совпадающими между собой. С другой стороны, античному греку мир – «космос» – представлялся непосредственным воплощением божественного разума и божественной гармонии: содержание религиозной веры (по крайней мере, философски очищенной веры) находилось в полном согласии с данными астрономии, физики, биологии и находило в них свое подтверждение. Но, быть может, в максимальной мере гармония между верой и знанием была достигнута в средневековом мирозерцании, сочетавшем христианское религиозное сознание с античным естествознанием и античной метафизикой. Если мы возьмем картину мира, как она выражена, например, в философии Фомы Аквинского или в «Божественной комедии» Данте, то мы останемся под сильнейшим впечатлением, как лучшие умы той эпохи – несмотря на вековечный опыт торжества зла и неразумия на земле – имели твердое убеждение, что строение мира и ход мировой жизни определены началами религиозного порядка. Религиозная мораль, эсхатология, мечта о царстве небесном гармонично укладывались в рамки картины мира, которую рисовала научная космология. Бог как любовь – эта самая возвышенная и, казалось бы, самая «неземная», самая невероятная с точки зрения объективного знания идея христианской веры – был для Данте той самой космической силой, которая движет Солнцем и всеми звездами (*l'amor che muove il sol e l'altre stelle*). Это было время, когда людям искренно казалось, что – несмотря на всю видимость обратного – все в мире, рост каждой былинки и движение небесных тел, судьба каждого отдельного человека и историческая судьба человечества, не только вообще совершается разумно, в согласии с Божественным промыслом, но что это согласие, утверждаемое верой, может быть объективно обнаружено всем опытом жизни и научным знанием. Казалось, что картина строения мира, открываемая научной и философской мыслью, как и исторический опыт, непосредственно подтверждают религиозное упование человеческого сердца. Истины Евангелия оказывались в согласии с истинами астрономии и физики, истории и политической философии.

Нам нет необходимости описывать историю человеческой мысли, опрокинувшей эти представления, и объяснить, почему именно они стали для нас теперь невозможными. Ясно, что непроходимая бездна отделяет восприятие мира и жизни в сознании нового человека от такого рода идей. Различие здесь настолько велико, что сравнение становится почти невозможным и малопроизводительным.

Оставляя поэтому в стороне этот столь далекий нам теперь образ мыслей, остановимся только на том контрасте, который поучителен для определения своеобразия идей XX века. Как уже указано, наше время существенно отличается от представлений совсем недавнего прошлого, и притом представлений, составлявших убеждение наиболее передовых, научно образованных кругов европейского общества. Мы разумеем, быть может, самую характерную черту духовного кризиса нашего времени – крушение веры в так называемый «прогресс» человечества. Смутно предчувствуемая с эпохи ренессанса, идея «прогресса», т. е. предопределенного совершенствования – умственного, нравственного, общественного – человеческой жизни была фиксирована в последнюю треть XVIII века в умственных построениях Тюрго, Лессинга, Кондорсэ. Из сочетания веры в высшее призвание человека – веры, неосознанно родившейся из семени христианства, – с наивным рационализмом родился исторический оптимизм, составляющий основу мировоззрения лучших, самых просвещенных и благородных людей конца XVIII и всего XIX веков. Этот исторический оптимизм, эта вера в «прогресс» были верой в предопределенность скорого осуществления абсолютного добра – «царства Божия» – на земле. В эту эпоху (конец которой еще так близок нам и отголосками которой еще доселе живут многие не критические умы нашего времени) человечество жило верой в легкую, заранее обеспеченную победу добра и разума над злом и неразумием; ему казалось, что оно идет прямой дорогой, не встречая серьезных препятствий, к осуществлению идеального состояния человеческого бытия; и либерализм, и сменивший его позднее социализм были только различными вариантами этой веры в обеспеченную скорую

осуществимость на земле всей полноты правды. Человечество жило уверенностью осуществления высшей, последней своей мечты. В этой уверенности вера, как сокровенное и дерзновенное упование человеческого сердца, казалось, совпадала с объективным, разумным знанием действительности – с достижениями точной и строгой науки.

Вера в «прогресс» могла быть верой в «эволюцию», т. е. в непрерывное, постепенное, органическое и потому мирное совершенствование человеческой природы и условий человеческой жизни, или же она могла быть верой – согласно знаменитой формуле Маркса – во внезапный «скачок» человечества «из царства необходимости в царство свободы» – из царства зла и бессмыслия в царство добра и разума. Но в обоих случаях она была тем, что мы теперь называем довольно варварским, но выразительным словом «утопизм»: в ее основе лежала, как указано, вера в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире. Для этого мировоззрения характерно, что «власть тьмы» представлялась ему либо случайным (и в сущности непонятым) недоразумением в истории человечества (ввиду признаваемой прирожденной «разумности» и «благости» человеческой природы), либо, во всяком случае, временным и противоестественным состоянием человеческой жизни. Нормальным, естественным состоянием признавалась, наоборот, «власть света», осуществление которой считалось поэтому и легким, и обеспеченным. Это воззрение развивалось по большей части в оппозиции к религии – не только к вере, как она исповедовалась и проповедовалась христианскими церквями, но и к религиозной вере вообще; его сторонники обычно считали себя «неверующими»; однако по существу оно, как уже указано, состояло из убеждения, что объективно познаваемая природа мира и человека согласуется с упованием человеческого сердца, именно сверой в конечное торжество «света», т. е. добра и разума, и даже прямо подтверждает эту веру, придает ей характер достоверного знания.

Но именно эта вера представляется в настоящее время мыслящему человеку, т. е. человеку, сознательно пережившему исторический и духовный опыт последних десятилетий, в буквальном смысле слова допотопной, т. е. предшествовавшей историческому «потопу» XX века и перед лицом этого потопа опытно обнаружившей свою несостоятельность.

Нет надобности здесь подробно разбираться в спорном еще во многих отношениях значении исторических событий нашего времени. Ясно, во всяком случае, одно: вере в «прогресс», в непрерывное и прямолинейное материальное, умственное и нравственное совершенствование человечества, пережитый нами исторический опыт нанес непоправимый удар. Теперь наша мысль уже не охвачена идеей «прогресса»: она, напротив, прикована к тому, о чем люди недавнего прошлого странным образом совсем забыли, – к историческим явлениям крушения великих цивилизаций и смены их долгими, многовековыми эпохами варварства. Мы не можем уже теперь думать, что «власть тьмы» есть только случайное, временное состояние мира и что она непрерывно прогоняется, побеждается властью разгорающегося света.

Нас занимают здесь не политика и не история как таковые. И было бы, конечно, легкомысленно и неумно на политическом опыте двух–трех десятилетий строить какое–нибудь общее философско–историческое мировоззрение – с помощью фактов, совершившихся в короткий период времени, пытаться доказать истины, долженствующие иметь общее значение. Об этом здесь не может быть и речи. Мы упоминаем об этих основных чертах переживаемой нами эпохи не в качестве достаточных оснований для общих выводов философского порядка, а лишь отчасти в качестве поводов для возникновения нового мировоззрения, отчасти в качестве естественных его иллюстраций.

Под влиянием ли этих исторических событий или даже, может быть, независимо от них и отчасти даже до них, в силу некоей необъяснимой внутренней эволюции духовной жизни, совершилось нечто, что мы здесь просто констатируем как бесспорный факт: крушение веры – имевшей еще недавно значение аксиоматической достоверности – в прогресс, в безостановочное совершенствование человека, в непрерывную, самим устройством мира и человека предопределенную победоусветанадтьмой. Эта вера сменилась теперь если не обоснованным убеждением, то безотчетным, но острым сознанием власти над миром и человеком темных сил – «власти тьмы». Или, употребляя другое выражение, принадлежащее тому же апостолу Иоанну, который написал загадочные слова о свете, светящем во тьме, слова «весь мир лежит во зле» перестали теперь быть для нас привычной, условной церковной формулой и стали серьезной и горькой правдой. Если есть жизненное убеждение, владеющее всеми нами, то это есть именно невольное, горькое, но неустрашимое впечатление – прямо противоположное еще недавней вере в предопределенность прогресса, – что миру свойственно упорствовать во зле, что зло есть какая–то огромная, страшная сила, властвующая над миром и как–то имманентно ему свойственная. Под этим впечатлением не только рушится и обнаруживается, как

гибельное заблуждение, наивно оптимистическая вера в predeterminedенность и легкое и скорое торжество добра над злом, но слагается прямо противоположное ей убеждение, что борьба между добром и злом есть – в пределах мирового бытия – некая вековечная борьба. Не только задача одоления мирового зла не легка, а, напротив, мучительно трудна, не только ее благоприятный исход не predeterminedен заранее, но меняется и самое понимание ее смысла и существа. Так как «весь мир лежит во зле» и зло имманентно присуще миру и человеческой природе, то борьба против него имеет смысл совершенно независимый от веры в победу над ним – более того, имеет смысл при уверенности, что окончательная победа добра – в пределах мирового бытия – невозможна. Это не есть дефетизм, горькая резиньяция [5] перед лицом зла; напротив, так как становится ясным, что торжество зла означает просто конец жизни – достаточно снова вспомнить об угрозе «атомной войны», – то долг и необходимость напряженной и неустанной борьбы против зла ощущаются с предельной остротой. Чем более глубокими сознаются корни зла, тем более настоятельной представляется борьба с ним. Что эта борьба должна в пределах мировой истории длиться вечно, – не умаляет ее значения и ее необходимости; из того, что и каждый человек в отдельности, и человечество в целом до конца своей жизни должно обороняться от разрушительных сил зла, не следует, что эта борьба бессмысленна и должна прекратиться. Жизнь, полная мучительных трудностей и трагизма, все же лучше гибели, смерти и разложения; и мужество в сочетании с трезвостью выше, значительнее, в каком-то смысле разумнее мужества, питаемого только иллюзиями. Нужда в оптимистических иллюзиях только обличает, что человек внутренне не готов к тягчайшим испытаниям борьбы; и питается этими иллюзиями – значит рисковать капитулировать перед подлинной трудностью борьбы, быть не в силах переносить героический смысл человеческой жизни. В остроте и отчетливости для нас впечатления о вековечности борьбы между силами света и силами тьмы, в невозможности для нас каких-либо воззрений – все равно, научных или богословских, – основанных на его игнорировании, заключается духовное своеобразие нашей эпохи.

2. Кризис гуманизма

Это убеждение во «власти тьмы» над миром, которое так характерно для духовного состояния нашей эпохи, имеет еще одну сторону, заслуживающую самого пристального внимания. А именно, по сравнению с описанным выше мировоззрением недавнего прошлого оно может быть определено как кризис веры в человека – как кризис гуманизма.

В основе веры в прогресс – в predeterminedенное совершенствование человека – и утопии – веры в осуществимость на земле полноты правды и добра – лежала вера в достоинство человека и его высокое назначение на земле, короче говоря – вера в человека.

Происхождение этой веры в человека связано с одним глубоким недоразумением, которое определило характер ее типического обоснования и оказало роковое влияние на ее судьбу. Не подлежит ни малейшему сомнению, что по существу эта вера – христианского происхождения. В христианском откровении ветхозаветное представление о человеке как «образе и подобию Божию», как о существе привилегированном, состоящем под особым покровительством Бога и призванном властвовать над всем остальным творением, было заострено в идее богосыновства человека, в понятии о человеке как носителе духа и в этом смысле существе, рожденном «свыше», «от Бога». Однако, по странному недоразумению, о смысле и причинах которого нам придется подробнее говорить ниже в другой связи, этот источник веры в человека остался неосознанным, и «гуманизм» нового времени возник в прямой оппозиции христианскому мировоззрению, и именно в такой форме он определил характер веры в человека вплоть до нашей эпохи. Чувство веры в самого себя и в свое великое назначение на земле, охватившее человека с начала эпохи, которую принято называть «новым временем», испытывалось им как некое совершенно новое сознание, как некая духовная революция против освященного церковью общего стиля средневекового жизненного понимания. Это рождение гуманизма нового времени носило характер некоего гордого восстания человека против сил, его порабовавших и унижавших. Один из первых и самых влиятельных его провозвестников, Джордано Бруно, определял пафос этого нового самосознания человека как «героическую ярость» (*heroicé furore*). Вначале эта вера в человека, несмотря на свою резкую оппозицию к средневеково-христианскому мировоззрению, была все же обвееяна некоей общей религиозной атмосферой. В эпоху ренессанса гуманизм стоит в связи с пантеистическими тенденциями, с опровержением принципиального различия между земным, «подлунным», и небесным миром или с платонистической идеей небесной родины человеческой души. Точно так же Декартова вера в человеческий разум была верой в «*lumi?re naturelle*» [6]: верховенство и непогрешимость человеческого разума

основывались на том, что в своем разумном познании, в своих «ясных и очевидных идеях» человек является носителем «lumière naturelle» – по существу божественного «света»; и последователь Декарта Мальбранш мог даже еще сочетать это воззрение с благочестивой мистикой августинизма. Известно также, что пуританские переселенцы в Америку, впервые провозгласившие «вечные права человека и гражданина», обосновывали эти права святостью личного отношения человека к Богу. И эта связь веры в человека с верой в Бога в форме «естественной религии» звучит еще у Руссо. Но в общем именно в XVIII веке, в эпоху французского «просвещения», совершается окончательный разрыв между этими двумя верами: вера в человека в эту эпоху вступила в характерную для гуманизма нового времени оппозицию ко всякой религиозной вере вообще; она сочеталась с религиозным неверием, с натуралистическим и материалистическим мировоззрением. В этом сочетании и заключается существо того воззрения, которое властвовало над человеческой мыслью в течение последних двух веков и которое можно назвать «профанным гуманизмом».

Но гуманизм в этой его форме содержал в себе глубокое и совершенно непреодолимое противоречие. Культ человека, оптимистическая вера в его великое призвание властвовать над миром и утверждать в нем господство разума и добра сочетаются в нем с теоретическим представлением о человеке как существе, принадлежащем и царству природы и всецело подчиненном ее слепым силам. Уже французские материалисты XVIII века делали отсюда вывод, в сущности, несовместимый с верой в человека: они утверждали, что универсальный мотив человеческого поведения есть эгоизм, или даже, что человек есть не что иное, как своеобразная машина («l'homme-machine» [7]). Если, несмотря на это, в XVIII и в первой половине XIX в. можно было все же веровать в особое, высшее иерархическое место человека в мироздании, то эта вера основывалась на исконном представлении о человеке как существе особого, высшего порядка, принципиально отличном от остального животного мира; так, можно было верить, что отличительной чертой человека является обладание разумом (homo sapiens) или нравственным сознанием. Но теоретической основе этих предположений (с самого начала довольно смутных) был нанесен сокрушительный удар дарвинизмом. Дарвинизм разрушил давнее, исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира и заменил его представлением, что человек есть просто часть животного мира, близкий родственник обезьяны, потомок обезьяноподобного существа. Уже на нашей памяти антропологический мотив дарвинизма – научное обличение гордыни человеческого самосознания – нашел еще новое подтверждение в учении психоанализа (этот смысл психоанализа подчеркивает сам его творец, Фрейд): мало того, что человек оказался обезьяноподобным существом; отныне он признан комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вожделения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью.

Эти разрушительные удары по всем представлениям, на которые могла бы объективно опираться вера в высокое достоинство и назначение человека (удары, в сущности, неизбежные в силу основной натуралистической установки, с которой был связан профанный гуманизм), в течение долгого времени (а для эпигонов этого воззрения даже доселе) непонятным образом не уничтожали чисто иррациональной власти над сердцами этой веры в человека. Другими словами, профанный гуманизм с течением времени все больше становился, вопреки своему сознательному умыслу, слепой псевдорелигиозной верой.

Так постепенно складывалось парадоксальное, тягостное и чреватое опасностями положение. Профанный гуманизм – по своим первоначальным практическим плодам воззрение не только необычайно влиятельное и могущественное, но и глубоко благодетельное, – предмет самоотверженной восторженной веры лучших людей XVIII и XIX веков, учение, которому европейское человечество обязано лучшими своими достижениями – отменой рабства, политической свободой и гарантиями неприкосновенности личности, социальными и гуманитарными реформами, – в своей традиционной форме оказывался явно противоречивым, несостоятельным. Это настолько теперь очевидно, что мы не можем без некоторого чувства недоумения и вместе с тем скорбного умиления вспоминать о легковерии человеческого сердца, которое могло им увлекаться и в него веровать. Один из самых тонких и передовых умов XIX века, мыслитель, далеко опередивший свою эпоху и, может быть, первый остро переживший кризис профанного гуманизма, русский писатель Александр Герцен, писал в своей исповеди «С того берега» (под непосредственным впечатлением крушения идеалов движения 48-го года): «Объясните мне, наконец, почему нельзя верить в Бога – и нужно верить в человека? Почему глупо верить в царство Божие на небесах, и не глупо – в царство Божие на земле?» А в конце XIX века русский же мыслитель Владимир Соловьев резюмировал мировоззрение натуралистического гуманизма –

миросозерцание, по которому человек, будучи продуктом слепых животных сил природы, вместе с тем призван осуществить на земле царство добра, разума и справедливости – в убийственно иронической формуле: «Человек есть обезьяна и потому должен полагать душу свою за ближнего». И если такой полуобразованный эпигон профанного гуманизма, как Максим Горький, мог еще недавно написать хвалебный гимн человеку и наивно восклицать: «Человек – это звучит гордо!», – то человеку мыслящему и образованному естественно противопоставить этому недоумение: почему именно должно «звучать гордо» имя существа, принципиально не отличающегося от обезьяны, – существа, которое есть не что иное, как продукт и орудие слепых сил природы?

Как бы упорно ни продолжала европейская мысль слепо утверждать веру, все объективные основания которой уже были разрушены, это противоречивое духовное состояние не могло быть прочным и длиться неопределенно долго; противоречие должно было, в конце концов, изнутри взорвать и разрушить само миросозерцание гуманизма. Еще в 40-е годы XIX века, в эпоху наиболее страстного напряжения веры профанного гуманизма, одинокий немецкий мыслитель смело и цинично утверждал естественное право человека, в согласии с его подлинной природой, отвергать всякое служение высшим идеалам и быть открыто беззащитным эгоистом (Макс Штирнер). Этим был сделан единственный логический вывод из гуманистического учения Фейербаха, провозгласившего человека самодовлеющим абсолют и признавшего, что в религии, в идее Бога человек только иллюзорно отчуждает от себя и гипостазирует свою веру в себя самого, в свое абсолютное верховенство. Нигилистическая теория Штирнера была, однако, только первой, практически еще безрезультатной атакой на твердыню гуманистической веры. Но другой ученик Фейербаха вскоре после этого пришел к учению, которому суждено было не только внести в мир величайшие потрясения, но и сокрушить самые основы гуманистической веры. Знаменательное совпадение: в год появления «Происхождения видов» Дарвина (1859) появилась также книга Карла Маркса «Критика политической экономии», в предисловии к которой было впервые систематизировано роковое для судьбы профанного гуманизма учение «экономического материализма». В качестве веры в близкое и предопределенное осуществление социализма как абсолютного торжества разума и добра в человеческой жизни (веры, которая здесь даже принимает облик точного научного предсказания) марксизм продолжает традицию оптимистической веры в прогресс – этого основного мотива профанного гуманизма. Но природа человека здесь уже прямо определяется не как добрая и разумная, а как злая и корыстная: основным фактором истории оказывается корысть, борьба классов за обладание земными благами, ненависть между богатыми и бедными. И величайшим характерным парадоксом марксизма, обнаруживающим уже очевидное разложение гуманизма, является учение, что единственный путь, приводящий к царству социализма, к царству добра и разума, есть разнуздание классовой борьбы, – разнуздание злых инстинктов человека. В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в творческую силу зла. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека как индивидуальной личности культом «класса» или «коллектива». Ибо если все высшее, благое, духовное осуществляется в облике человека как индивидуальной личности (так как именно личность есть образ Божий в человеке), то стихийная сила зла воплощается более адекватно в человеке как безличной частице толпы, массы, коллектива. Естественно поэтому, что марксизм есть уже нечто иное, чем профанный, а религиозный гуманизм: он есть «гуманизм» сознательно антирелигиозный и антиморальный. Вера в человека противопоставляется здесь не только вере в Бога, но и вере в добро. В марксизме гуманизм задуман уже как титанизм, как вера в торжество бунтовщического начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла. Противоречие между представлением о назначении и будущем человека и представлением о его подлинной природе или между целью человеческого прогресса и средствами его осуществления достигает здесь уже такого напряжения, что можно говорить уже о внутреннем разложении в марксизме гуманистической идеи.

Конец XIX века принес еще другое многозначительное явление разложения профанного гуманизма. Оно выражено в идеях Ницше. Величайшая заслуга Ницше заключается в том, что в его лице человеческая мысль пришла к отчетливому сознанию несовместимости обмирщенного понятия человека с гуманистическим культом человека. Несмотря на весь антирелигиозный и антихристианский пафос Ницше, его отказ от поклонения человеку в его эмпирическом, ординарном, природном – или, как он сам выражается, «человеческом, слишком человеческом» – существе обнаруживает некоторое подлинно религиозное устремление его духа и содержит напоминание о некоей фундаментальной забытой правде. В его лапидарной формуле: «человек есть нечто, что должно быть преодолено» подведен итог внутреннему крушению профанного гуманизма и

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
произнесен ему смертный приговор. В этой жуткой формуле содержится смутное прозрение, что человек в его чисто природном существе есть уклонение от некоей высшей идеи человека, – что истинно человечески в человеке его высшее, «сверхчеловеческое», именногобогочеловеческое существо, и что в этом смысле природно-человеческое начало действительно должно быть преодолено и просветлено. Но эта забытая спасительная истина только смутно преподносится Ницше и подвергается в его мысли страшному и жуткому искажению. Требование «преодоления человека» означает здесь одновременно низвержение самойидеичеловека. Та реальность, которая издавна и в течение веков – все равно, правильно или ложно понятая – всегда воспринималась как воплощение на земле высшего, осмысляющего жизнь, божественного начала, – реальностьчеловекав его отличии от всех остальных, чисто природных существ – низвергнута здесь в бездну.

Что же идет ей на смену? Так как Ницше остался в плену у традиционной антихристианской и антирелигиозной тенденции профанного гуманизма, то идея «сверхчеловека» не только должна была принять характербогоборческого титанизма, но и не могла быть обоснована иначе, чембиологически. Правильная по существу тенденция напомнить человеку о его высшем, аристократическом, «сверхчеловеческом» происхождении и назначении противоестественно оборачивается прославлением сверхчеловека какживотного высшей породыилирасы, причем мерилom высоты породы оказывается момент власти, жестокости, высокомерного аморализма; воплощением сверхчеловека становится не то ренессанский злодей Цезарь Борджиа, не то древний германец – «белокурая bestия». Так в мире идей совершается роковое, страшное событие: преодоление профанного гуманизма оказывается провозглашениембестиализма.

Еще совсем недавно эта странная и жуткая смесь гениальных духовных прозрений и бредовых моральных заблуждений могла казаться каким-то экзотическим цветком уединенной аристократической мысли; и быстро вошедшее в моду «нищанство», казалось, должно было остаться сравнительно невинной для жизни умственной забавой снобистических кругов. Теперь, после того как вульгаризованное нищанство легло в основу сперва доктрины германского милитаризма, а затем, в противоестественном сочетании с демагогией и культом «массы», выродилось в теорию и практику национал-социализма, – теперь культ беспощадной жестокости, ужасы тоталитарной войны, истребление «низших рас» в газовых камерах показали, к чему реально приводит разложение гуманизма и его переход в бестиализм.

В лице марксизма и нищанства совершилось внутреннее крушение профанного гуманизма. Неизбежное и само по себе вполне законное обличение его иллюзорности и противоречивости привело, таким образом, к жуткому и роковому результату. Обличение идолопоклонства в обоготворении человека как природного существа приняло характеротрицания веры всамою идею человека – в святость человека как образа Божия. Выражая то же в терминах основной темы наших размышлений, мы можем сказать: усмотрение несостоятельности мысли, что природное, непросветленное существо человека может быть творцом и носителем высшего света, приводит парадоксальным образом к прямому культу тьмы как стихии, способнойиз себя породить свет.

Марксизм и нищанство – в других отношениях прямо противоположные друг другу – оказались, таким образом, солидарными в этом культе – в вере, что высшее состояние человечества может быть осуществлено через разнуздание и санкционирование низших, животных, злых сил человеческого существа. Эту новую извращенную веру можно было бы назватьдемоническим утопизмом. Противоречивость профанного гуманизма сменена в демоническом утопизме противоречием еще более вопиющим. К чему это противоречие приводит на практике, показала история нашего времени. В лице русского большевизма марксизм превратил старый гуманитарный социализм в господство злодейски-тиранического деспотизма; злые, темныесредства к осуществлению царства добра и правды оказались самоцелью – зло не породило добра, а цинически утвердило само себя, само воцарилось на земле. А биологический и аморалистический аристократизм учения Ницше, сочетавшись с демагогической революционностью, выродился в учение о творческой роли насилия, практические плоды которого человечество теперь пожало во всех пережитых им ужасах. Крушение профанного гуманизма привело мир к господству умонастроения и практики жизни разбойничьей шайки, потопило на наших глазах мир в море крови и слез.

Так роковая историческая судьба профанного гуманизма, в силу внутреннего противоречия, с самого начала его разъедающего, приводит к тому, что вера в величие и высокое предназначение человека, культ человека как святыни, кончается кощунственным отвержением всего святого в человеческой жизни, циническим прославлением злого, звериного начала – потерей самого человеческого образа.

Этого кощунства и цинизма не может стерпеть человеческое сердце.

Каким-то инстинктом, вне всяких рассуждений, – каким-то ему присущим органом духовного познания – оно уже давно начало ощущать, что историческая судьба профанного гуманизма ведет человеческую мысль по ложному пути и должна довести ее до бездны. Страшный опыт нашего времени с окончательной очевидностью подтвердил это предчувствие, по крайней мере в отношении массового применения вульгаризованного нищезанятия, а зрячая часть европейского человечества начинает видеть, что вульгаризованный марксизм практически приводит к тем же результатам.

Это сознание также принадлежит к характерному составу нынешнего духовного кризиса. Но что может человеческая мысль противопоставить этому страшному итогу, до которого она доведена?

3. О скорбном неверии и современном гностицизме

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, сопоставим между собой темы и итоги двух предыдущих размышлений. На первый взгляд может показаться, что пессимистическое, горькое сознание «власти тьмы» в мире и тот культ тьмы как творческой силы, который родился из разложения гуманизма, суть родственные умонастроения. В этом допущении есть та доля правды, что оба они стоят в оппозиции к наивной оптимистической вере в реальную мощь и победоносность начал добра и разума в человеческой жизни. По сравнению с этой наивной оптимистической верой, основанной на идеализации и реальной структуры мирового бытия, и в особенности реальной природы человека, обе рассмотренные нами духовные тенденции нашего времени могут быть определены как неверие; обе они суть итог некоего горького жизненного опыта, обличающего, как иллюзию, прежние оптимистические представления. Маркс несомненно был прав, когда против благодушного прославления прирожденной доброты человека показал могущество корыстолюбия и классового эгоизма; и так же был прав Ницше, обличая в профанном гуманизме, как признак духовного вырождения, нестерпимую самовлюбленность человека в себя, во всем ничтожестве и пошлости его природного, «слишком человеческого» существа.

Но этим и кончается сходство между обеими этими двумя формами разложения гуманизма, с одной стороны, и изложенным выше сознанием «власти тьмы». Взятые в целом или в основном мотиве, их определяющем, эти два умонастроения не только не сходны, но резко противоположны одно другому. В самом деле, убеждение во «власти тьмы» имеет своим определяющим моментом отрицание утопизма, отрицание веры в осуществимость идеального состояния человеческой и мировой жизни. Напротив, воззрение, в основе которого лежит культ «тьмы» и которое мы назвали демоническим утопизмом, как мы только что видели, прямоестественно, противоречиво сочетает отрицание силы добра, веру в силу темных начал, именно со своеобразным утопизмом, т. е. с верой, что тьма есть творческая сила, которой дано осуществить идеальное состояние мирового и человеческого бытия. Оба умонастроения противоречат друг другу, как скепсис и фанатизм, как мудрость и демоническая одержимость. Подлинная разрушительность, гибельность умонастроения, утвердившегося в наше время в итоге крушения гуманизма, лежит не в том, что оно есть неверие, а, напротив, в том, что оно есть некое исступленное идолопоклонство, некая безумная, злая вера, требующая массовых человеческих жертвоприношений. В качестве слепой и ослепляющей веры, оно могущественно стимулирует человеческую активность, направляя ее на ложную, гибельную цель. Демонический утопизм есть доктрина революционная в основоположном, самом глубоком смысле этого понятия: он проповедует необходимость (и верит в возможность) опрокинуть сами основы мирового бытия, как бы заново построить мир, используя для этого, в качестве творческих сил, темные, злые начала человеческого бытия. Объявляется ли такой творческой силой корыстолюбие и классовая ненависть, как в марксизме, или властолюбие и беспощадность к слабым, как в нищезанятии, – в обоих случаях человек воспитывается в обоготворении злых страстей, в вере, что с их помощью человечество движется вперед к новому светлому, прекрасному состоянию, к «раю на земле». Если некогда вера в Бога прямоестественно была заменена слепой верой в человека, то крушение гуманизма приводит к еще большей слепоте и безумию: вера в человека как носителя начал добра и разума, в свою очередь, сменяется верой в творческую мощь злой силы, им владеющей; антрополатрия – идолопоклонство перед человеком – заменяется сатанолатрией – идолопоклонством перед сатаной как истинным «князем мира сего». И, с другой стороны, это преодоление гуманизма сохраняет след своего происхождения из того же обоготворения человека и есть лишь ступень его нового вырождения: ибо конкретным носителем этого демонизма является человеческая самочинная воля; спасения ждут от восстания человека в его темном, разнузданно хаотическом существе против Бога – и притом не только против Бога как верховной инстанции, стоящей над человеком, но и против того, что есть имманентно божественного или богоподобного в самом человеке, – против начал добра и нравственности. Этот демонический бестиализм уже ни в каком смысле

нельзя назвать гуманизмом; но в качестве веры в спасительность и творческую силу человеческого самочиния и бесчиния духовно опустошенной человеческой природы он остается все же «гоманизмом». И именно в этом качестве он есть самая извращенная и противоречивая форма утопизма, противоестественного сочетания крайнего неверия с окончательно ослепшей верой.

Прямо противоположно этому описанное выше горькое, отрезвляющее убеждение – сознание коренного, неизменного несовершенства мирового бытия и если не бессилия, то слабости, онтологической необеспеченности в мире – перед лицом «власти тьмы» – человеческой мечты, человеческих усилий утвердить в мире начала правды и добра.

Но наибольшего напряжения достигает противоположность этих двух воззрений, когда культ тьмы как творческой силы, которой предназначено осуществление идеального состояния мира, вырождается сам в чистый цинизм, в сатанинскую одержимость силами зла, как таковыми. Это вырождение совершенно неизбежно в силу того вопиющего внутреннего противоречия, которое изнутри, как червь, подтачивает это воззрение и о котором мы уже говорили выше.

Цинизм или циническое неверие есть отрицание самого начала святости и необходимости поклоняться святыне. Это есть умонастроение, которое в точном смысле слова заслуживает названия нигилизма. В известном смысле можно сказать, что уже профанный гуманизм – вера в человека, лишенная религиозного или метафизического основания и основанная на замене веры в объективные, абсолютные ценности служением ценностям чисто субъективно-человеческим, – с самого начала таит в себе некий нигилистический мотив. Он имеет поэтому имманентную тенденцию переходить в последовательный нигилизм. Поклонники суетного обоготворения человека, адепты веры в легкое и скорое осуществление «царства Божия на земле» – и притом без Бога, чисто внешними, человеческими средствами – в результате и внутренней необоснованности этой своей веры, и неизбежного разочарования, которое для них несет опыт жизни, – склонны вообще от этой суетной, идолопоклоннической веры переходить к циническому неверию. Крушение своей веры они легко переживают, как крушение всякой веры вообще; неизбежные «сумерки кумиров» принимают характер развенчания святости вообще; и раз нельзя утвердить царство добра и счастья для всего человечества, то, по-видимому, не остается ничего иного, как отвергнуть вообще служение идеалу – и самому удобно устроиться на земле. Кажется, такова психологическая тенденция всякой революции вообще, основанной на мечте человеческими силами осуществить идеальное состояние: первоначальный фанатизм, в результате неизбежного разочарования, сменяется в ней настроением цинического неверия.

Однако в совершенно особой мере эта тенденция обнаруживается в только что описанной вере разлагающегося гуманизма, которая основана на культе зла и уповает достигнуть идеала разнузданием сил зла – в демоническом утопизме. Практические последствия этой веры таковы, что человек начинает захлебываться в разнузданных им силах зла. Так как эти силы зла, вопреки ожиданию, не приводят к чаемому «спасению» и так как поэтому их нужно постоянно разнуздывать в надежде достигнуть чаемого итога, то постепенно в людях воспитывается привычка к злу как к самоцели; зло начинает казаться обычным, естественным состоянием; в этих условиях особенно легко потерять вообще веру в саму конечную цель этого разнуздания зла, более того – самый вкус к этой конечной цели. На этом пути легко укрепляется сознание не только естественности, но и законности, правомерности торжества зла, как такового, в человеческой жизни. Зло, понимаемое и практикуемое первоначально как средство к осуществлению если не морального добра, то все же некоего высшего, идеального, объективно правомерного состояния, превращается в самоцель. Воцаряется подлинная власть сатаны над человеческими сердцами, в которых умирает животворящая человеческую душу вера в святость; целые народы предаются служению черной мессы. Хищные властолюбцы и корыстолюбцы про себя цинично смеются над народными массами, которые они одурачили, проповедуя служение некоей высшей, благородной цели, и практически заставили служить только себе самим, сделали послушным стадом, которое можно свободно доить и убивать для того, чтобы властители могли вести разгульную жизнь. Таков реальный итог безграничного деспотизма, к которому приводит демонический утопизм.

И теперь мы возвращаемся к нашему вопросу: что может человеческая мысль противопоставить этому страшному итогу, до которого она доведена?

Не только нравственное разложение, в котором воплощается циническое неверие, и не только противоестественный демонический утопизм, который приводит к чистому цинизму, но и первоисточник этих заблуждений – самый профанный гуманизм, с присущим ему утопизмом, вызывает, в силу описанного выше противоречия, лежащего в его основе, некую непосредственную здоровую реакцию человеческого здравого смысла и человеческой совести. Именно это сочетание здравого смысла с голосом совести приводит к умонастроению,

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
чрезвычайно популярному среди лучших умов нашего времени – к умонастроению, которое можно назвать скорбным неверием.

В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т. е. неверие в реальную силу идеальных начал, однако при сохранении «веры» в них самих, т. е. при сохранении почитания самой святости сознания обязанности служения ей. Скорбное неверие есть сочетание натурализма, т. е. основоположного представления об универсальной власти над миром слепых, бессмысленных, равнодушных к упованию человеческого сердца сил природы – иначе говоря, сочетание последовательного теоретического неверия – с чувством рыцарского, героического служения неосуществимому идеалу. Один из его философских провозвестников, Бертран Рассел (*Bertrand Russell*), определяет это умонастроение как позицию «защиты наших идеалов против враждебной вселенной».

Это скорбное неверие есть одно из самых характерных и трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. Человек разочаровался не только в суетной вере утопизма, но вообще в осуществлении в мире высших ценностей; он пришел к убеждению, что добру и разуму не только не гарантирована победа в мире, а скорее даже предопределено поражение, ибо по общему правилу в мире торжествуют силы зла и безумия. Я не забуду краткой и печальной формулы этого пессимизма, которую мне пришлось однажды услышать: «чтобы быть пророком, достаточно быть пессимистом». Но этот пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни, этот, так сказать, метафизический «дефэтизм» не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения добру и разуму, святости человеческой личности. Святость оказывается в мире слабой и бессильной, но от этого она не перестает быть святыней. Из этого умонастроения вытекает моральное требование защищать безнадежную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла. Смысл человеческой жизни заключается здесь в том, чтобы отстаивать достоинство идеала при сознании полной безнадежности осуществить его в жизни; подвиг состоит в том, чтобы героически погибать, защищая дело добра и правды, обреченное на гибель. Так некогда дух античной доблести в гибнущей римской республике отчеканил печальную и гордую формулу: «Победоносное дело угодно богам, но побежденное – Катону» (*Causa victrix deis placuit, sed victa Catoni*).

Это умонастроение, которое мы называем «скорбным неверием», есть, конечно, ближайшим образом и прежде всего, в общепринятом смысле слова, неверие. В известном смысле оно прямо противоположно той наивной, массивной вере, которая дарует человеку чувство полной обеспеченности всей его жизни в силу сознания неограниченной, всемогущей власти над миром благого и мудрого Промысла. В противоположность такой массивной вере скорбное неверие беспощадно отвергает всякое доверие к силам, управляющим реальностью, и утверждает иллюзорность всякого упования человеческого сердца, безнадежное одиночество и обреченность человека в его любви к святыне, которая одна есть истинный идеальный фундамент его бытия.

Поскольку, однако, это неверие есть неверие скорбное – поскольку человеческое сердце скорбит от сознания торжества зла в мире, восстает против этого торжества, считает себя обязанным хранить верность и служить безнадежному в его глазах делу добра и правды, – это духовное состояние вместе с тем в некотором отношении родственно вере. А именно, оно содержит в себе тот элемент веры, в силу которого вера есть бескорыстное почитание высшего, священного начала, благоговение перед святыней. Эта открытость души для действия на нее святости, этот стойкий – и с рациональной точки зрения ничем не обоснованный и даже нелепый – отказ подчиниться злым силам мирового бытия, эта готовность к бескорыстному героизму – все это, без сомнения, имеет высокую ценность перед тем высшим судом, который судит не мысли, а сердца.

Было бы величайшим недоразумением смешивать, как это часто делается, под общим названием «неверия» скорбное неверие с неверием циническим. Нужно сказать, напротив, что различие между ними есть прямо-таки водораздел между верой и неверием в первичном и практически наиболее существенном и основоположном смысле этих понятий. Как бы велико ни было значение различия между допущением и отрицанием, например, Промысла или бытия личного Бога, – различия между верой и неверием в обычном популярном смысле, – оно все же несущественно по сравнению с различием между наличием чувства святости, сознанием обязанности служить добру и правде, и утратой и отрицанием этого сознания. Отвлеченное признание существования Бога не имеет никакой цены, если оно не истекает из непосредственного поклонения и не опирается на него; и, напротив, где есть последнее, там есть живая сердцевина первичного существа веры. Никогда не следовало бы забывать тот простой факт, что вера есть некое состояние сердца, а не какая-либо мысль нашего ума.

Но можно пойти и дальше: можно утверждать, что если мы вскроем предпосылки «скорбного неверия», хотя и не осознанные, но по существу необходимые для его объяснения, то это духовное состояние обнаружится нам как некоторая своеобразная религиозная вера, даже в смысле теоретического признания реальности некоего сверхмирного абсолютного начала. В самом деле, если бы – как это сознательно утверждает скорбное неверие – святыня, добро и разум не имели никаких онтологических корней в бытии, никакой объективной реальности, если бы они были не что иное, как чисто субъективное порождение человеческого сердца, то нельзя было бы в сущности понять, на чем в таком случае основана обязанность поклонения и служения святыне. Скажут: вопрос об основании тут неуместен; ведь суть тут именно в том, что человеческое сердцесовершенно свободно, т. е. без всякого основания, влечется к святыне бескорыстная любовь, подобно прельщенности чистой красотой; такая любовь не нуждается в нем. Выражая то же самое на языке отвлеченной философской мысли, можно сказать: «святыня» сохраняет свое значение ценности – того, что дорого человеческому сердцу, – совершенно независимо от того, в какой мере ей присуща объективная онтологическая сила и способность осуществления.

Это возражение упускает, однако, из виду одно существенное обстоятельство: различие между ценностью в субъективном смысле – ценностью как простым выражением фактического влечения человеческого сердца – и ценностью объективной, т. е. тем, что испытывается как ценность, присущая самой реальности совершенно независимая от фактического человеческого ее признания, и что поэтому создается как инстанция, почитание которой обязательно. Ценность, поскольку она сама есть порождение человеческого сердца, может быть ценностью только в субъективном смысле. Это значит: весь ее смысл исчерпывается тем, что она есть фактическое человеческое чувство. Где такое чувство есть, есть и соответствующая ему, из него рождающаяся ценность; где этого чувства нет, нет и ценности. Как говорится, на нет и суда нет. Никакая оценка по существу, никакое одобрение или порицание, претендующее на объективную значимость, здесь невозможны. Ценность в субъективном смысле так же произвольна, как произвольна и прихотлива человеческая любовь, ее порождающая. Ясно, что чистый субъективизм в истолковании того начала, которое почитается в качестве святыни, несовместим с объективной значимостью нравственных суждений, необходимо входящих в состав того устроения, которое мы назвали «скорбным неверием». Чистый субъективизм адекватен только чистому, последовательному нигилизму, отрицающему все объективно обязательные ценности и утверждающему неограниченный произвол человеческих оценок и вожеланий. Другими словами это можно выразить так: каково бы ни было скептическое содержание «скорбного неверия» – в качестве «миросозерцания» или «убеждения» оно претендует быть руководящим принципом человеческой жизни или его фундаментом, его опорной точкой. Но то, чем мы руководствуемся, по чему мы определяем путь нашей жизни, или то, на что мы опираемся, во всяком случае должно быть чем-то иным и большим, чем наше собственное субъективное настроение. Опирается можно только на почву, которая нас держит, а не на собственное «нутро», и руководиться можно только звездами, а не собственным вымыслом.

Таким образом, в самом почитании святыни, как оно заключено в устроении «скорбного неверия», молчаливо и бессознательно содержится признание святыни началом неземного порядка, в каком-то смысле превосходящим всякую фактическую реальность и тем более производную, «тварную» природу человеческого «сердца». Что это начало высшего порядка оказывается бессильным или недостаточно сильным в плане мирового бытия – это не умаляет его абсолютного онтологического достоинства, некой имманентной значимости, присущей ему в каком-то ином, сверхэмпирическом, сверхземном плане.

Так скорбное неверие, будучи почитанием объективной и сверхэмпирической святыни, тем самым уже должно перестать быть неверием, даже в обычном смысле этого понятия. Иначе говоря, это устроение не исчерпывается моментом неверия, ибо неверие в нем относится не к самому началу сверхмирной, абсолютной святыни, а только к ее могуществу в составе мирового бытия. Как бы ни было бессильно в мире это начало святыни – само признание святыни и поклонение ей есть в каком-то смысле и вера в ее бытие. Если не смешивать мирового бытия, эмпирической действительности с бытием вообще, то можно сказать, что это устроение по существу должно опираться на веру в некое высшее бытие святыни, хотя и считает его совершенно инородным бытию мира и потому бессильным в составе последнего. Само чувство трагического одиночества и бессилия на земле человека в его самом глубоком и священном уповании включает в себя по существу сознание, что в лице этого упования он

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
представляет на земле инстанцию высшего, неземного порядка.

Это есть, в сущности говоря, некая «платоническая» вера в отдельную от мира, внемирную и надмирную сферу высшего, идеального бытия и в сродство человеческой души с этой ее «небесной родиной», чем одним только объясняется ее томительное изгнанничество на земле, в юдоли печали и зла. Но это есть, тем самым, некая дуалистическая вера «гностического» типа – вера в далекого, чуждого миру Бога как носителя всеблагости, лишенного, однако, всемогущества и вообще непосредственной власти над миром. С тех пор, как Джон Стюарт Милль в середине XIX века высказал свое исповедание веры, сказав, что он верит во всеблагость Божию, но не верит в Его всемогущество, эта вера гностического типа – сознательно, а еще чаще бессознательно – стала достоянием многих лучших независимых умов нашего времени. Вера эта, которая некогда, на склоне античной эпохи, так привлекала к себе человеческие сердца, как бы вновь разлита в духовной атмосфере современности, – хотя большинство ее адептов не отдают себе ясного отчета в ней.

В вере такого типа заключается единственно подлинное основание того умонастроения, которое мы определили как скорбное неверие. Однако и здесь последовательности правильное теоретическое обоснование не есть лишь умственная роскошь, а имеют и существенную практическую ценность. Поэтому также весьма существенно, остается ли эта предпосылка неосознанной или доходит до сознания. Поскольку онтологическая – в конечном счете религиозная – предпосылка скорбного неверия остается неосознанной, поскольку остается скрытым, что ценность, в которую оно верит, есть некая реальность, подлинно сущая инстанция, – духовное состояние скорбного неверия есть состояние гордого индивидуалистического героизма: всей вселенной человек здесь гордо противопоставляет самого себя – скрытый тайник своей души. В сущности говоря, здесь тогда снова восстает, хотя и в иной форме, идолопоклоннический культ человека, и обличение несостоятельности утопического профанного гуманизма – обличение, из которого именно и рождается скорбное неверие, – здесь, строго говоря, останавливается как бы на пол пути, не осуществив последовательно своей цели. Поскольку же, напротив, до сознания доходит высшая, сверхмирная реальность святыни, человек преисполняется сознанием своего космического служения. Началу, бесконечно превосходящему его самого. Правда, отличие одного состояния от другого на практике часто бывает не столь резким, как это может показаться при отвлеченном формулировании идейного их содержания. Напротив, переход здесь совсем постепенный, часто еле заметный; ибо, с одной стороны, в состав героического сознания по существу уже входит момент служения святыне и, с другой стороны, сознание смиренного служения высшему началу остается все же связанным с сознанием обусловленного им высшего, аристократического достоинства человека. И, тем не менее, отчетливое сознание подлинных предпосылок, из которых мы при этом должны исходить, имеет существенное практическое значение; как всякая ясность мысли, оно содействует обличению возможных здесь заблуждений и облегчает следование по правильному пути.

Но этот современный гностицизм, содержа в себе, как указано, элемент религиозной веры, остается все же некоей ущербной, умаленной верой. Если, по классическому определению Послания к Евреям, вера есть «чаемых извещение, вещей невидимых обличение», то современный гностицизм, содержа в известном смысле второй из указанных здесь признаков, не содержит и даже решительно отвергает первый: это есть вера без упования – вера внутренне надломленного человеческого сердца, неспособная даровать утешение, душевный мир и радость. Это есть некий своеобразный сплав из веры и неверия.

4. Трагизм жизни и вера

Есть ли эта ущербная вера, – вера в реальность святыни, сочетающаяся с горьким сознанием ее бессилия в мире, и потому и одиночества, покинутости человека, – последний итог, до которого в наши дни может прийти ищущая Бога, открывающаяся святыне человеческая душа? Или и душа современного человека все же имеет еще надежду – не впадая в благочестивую ложь, а сохраняя интеллектуальную и моральную честность – на более полное, более глубокое религиозное удовлетворение?

Когда мы говорим о «духе времени», о настроении, к которому «склоняется» «наша эпоха», мы не должны гипостазировать подобные понятия или приписывать им значение универсальной, всеопределяющей силы. Мефистофель говорит у Гёте, что так называемый «дух времени» есть не что иное, как «дух самих господ», в которых отражается время. Это ироническое замечание вполне справедливо. Носителем и творцом идей является не какой-либо «дух времени», а в конечном счете живая человеческая душа с ее потребностями и влечениями, которые всегда в основе одни и те же. И так как к этим потребностям принадлежит и жажда религиозной веры – так как в отношении человеческой природы во все времена сохраняют силу гениальные слова бл.

Августина: «Ты создал нас для себя – и спокойно сердце наше, пока не упокоится в Тебе» – то и «наша эпоха», подобно всем другим, ищет – а потому и способна найти – положительную религиозную веру.

Мы оставляем здесь в стороне те случаи, когда современному человеку, уставшему от сомнений, удастся просто перешагнуть через пропасть, отделяющую его от традиционного содержания церковной веры, и найти утешение и успокоение в простом усвоении последнего без самостоятельной внутренней его проверки. Для нашей цели поучительны интересны только тот духовный путь, на котором современный человек, пройдя, по выражению Достоевского, «через горнило сомнений», изнутри своей личной духовной установки ищет и самостоятельно находит веру, осмысленно преодолевающую эти сомнения. И мы спрашиваем: существует ли такой путь, на котором, исходя из описанной вышеуказанной, горькой веры современного гностицизма и не отвергая элемента правды, в ней заключенного, можно обрести духовный опыт, приводящий к полноте радостной, утешающей веры?

Такой путь не только существует, но можно даже сказать, что он совпадает с тем путем, который приводит к горькой вере современного гностицизма: при большой глубине духовного опыта и соответствующей ей большой тонкости религиозной мысли мы на этом самом пути должны необходимо преодолеть этот первый, лишь предварительный, этап религиозного постижения и обрести большую и более радостную полноту веры. Тогда именно нам становится ясным, что ущербная «гностицистская» вера есть лишь плод слишком рационалистического и потому схематически упрощающего рассуждения, не адекватного подлинной глубине реальности. Окончательное уяснение всего соотношения или, что то же, подлинное, достаточно глубоко проникающее оправдание веры должно быть итогом всего предлагаемого размышления в его целом. Здесь, однако, можно и должно привести некоторые общие, предварительные соображения, помогающие преодолеть горькую гностицистскую веру и предвидеть горизонты другой веры, более полной и радостной.

Мы должны прежде всего вспомнить то простое обстоятельство, что не мы первые в истории человечества переживаем трагическую эпоху катастроф, крушения разумных, осмысленных основ бытия и торжества сил зла над силами добра. Человечество на своем историческом пути уже не раз переживало такие эпохи. Тем не менее оно не теряло религиозной веры, умея как-то сочетать горькие уроки эмпирической действительности с радостью религиозного упования. Более того, именно такие трагические эпохи часто бывали эпохами возникновения или усиления и расцвета религиозной веры; самый яркий и решающий пример тому есть возникновение и распространение самой христианской веры. Она родилась в иудейском народе именно в самую тяжелую и горькую эпоху его национально-исторического существования; и она укрепилась в античном мире опять-таки именно в самую тяжелую эпоху крушения его культуры, развала всего славного прошлого, среди всех ужасов анархии, сопровождавших это крушение. Если мы видели, что эта эпоха склонялась к пессимизму гностицистской веры, то, с другой стороны, этот пессимизм был в тогдашнем состоянии умов все же побежден той уповающей, радостной верой, которую проповедовала христианская церковь.

Кроме того, мы не должны преувеличивать значения исторических эпох вообще и трагизма, определенного своеобразием данной исторической эпохи, в частности. В конце концов, трагизм, крушение упований, власть зла на земле, бессмысленность жизни есть имманентное, вечное свойство всякой вообще человеческой жизни в ее эмпирическом течении и облике. Не «наша эпоха» и не какая-либо эпоха вообще повинна в таких вещах, как шаткость и краткость человеческой жизни, господство в ней слепого случая и «равнодушных» сил природы, несоответствие между заветными упованиями человеческого сердца и реальным ходом действительности, несоответствие между добром и фактической силой, наконец, трагизм, лежащий в самом факте смерти, – смерти наших близких и нашей собственной. Исторические эпохи развала, вроде нашей, только подчеркивают, делают более явным этот трагизм, вечно присущий человеческой жизни как таковой, и лишь для близоруких умов менее видимый в иные, более счастливые и мирные времена. И одна ли слепота, одна ли духовная трусость, ищущая утешения в иллюзиях, была в прежние времена источником веры, помогала людям сочетать сознание трагизма жизни с подлинной религиозной верой?

Обращаясь к существу вопроса, мы должны прежде всего отметить, что простым почитанием и признанием святыни как таковой, т. е. как некой абсолютной ценности или некоего идеального «царства ценностей» (излюбленное понятие некоторых немецких философов), совсем не исчерпывается живой опыт святыни. Момент «ценности» или «святости» в живом опыте испытывается только как абстрактный признак некой конкретной духовной реальности. В самом опыте почитания святыни, именно в сознании ее обязательности для нас – ее природы, как некоего безусловного веления («категорического императива»),

содержится усмотрение какой-то живой реальности ее как направляющей и определяющей духовной силы, как чего-то, аналогичного нашей собственной воле. Святыня сознается как нечто органически внутренне сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем «я», нашей личностью. Можно спорить о том, как далеко идет эта аналогия, в какой мере мы вправе отождествить это верховное начало с существом человеческой личности в какой мере мы, напротив, должны признавать его отличие от нее; и богословская, и философская мысль человечества полна этого нескончаемого и до конца, быть может, неразрешимого спора. Но нельзя отрицать, что в общем, широком смысле обозначение святыни исконно древним именем «Бога» или «Божества» – именем сверхмирного существа, в какой-то мере аналогичного личности, – есть единственно адекватная форма осмысления религиозного опыта. То, что мы в нем переживаем, есть живое соприкосновение с реальностью, внутренне сродной интимной глубине нашей души и только бесконечно превосходящей нас по онтологической значительности и ценности. По выражению немецкого мистика Angelus Silesius, «бездна души влечется к бездне Бога». При всей неопределенности этого понятия Божества усмотрение его правомерности и необходимости радикально меняет наше внутреннее самосознание, создает для нас совершенно новую духовную ситуацию. Чувство метафизического одиночества, покинутости, шаткости нашей личности сменяется чувством ее метафизической обеспеченности, обладания вечным приютом в лоне этой верховной реальности. Чувство опасности, страх перед бытием сменяется чувством ненарушимого покоя, основанного на внутреннем доверии к верховной инстанции бытия. Если современный немецкий теоретик трагического неверия Heidegger [8] провозглашает «страх» метафизическим существом человеческой жизни, то этому противостоит великий в своей простоте завет первого родоначальника рациональной религиозной мысли, Сократа: с человеком, преданным добру, не может случиться ничего плохого ни в этом, ни в ином мире. Положительное выражение этого же чувства дает христианское откровение Бога как «Отца», или как «любви» («Бог есть любовь», 1 Посл. Иоан. 4, 8). В своей трагической судьбе на земле человек почерпает мужество и смысл жизни не только в поклонении святыне и бескорыстном служении ей; последний и самый прочный фундамент его жизни есть утешительное, успокоительное, дарующее блаженство чувство его собственной принадлежности к некоей небесной родине – к дому Бога, как родного Отца, его обеспеченности и ненарушимой сохранности у Бога. Человек сознает себя не только слугой Бога – самое полное и совершенное выражение религиозного чувства есть то, что он ест и пьет Божие. Если исторически человечество обязано этой полнотой и глубиной религиозного сознания, этим утешающим и укрепляющим метафизическим самосознанием христианскому воспитанию, т. е. в конечном счете откровению Христову, то это откровение все же с совершенной очевидностью дано и в непосредственном внутреннем опыте и потому открывается достаточно углубленной мысли, направленной на осмысление Святыни.

От этого до признания основоположного момента массивной традиционной веры во всемогущество Божие, конечно, еще очень далеко. И надо откровенно признать, что именно в меру напряженности и правдивости религиозного чувства, остроты сознания трагизма жизни власти греха и бессмыслия в жизни современному человеку лишь с трудом удаётся вера во всемогущество Божие, в абсолютное верховенство над всем миром благого божественного Промысла. Муки сомнения, представленные в Ветхом Завете в бессмертной книге Иова, уже давно овладели человеческой мыслью нового времени. Достаточно сравнить трагическое бытие величавшего религиозного гения нового времени, Паскаля, с неискушенным спокойствием и рациональной простотой Фомы Аквинского. И один из самых религиозных умов XX века, Шарль Пэги, признавался, что он часто и подолгу бывал не в состоянии произнести слова: «да будет воля Твоя». Надо иметь мужество сказать, что это понятие всемогущества Божия в его обычной, массивной и наивной традиционной форме стало в каком-то смысле действительно неприемлемым, что именно для наиболее глубоко верующего сознания оно требует, по крайней мере, какого-то дальнейшего уточнения через восполнение его еще не раскрытым во всей его глубине христианским откровением Бога страдающего, соучаствующего в страданиях мира. Не так легко, без всяких оговорок и дальнейших разъяснений, поверить, что всеблагий Бог, с бесстрашием всемогущего владыки, заранее уверенного в благоволении и разумности своих действий, избрал Гитлера орудием своей воли, чтобы через муки душения невинных женщин и детей в газовых камерах поведи человечество по заранее им определенному пути. Религиозная мысль, руководимая нравственным сознанием, особенно перед лицом мужих страданий, не может не мучиться вопросом, как совместить факт мирового страдания и зла со всемогуществом всеблагого Бога [9].

Но, с другой стороны, религиозное сознание не может и отказаться от этой идеи всемогущества Божия в каком-то более глубоко, более

таинственно-неизъяснимом, сверхрациональном ее смысле. И это совсем не потому – как это обычно утверждает неверие, – что мы склонны, для нашего самоутешения, произвольно постулировать реальность объектов наших желаний и нашего упования, что, по немецкому выражению, желание есть здесь отец мысли. Нет, в каком-то смысле идея всемогущества Божия совершенно непосредственно и с полной очевидностью дана в религиозном опыте. Прежде всего: с сознанием нашего сродства с Богом, как любящим отцом, т. е. с непосредственным чувством, что святыня, которой мы служим, есть вместе с тем твердая почва, на которую мы опираемся, или что сила, влекущая нас к подвигу служения, внутренне сродни тому, что есть святого и разумного в нашей собственной воле, – с этим сознанием связана очевидность для нас общего понятия божественного Промысла, божественного покровительства, под которым мы находимся и которое руководит нашей жизнью. Любящий отец или мать есть существо, исполненное неустанной заботы о нас; в нашем человеческом служении добру и правде мы ощущаем – при достаточно зорком и полном сознании, что такое есть, собственно, добро и правда, – живую поддержку того начала, которому мы служим. Нас ведет и укрепляет, нами руководит некая высшая сверхчеловеческая и сверхмирная сила. Таков непосредственный опыт всякого мужественного героического борца за правду, даже когда он не отдает себе ясного умственного отчета в этом и потому считает себя неверующим. Если героический борец одинок в мире, если он отдает себе трезвый отчет в огромной, подавляющей силе зла, против которого он восстал, если он с горечью сознает, как мало у него верных союзников в мире, как повсюду его подстерегает человеческое ничтожество, человеческая подлость и трусость, то в своем метафизическом самосознании он, напротив, ивопреки тому, что утверждает скорбное неверие, не чувствует себя одиноким. С опытом святыни непосредственно связан опыт некоего великого царства святости, как реальности, к которой он принадлежит, некоей могущественной неземной силы, которая его хранит и поддерживает. В этом – великая, вечная и непосредственно очевидная правда идеи Бога как непоколебимой твердыни, как непобедимого, могущественного союзника и водителя.

Именно в этой связи открывается, по крайней мере, первичный корень и смысл идеи всемогущества Божия. «Всемогущество» Божие есть лишь другой аспект непосредственно очевидного в религиозном опыте абсолютного верховенства Святыни над нашей волей. Бог всемогущ не в том смысле, что Он есть какая-то безмерная, извне и сразу подавляющая все остальное грубая физическая сила или какой-то всемогущий тиран, перед грозной, безграничной силой которого все сразу склоняется во прах, – Он всемогущ той неудержимой притягательной силой, которой Он привлекает к Себе человеческое сердце и изнутри своей безусловной авторитетностью и убедительностью покоряет его. Когда Лютер, в сознании нравственной и религиозной необходимости борьбы со злоупотреблениями Церкви и своей призванности к этой борьбе, бросил всем властям мира вызов в словах: «*hier stehe ich – ich kann nicht anders!*» [10] – он дал классическое выражение очевидности для религиозного опыта всемогущества Божия в этом смысле. Все праведники, идущие на смерть и мучения во исполнение Божьей воли, Божьей правды, – начиная не только с христианских святых, но уже с античного образа Антигоны у Софокла, – суть живые свидетели этого внутренне испытанного всемогущества Божия. В новой философии Кант выразил этот же опыт в учении о всепобеждающей идеальной силе безусловного нравственного закона – «категорического императива».

Так религиозный опыт, несущий свою очевидность в себе самом, приходит к сознанию некоего имманентного, идеального всемогущества всеблагой божественной воли, несмотря на господство зла и бессмыслие жизни. Совершенно так же, как рассмотренное выше гностически-дуалистическое жизнепонимание, вопреки всему опыту эмпирической жизни, верует в святыню, т. е., как мы видели, в реальность святыни, – только констатируя ее бессилие в мире, – более полный и глубокий религиозный опыт содержит сознание абсолютной мощи этой святыни, то же несмотря на ее эмпирически ограниченную силу. К составу религиозного опыта; т. е. к восприятию реальности Святыни, принадлежит также некий непосредственный опыт, что эта Святыня есть neodолимая и всепобеждающая сила, т. е. что ее верховенство означает некое внутреннее, имманентное ее всемогущество. Этот опыт настолько непосредствен, настолько самоочевиден нашему «сердцу», что – поскольку мы его вообще имеем – он не может быть поколеблен никакими «фактами», никакими истинами эмпирического порядка. Пусть проблема «теодицеи» остается неразрешимой – пусть мы не в состоянии понять, как метафизическое всемогущество святыни сочетается с эмпирическим господством зла, – это противоречие так же мало колеблет очевидность религиозного опыта, как мало очевидность любого вообще увиденного, констатированного факта колеблется от того, что мы не в состоянии интеллектуально согласовать его с другими известными нам фактами. Можно

сказать, что история научной мысли вся полна таких мучительных недоумений, никогда, однако, не дающих права отрицать то, что с очевидностью установлено в опыте. И если для неверующего опыт заранее ограничен областью чувственного восприятия, то самый смысл того, что называется «верой», заключается в обладании опытом, т. е. способностью узреть, воспринять нечто с очевидностью, в области духовной, т. е. нечувственной.

Верующая (в широком смысле веры как сознания и почитания святыни) душа живет не в одном, а сразу в двух мирах, признавая одновременно реальность обоих, – она видит «мир», – тот мир, который «весь лежит во зле», – и ей, вместе с тем, ведом из непосредственного опыта иной высший или глубинный мир, мир Святыни, в котором она обретает единственный смысл своего существования. Такова, как мы видели, уже установка скорбного неверия, осознанного как гностическая вера. Но, вопреки этой гностической вере – при всей очевидности различия и в этом смысле дуализма между этими двумя мирами – опыт не позволяет нам полагать непроходимую пропасть между ними; он учит нас, напротив, факту непосредственного вмешательства высших сил в нашу жизнь – вмешательства, которое одно только ее осмысляет и спасает.

Признание совершенной замкнутости в себе эмпирического мира, его недоступности для действия в нем идеальных начал иного, высшего мира есть только натуралистический предрассудок, научно и философски не оправданный и ближайшим образом противоречащий опыту нашей человеческой жизни. Ведь из сказанного выше прежде всего совершенно очевидно, напротив, что есть по крайней мере одна область реальности, в которой эти два мира присутствуют совместно, тесно соприкасаясь между собой, и в которой сила высшего порядка переливается в сферу эмпирического бытия; эта область есть человеческое сердце. Во всяком нравственном и религиозном опыте высшая сила через незримые глубины человеческого сердца изливается в мир и действует в нем, обладая при этом, как мы видели, в каком-то смысле всемогуществом, т. е. обнаруживая свое внутреннее, имманентное верховенство над всеми силами мира сего. Но человеческое сердце – или, иначе говоря, двойственное, одновременно духовное и эмпирическое, душевно-телесное существо человека – есть только единственное опытно нам известное место соприкосновения этих двух миров – единственное опытно нам доступное отверстие, через которое благодатные силы иного, высшего мира могут вливаться в мир эмпирический и действовать в нем. Самый факт наличия такого пограничного места свидетельствует о том, что эмпирический мир не есть абсолютно замкнутая система, недоступная влиянию извне, или, точнее, из иного, сверхмирного измерения. С этим фактом вполне согласуется направление мысли, установившееся в новейшей положительной науке. Если есть воззрение, которое можно признать по меньшей мере расшатанным всем современным развитием научного знания, то это есть, бесспорно, именно упрощенный натурализм XIX века, в котором система природных сил представлялась замкнутой в себе и исчерпывающей собою все бытие. В настоящее время мир оказался даже для положительного научного знания гораздо более изменчивым, пластическим, чем это можно было допустить прежде. Целый ряд основоположных понятий, в которых выражалось убеждение в законченности и замкнутости системы мирового бытия (законы «сохранения материи» и «сохранения энергии», как и общее понятие неизблемых и неизменных «законов природы»), оказался теперь расшатанным. Не проследивая и не обсуждая более подробно этих идей в современной науке, мы можем здесь ограничиться одним бесспорным итогом: преграда, ещенедавно в натуралистическом мировоззрении отделявшая имманентное царство неизменных сил природы от каких-либо мыслимых сфер иного порядка, – эта преграда уже пала. С нас достаточно одного того, что мы теперь в этой области опять «ничего не знаем»: мы, по крайней мере, по-сократовски научились знать, что мы ничего не знаем, что то, что прежде казалось неизбежно утвержденным знанием, снова стоит под знаком вопроса. Существенное достижение этого нового умственного движения заключается для нас в том, что научная мысль стала скромнее в своих отрицаниях и научилась реже и с меньшей самоуверенностью произносить слово «невозможно». Более чем прежде мы теперь можем оценить мудрость изречения старого французского физика Араго: «За исключением области чистой математики, я остерегался бы употреблять слово "невозможно"».

Мы не имеем поэтому никаких научно или опытно утвержденных оснований отрицать объективную значимость того, что нам непосредственно известно из внутреннего религиозно-нравственного опыта – возможности вторжения высших, благодатных сил в эмпирию мирового бытия, их действительного соучастия в ходе мировой жизни. Мы не имеем, коротко говоря, никаких объективных оснований отрицать принципиальную возможность чудесного; и если наше религиозное сознание говорит нам о реальности такого вторжения высших сил в эмпирический ход вещей, то это сознание нельзя убедительно отвергнуть. Здесь нужно остерегаться двух одинаково естественных заблуждений. Не

нужно преувеличивать эмпирическое могущество этих сил или приписывать им внешне всемогущество в плане эмпирии. Мы не должны забывать парадоксальный факт, что абсолютная Святыня, во всем ее метафизическом верховенстве и всемогуществе, в составе мира выступает только как одна из сил, которые должны бороться с другими. В составе мира Бог борется с «князем мира сего», сила благодати наталкивается на противодействующую ей злую волю. В эмпирии силам добра противостоят силы зла – «власть тьмы». В смешении самоочевидного принципиально метафизического всемогущества высшего начала Святыни с его мнимым, эмпирическим, чистовнешним всемогуществом, с его мнимой предопределенной победоносностью в плане эмпирии заключается заблуждение наивного оптимизма. Мы должны, напротив, признать, что, вступая в мир и действуя в нем, высшие, благодатные силы должны в каком-то смысле принимать облик сил мира сего, действовать, приспособляясь к категориальным условиям эмпирического бытия. Здесь совершается какой-то «кенозис», какое-то внешнее снижение и самоопустошение высших сил, явление и действие божественного начала в земном, «рабьем» виде. И, принимая такой облик, высшие, благодатные силы подчиняются основоположным условиям бытия мира сего: в составе мира они обречены не только активно действовать, но и терпеть, им суждены не только победы, но и поражения.

С другой стороны, однако, нельзя преуменьшать влияние этих высших сил Святыни в составе эмпирического мира. Упомянутый нами выше принципиальный пессимизм, оплакивающий совершенное бессилие добра и правды на земле и непонятное человеческому сердцу всемогущество сил зла, – такой пессимизм и метафизический «дефетизм» оказываются все же воззрением близоруким и в более широкой перспективе совершенно неверным. Напротив, метафизически-надмирное всемогущество начала Святыни должно все же как-то изливаться в мир и находить в нем отражение. Начало Святыни в составе мира по меньшей мере самонепобедимой обладает, несмотря на все господство зла, некоей таинственной притягательной и заражающей силой для человеческих сердец. Если мы сопоставим с этим тот факт, что силы зла суть по своему существу силы разрушительные и тем самым в более широкой перспективе разрушающие сами себя, то – не упрощая рационалистически неисповедимых путей действия Бога и не впадая в наивный оптимизм – мы обретаем все же право сочетать с трезвым, ответственным признанием силы зла в мире некое несокрушимое упование на мощь сил Добра и Святыни.

Так трезвое, правдивое признание господства сил зла в мире при достаточной широте религиозного осмысления жизни не останавливается на рационалистически-упрощенной схеме «гностической» веры в Святыню, бессильной нам помочь в нашей судьбе в этом темном мире, а приходит к сознанию более сложного – хотя и проблематического – соотношения, в силу которого имманентное всемогущество Святыни сочетается с трагизмом борьбы между добром и злом в составе эмпирического мира.

И здесь мы подходим, наконец, к опытной основе веры в абсолютное, уже ничем не ограниченное верховенство и в этом смысле всепобеждающее всемогущество благого Провидения. Психологически эту основу можно определить чрезвычайно просто: она есть не что иное, как безусловное, детское доверие, превышающее все наши человеческие понятия мудрости всеблагой воли Святыни. Человеческий разум – включая в него рациональное нравственное сознание – склонен считать самого себя высшим, абсолютным мерилом того, что хорошо и что плохо, – что должно быть и чего не должно быть; он призывает поэтому на свой суд Провидение и допрашивает Его, как и почему Оно терпит то, чего не должно быть, – и, как мы видели, склонен находить единственное оправдание ему в допущении его бессилия. С этой точки зрения нерассуждающее, безусловное, детское доверие к Богу представляется именно «слепой» верой, т. е. какой-то низшей, несовершенной установкой, невозможной для мыслящего сознания и недостойной его. Но что, собственно, значит «разум» и на чем основано убеждение в беспелляционной авторитетности его суда? «Разум» есть в конечном счете не что иное, как отчетливое, ясное, непротиворечивое описание или констатирование содержания нашего опыта; единственный источник материального содержания нашего знания есть только опыт. Но наш опыт всегда ограничен; точнее говоря, основоположная структура нашего опытного знания состоит в самоочевидном сознании, что отчетливо воспринятое, выраженное в понятиях и в этом смысле «понятое» содержание нашего опыта есть только небольшая и зависимая часть некоей бесконечной полноты реальности, доступной нам именно как неведомая, непостижимая, не уясненная реальность. А так как реальность в ее полноте есть некое единство, определяющее природу и свойства всех частных ее содержаний, то вместе с опытным знанием всего, что уже открылось нам, нам непосредственно дано и самоочевидное сознание ограниченности и неадекватности всякого нашего знания. Поэтому первая и безусловно всеобщая аксиома опытного знания гласит: всякая реальность есть нечто большее и иное,

чем все, что мы о ней знаем, – и даже чем все, что мы когда-либо можем о ней узнать. Таким образом, в состав самого рационального знания необходимо входит знание его ограниченности и неадекватности – то «ведающее неведение» (*docta ignorantia*), которое было впервые и навсегда утверждено основателем рациональной мысли Сократом [11].

Это общее соотношение имеет силу, очевидно, и в применении к нашей оценке всего происходящего в жизни – к нашему суждению о том, что должно быть и чего быть не должно, что хорошо для нас и что плохо, что, в судьбе каждого из нас в отдельности и в судьбе человечества и мира в целом, служит к нашему благу и что – к вреду. Нам, правда, дано отчетливо различать между самими началами добра и зла; мы безошибочно знаем, что любовь, справедливость, уважение к святине человеческой личности есть добро и что ненависть, эгоизм, бесчеловечность есть зло. Выражаясь религиозно, – нам дано с очевидностью различать свет от тьмы, святую – от того, что ей враждебно. Но во всем остальном – в наших суждениях о том, что для нас есть благо и что есть зло, в нашей оценке значения для нас страданий и земных радостей, здоровья и болезни, богатства и бедности, жизни и смерти, – во всем этом мы, очевидно, руководимся только нашими ограниченными и неадекватными представлениями, которым – с ничем не оправданной самоуверенностью – мы приписываем значение абсолютной истины. Как однажды выразился в трагические дни войны, со свойственной ему нравственной силой, Уинстон Черчилль: «Дано человеку знать только, в чем его долг; но не дано человеку знать, что ему ко благу». В этом смысле именно наши рациональные положительные и отрицательные приговоры о том, что происходит в мире, наши жалобы на бессмысленность и недопустимость хода событий и устройства мировой жизни суть выражение слепой, объективно не обоснованной веры – именно веры в нашу собственную непогрешимость, в достоверность наших понятий. Перед лицом этой самоуверенной человеческой слепоты нерассуждающее «детское» доверие к всеблагому Провидению обнаруживается не как «слепая» вера, а напротив, как единственная подлинно разумная установка. Она разумна, потому что с непосредственной убедительностью вытекает из самого опыта Святыни. Как никакие факты эмпирической реальности не могут опровергнуть веры в самую реальность Святыни, так же они не могут опровергнуть веры в высшую, неисповедимую для нас мудрость всеблагого Провидения. Вместо того, чтобы самочинно, противозаконно и противостоительно привлекать – как это происходит в постановке «проблемы теодицеи» – эту абсолютную высшую инстанцию к суду наших понятий, наших представлений о «должном» и «недолжном», о благе и зле, мы, в сознании нашего неведения, утверждаемся в доверии к неисповедимой для нас абсолютно верховной воле, святости и непогрешимости которой нам самоочевидно открываются в религиозном опыте.

Религиозный опыт – даже в самой ущербленной его форме – есть знание, что, кроме видимого, доступного нам слоя бытия, именно эмпирической реальности, оно имеет еще иной, более глубокий, непосредственно в своем содержании недоступный нам слой – как бы некое иное измерение. Вне отношения к этому измерению мы не можем обозреть бытие как целое; а вне этого обозрения мы не можем понять и оценить его общий смысл. Поэтому то, что непосредственно представляется нам как зло или бессмыслица, с иной, как бы «небесной» точки зрения, по крайней мере, может оказаться орудием благого и мудрого Провидения. «Мои пути – не ваши пути», – говорит Бог у пророка Исаи, – «и Мои мысли – не ваши мысли; но, как небо отличается от земли, так Мои пути и мысли отличаются от ваших». Видимое торжество сил зла и неразумия, по крайней мере, может – непостижимым для нас образом – быть орудием и путем торжества таинственного замысла Божия, т. е. торжества всемогущей всеблагости и премудрости Божией. И, поскольку мы обладаем подлинно религиозным опытом, – а это значит: поскольку мы из внутреннего опыта непосредственно ведаем имманентное абсолютное верховенство Святыни, – эта возможность превращается для нас в опытно данную (хотя рационально и не постижимую) реальность.

Если было бы наивно – и совершенно неправильно – представлять себе всемогущество Божие как силу внешне, физически всемогущую, в самом плане эмпирии подавляющую все остальное, то ничто не мешает нам сознавать, что в высшем, незримом плане бытия действует некая верховная инстанция, направляющая смутную игру земных сил в согласии со своими благими предначертаниями.

И все же – и здесь мы возвращаемся к основной теме нашего размышления – это утешительное убеждение могло бы именно для чуткого нравственного сознания оставаться иллюзорным, быть отравленным внутренним противоречием, если бы мы одновременно не считались с тем парадоксальным и все же, как мы видели, бесспорным фактом, что в составе эмпирического бытия эта всемогущая сила (незримо и непонятно для нас руководящая всем ходом мировой жизни)

одновременно выступает как толькооднаиз сил бытия, находящаяся в трагическом – и в пределах мирового бытия никогда не прекращающемся – борении против враждебной ей силы зла и тьмы. Именно сознание реального соучастия Бога в трагической борьбе против зла – этом общем уделе добра и святости на земле – и, следовательно,Его соучастие в мировом страданиидает высшее и окончательное доступное нам религиозное осмысление жизни. Страдающий Бог – Бог, разделяющий страдания творения, из любви к нему соучаствующий в еготрагическом борении, ценою собственных мучений подающий человеку спасающую и укрепляющую руку, – есть необходимое восполнение всемогущего Бога. Если такое сочетание остается рационально непонятым, то обратное соотношение – бесстрастный в Своем всемогуществе Бог, неведомо зачем обрешкий творение на страдание, в которомОн Сам не участвует, – было бы религиозно и морально непонятым и неприемлемым. Верховное Провидение, властвующее над миром и непонятым для нас путем, но таинственно явственно для уповающего и верующего человеческого сердца ведущее мир и каждого из нас ко благу, вместе с тем снижается до мира, вступает в него и присутствует в нем, как соучастник мировой трагедии. Как любящий отец или мать, Бог страдает страданием своих детей, полон мучительной заботы о них, ценой собственного страдания остается всегда с ними, им помогает и их спасает. Пусть это соотношение нам непонятно, – оно остается все же последней доступной нам истиной, согласованной со всей полнотой нашего бытия и в его внешних условиях, и во внутреннем его существе.

Общий итог этих наших размышлений о духовной проблематике нашего времени как бы сам бросается в глаза. На поставленный нами в начале этой главы вопрос, какое значение имеет для современного человека намеченная нами во вступлении тема Евангелия Иоанна о «свете, светящем во тьме», мы имеем теперь точный ответ. Духовная проблематика нашей эпохи сама собой – вне всякого духовно непроверенного заимствования из содержания традиционной догматической веры – имеет тенденцию приводить человеческое сердце к восприятию и утверждению таинственной религиозной истины, содержащейся в этих словах. Получив, впротивоположность предшествовавшей эпохе, непрерываемо очевидный опыт власти тьмы над миром, преодолев всяческий наивный оптимизм и утопизм, но, вместе с тем, на страшном опыте демонизма и цинического неверия поняв необходимость и правомерность религиозной веры, ее подлинный смысл в составе человеческой жизни, – современный человек из собственного духовного опыта, на основании обличения заблуждений прошлого, приходит к вере в надмирныйбожественный свет,который, однако, в составе мира светит «во тьме». Он приходит, таким образом, к той конкретной – сочетающей в себе «пессимизм» и «оптимизм» – полноте духовного восприятия и осмысления жизни, самым глубоким выражением которой являются рассмотренные нами во вступлении слова пролога Евангелия Иоанна.

Глава вторая

БЛАГАЯ ВЕСТЬ

1. Откровение Христа как «благая весть»

Если мы спросим себя, что, собственно, значит для нас «иметь христианскую веру» или веровать в откровение, данное или явленное через Христа, то – оставляя пока в стороне всякое более конкретное определение этой веры и отмечая только самое общее, но и самое существенное ее значение для нас – мы можем дать следующий ответ. Иметь христианскую веру – это значит обрести, увидеть, воспринять такую истину, которая, осмысляя нашу жизнь, дарует нам духовную силу спокойно и даже радостно переносить трагизм и бессмысленность нашей эмпирической жизни. Это значит среди страданий иметь источник бодрости и утешения. Коротко говоря, это значит владеть некой основоположной, определяющей все наше жизнечувствие, радостной истинойилиблагой вестью.

Навстречу этому нашему сознанию идет тот замечательный, уже заранее обнадеживающий нас факт, что откровение Христа так и было названо – «благая весть». Как странно, что в четырех рассказах о жизни, проповеди и деяниях Иисуса Христа, входящих в состав Нового Завета и переведенных на все языки мира,осталось не переведенным их заглавие.Они на всех языках называются «Евангелием» [12], и люди, не знающие греческого языка, остаются в неведении, что, собственно, означает это слово, которое поэтому, будучи окружено церковным ореолом, вызывает в верующих только некоторое смутное благоговейное чувство, не говоря ничего вразумительного их уму и сердцу. В этом мы имеем, быть может, один из ранних примеров превращения живой, понятной сердцу и действительно его определяющей веры в веру «богословскую».

Но ведь известно, что слово ?????????? означает по-гречески не более и не менее, как именно «благая весть». И было бы хорошо, если бы мы так и называли эти священныекниги – если бы, открывая книгу Нового Завета, мы сразу знали, – как это знали первые поколения христиан, – что рассказы о жизни, словах и делах Христа в передаче четырех Его учеников (или на основе

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
предания, от них идущего) содержат благую весть, т. е. хотят возвестить нам истину, дарующую радость. Мы, нынешние люди, дети темного, тяжелого, страшного времени, – как жадно ждем мы благой вести – известия, которое могло бы утешить нас, внушить нам упование и, тем более, осведомить нас о радости, уже осуществленной!

Но в чем, собственно, состояла и состоит эта благая весть? В чем заключается возвещаемая нам радость?

Конечно, легко ответить на этот вопрос простой ссылкой на догматическое вероучение Церкви. «Благая весть», согласно этому, есть, коротко говоря, весть об искуплении мира через сошествие на землю единородного Сына Божия Иисуса Христа, принятие Им на Себя греха мира, Его смерть на кресте и воскресение из мертвых. В силу этого мир, страдавший от последствий первородного греха, был примирен с Богом, и верующим во Христа обетовано, после Его второго пришествия, вечное блаженство.

Недостаточность этого традиционного ответа для нас – для большинства современных людей – состоит в том, что он заключает в себе некое освященное традицией, но плохо нам понятное богословское учение и поэтому слишком часто переживается именно в той форме, которую можно назвать «богословской псевдостью». Мы смутно чуем, что в основе этого учения лежат какие-то древние, архаические представления, быть может, полные таинственной мудрости, но мудрости, нам непосредственно уже недоступной. С каким бы благоговением мы ни относились к этой непонятной нам мудрости, мы не в состоянии в этом традиционном христологическом и сотериологическом учении непосредственно усмотреть подлинно благую весть, т. е. весть о реальном, спасительном для нашей жизни благе. И когда современные богословы рассуждают в традиционном-церковном стиле об искуплении, то религиозно чуткое сознание невольно испытывает сомнение, нужно ли нам это учение, и в чем состоит его подлинный живой смысл для нас.

Конечно, признание какого-либо традиционного учения непонятным еще не означает ни его критики, ни, тем более, – его отвержения. Но мы ясно сознаем одно: чтобы сама эта богословская формулировка имела смысл, надо прежде всего суметь просто увидеть, воспринять, опытно почувствовать ту реальность, к которой она относится. Но сама эта реальность, очевидно, в каком-то смысле совершенно проста, т. е. должна непосредственно явствовать нашему сердцу и удостоверить свою очевидность.

К нашему счастью, мы вспоминаем, что в этом смысле в таком же положении, как мы, находились те галилейские рыбаки, к которым была впервые обращена благая весть. Если эта богословская доктрина искупления стала непонятной или трудно понятной, то она просто была неизвестна. К счастью для нас, из самого текста Евангелия с полной очевидностью следует, что благая весть, как она была впервые проповедована галилейским рыбакам, по своему первоначальному содержанию не совпадала не только с законченным богословским учением об искуплении, как оно было впервые отчетливо установлено ап. Павлом, но даже и с общими предпосылками этого учения – верой в мессианское достоинство Иисуса и в религиозную необходимость Его страданий и смерти. Ибо эти истины были, как великая тайна, открыты Иисусом его ближайшим ученикам только в Кесарии Филипповой под самый конец Его земной жизни и деятельности (Матф. 16, 13–21), тогда как то же Евангелие сообщает, что проповедью «благой вести царствия» началась вся земная деятельность Иисуса Христа. Совершенно очевидно, таким образом, что эта благая весть, проповедованная галилейским рыбакам, имела какое-то еще иное, более непосредственное и простое содержание. И именно эту благую весть как-то узнали и постигли те, кто услышал первые слова Иисуса, кто был религиозно потрясен встречей с ним, непосредственным действием Его личности, задолго до того, как до них дошла весть о таинственном парадоксе Его судьбы – Его страдании, смерти на кресте и воскресении.

Этот основной, первичный смысл благой вести выражен в словах: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя благую весть царствия» (Матф. 4, 23). Что откровение, принесенное Иисусом Христом, было в своей основе благой вестью, – это, вне всяких богословских теорий, можно ощутить непосредственно из «заповедей блаженства» нагорной проповеди, в которых плачущим обещается, что они «утешатся», и гонимым за правду – что их есть «царство небесное» и что они должны «радоваться и веселиться», или из слов Христа: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я упокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня... и найдете покой душам вашим» (Матф. 11, 28–29). Смысл благой вести неоднократно поясняется сравнением ее с вестью о некоем огромном, нетленном сокровище, находящемся в нашем обладании и избавляющем нас – вопреки древнему грозному завету – от всяких земных нужд и забот (о чем подробнее ниже). Радость, которую приносит Христос, есть Его собственная радость и потому «совершенная радость». И апостол, поучая верующих, не забывает прежде всего наставлять

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
их «неустанно радоваться» (1 Фесс. 5, 16).

Нет ни малейшего сомнения, что «благая весть», принесенная Христом, сознавалась как подлинная весть о некоем совершенно реальном жизненном благе. Таков же должен быть – и для подлинно верующих есть – ее основоположный смысл и для нас.

Поскольку мы верим, что откровение Христа имеет вечную силу и обращено и к нам, мы и теперь должны быть в состоянии – вне всяких богословских теорий – понять, в чем заключается реальный смысл благой вести, и восчувствовать радость, которую она несет. Конечно, не было бы надобности в притчах и образах, если бы эта весть говорила о чем-либо наглядно, чувственно данном и в этом смысле очевидном. Но благо, о котором здесь идет речь, не только не дано чувственно, но в известном смысле вообще несказанно. Несмотря на свою реальность и явственность, несмотря на всю прочность нашего обладания им, оно дано нам лишь в той форме, что открывается глубиной нашего духа, и потому остается непосредственно неизъяснимым. Несмотря на свою сущностную простоту, оно есть некая бесконечная и потому неисчерпаемая полнота, которую мы можем только приблизительно уяснить через указание на целый ряд содержащихся в ней определений. Не нужно думать, что этим мы уже опять уклоняемся от той простоты содержания этой благой вести, которая делала ее доступной и непосредственно понятной галилейским рыбакам. Ведь именно все, что просто и очевидно для сердца, остается невыразимым для отвлеченной мысли. Содержание благой вести Христа так же неопределимо, как отвлеченно неопределима восхищающая нас красота, как неизъяснимо, чем, собственно, мы обладаем в блаженстве любви. И, вместе с тем, – как и в отношении подобных благ – можно подыскать слова, которые дали бы воспринять и почувствовать реальность, о которой здесь идет речь.

2. Благая весть как весть о царстве Божиим

Если, прежде всего, мы попытаемся уяснить содержание благой вести в ее чисто историческом облике, то мы должны сказать, что она была, как уже упоминалось, «благой вестью царствия», т. е. означала некую «благую весть» в отношении исконной мечты иудейского народа о «царстве Божиим». Эта мечта в своей традиционной форме, будучи религиозной по характеру своего упования, по своему содержанию была первоначально мечтой чисто политической. Бог Иегова, заключивший вечный союз с израильским народом, не покинул его среди его бедствий и унижения; рано или поздно Он явит Свое покровительство израильскому народу, уничтожит врагов-чужеземцев, его угнетающих, и восстановит в еще небывалой мере политическую независимость, могущество и материальное благосостояние избранного народа. Эту чисто политическую идею «царства Божия» как утвержденного вмешательством и покровительством Бога земного царства иудейского народа религиозное сознание пророков позднее постепенно дополнило нравственными и религиозными мотивами. Это грядущее израильское царство должно было быть, вместе с тем, царством добра и правды, в котором все будут научены Богом и будут иметь закон Божий в своих сердцах; вместе с тем, это должно быть царство, которое примирит все народы, в котором язычники вместе с иудеями будут славить имя единого истинного Бога и станут, подобно Израилю, «достоянием Божиим». И, наконец, нравственное и духовное преобразование должно охватить весь мир: тогда волк ляжет рядом с ягненок, и «будут чудеса на небе вверху, и знамения на земле внизу»; это будет «день Господень, великий и славный». Это чудесное возрождение царства Израиля должно быть осуществлено особым посланником Божиим, «Мессией», потомком царя Давида; и образ этого грядущего вождя и спасителя народа принимал постепенно в народном сознании все более неземной, сверхъестественный облик и был, в конце концов, отождествлен с таинственным небесным человеком – «Сыном человеческим» видения пророка Даниила и книги Еноха.

В отношении этой традиционной мечты о «царствии Божиим» благая весть, принесенная Иисусом Христом, состояла прежде всего просто в возведении его близости, в указании, что его наступления нужно как бы ждать со дня на день. Более того: в лице самого явления Иисуса Христа и Его чудотворных деяний царство Божие как бы в первом своем зачатке уже наступило, уже «достигло» иудейского народа. Хотя время его полного торжества и явного для всех осуществления не известно никому, кроме Самого Отца Небесного, но нужно жить сознанием его непосредственной близости, его уже начавшегося осуществления.

Однако, если бы (как это пыталось доказать одно недавнее направление немецкого протестантского богословия) этим возвещением непосредственной близости «царства Божия», этой «эсхатологической» установкой исчерпывался смысл «благой вести», то мы должны были бы откровенно признать, что для нас и нашего времени она не имела бы никакого реального значения; она могла бы тогда быть только предметом исторического изучения,

как любопытный образец иллюзорного человеческого упования. Нельзя же устранить тот неопровержимый факт, что эта близость, понимаемая буквально, т. е. измеряемая человеческими сроками, оказалась иллюзией. Такое толкование «благой вести», взятое отвлеченно, было бы равносильно именно религиозному отрицанию – признанию, что мы не можем уже ныне верить «благой вести», т. е. не можем иметь христианскую веру.

В действительности, однако, дело обстоит совсем не так. Проповедь близости «царства Божия» была лишь частичным моментом гораздо более существенного благовестия о самом способе и характере его наступления. И, в лице этого момента, «благая весть», принесенная Иисусом Христом, перестает быть для нас предметом праздного исторического любопытства и скепсиса, а уже непосредственно по меньшей мере затрагивает какие-то струны, звучащие в нашем собственном сердце.

Дело в следующем. При всей широте диапазона в вариантах традиционной ветхозаветной идеи «царства Божия» – от чисто национально-политического упования до веры в грядущее полное преобразование и просветление мира – эта идея оставалась все же мечтой о некоем более или менее чудесном событии во внешнем мире – мечтой о чем-то трансцендентном в отношении всего, что находится в обладании человека или что образует постоянную основу его существования. Это была мечта о чем-то, что, как прекрасная сказка, противостояло горькой действительности и должно было осуществиться вопреки всем реальным условиям человеческой жизни, должно было каким-то чудесным образом, как *deus ex machina* [13], извне вторгнуться в мир и произвести в нем переворот.

И вот, «благая весть о царстве», принесенная Иисусом Христом, безмерная радость, которую Он возвещал, заключалась в том, что царство Божие – это новое, идеальное состояние жизни, на котором были сосредоточены все упования человеческого сердца, – совсем не есть нечто, что в некоем неведомом будущем должно наступить «чудесным образом», извне вторгнувшись в жизнь и завладев ею. «Благая весть» возвещала, напротив, что царство Божие уже в зачатке осуществлено в наших сердцах и должно осуществляться, органически прорастая в мир и изнутри овладевая. Этот процесс органического роста, развития и внедрения в мир «царства Божия» зависит от нашей собственной воли, от напряжения нашего стремления к нему. Царство Божие как бы завоевывается нами, достается силой, «и употребляющие усилие воспользуются его благами, подлинно реализовать его. Царство Божие не трансцендентно, а имманентно самому бытию человека. «И не придет оно приметным образом, и не скажут: «вот оно здесь» или «вот там». Ибо вот царство Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 20–21) [14]. Не праздная мечта о внешнем чуде наступления царства Божия, а внимание к его реальности как уже существующего нашего достоинства приводит к торжеству его подлинной, всеобъемлющей реализации. То, что оно уже наступило, уже – среди нас, внутри нас, в нашем обладании, – отнюдь не противоречит тому, что в ином своем аспекте оно еще должно наступить, еще только чаемо, и что мы должны молиться: «да приидет царствие Твое». Ибо, в силу имманентности его нашему бытию, в силу органического прорастания его в нас и через нас, мы обладаем им наподобие горчичного зерна, которому предстоит превратиться в огромное тенистое дерево, или наподобие ничтожной по размерам закваски, от которой вскисает большое количество муки. Но, в лице этого незаметного зачатка царства Божия, мы уже сейчас являемся блаженными его участниками, мы уже обладаем неотъемлемым безмерным богатством, уже прочно владеем всеми благами, которые мы ждем от его полного осуществления, и можем в радости и веселье ими наслаждаться.

Мы видим: так понимаемая мысль о близости наступления «царства Божия» теряет свой соблазнительный смысл иллюзорного, суетного упования, а приобретает какой-то иной, более глубокий смысл, обнаруживает какую-то непосредственно говорящую человеческому сердцу природу. Это определяется тем, что это новое понимание способа или характера осуществления «царства Божия» в конечном счете предполагает какое-то совершенно иное понимание самого смысла того, что именуется «царством Божиим». Идея царства Божия в ее исторической форме, т. е. как она в разных вариантах преподносилась иудейскому религиозному сознанию, есть в проповеди Иисуса Христа лишь отправная точка для некоего совершенно нового откровения, новой вести о том, что такое есть само «царство Божие», т. е. в чем состоит совершенное, просветленное и преобразенное состояние бытия.

3. Новое понятие «царства Божия»

Если наступление «царства Божия» не есть некий чудесный внешний переворот, если царство Божие в зачатке уже наличествует в наших сердцах и должно органически прорасти в мир, то это определяется, в конечном счете, тем, что то, что мы разумеем под «царством Божиим», не есть

какой-либовнешний строй жизни, устанавливаемый через вмешательство внешне устрояющей благой воли Божией; в своей основе оно есть некий вечный внутренний строй бытия; царство Божие, по словам Христа, уготовано людям «от создания мира» (Матф. 25, 34). Ибо это царство есть не что иное, как утверждение человеческого бытия в реальности Бога и Его правды. Или, точнее, внешнее осуществление царства Божия, совершение воли Божией «на земле» есть следствие, внешнее выражение и воплощение уже сущего и вечного господства благой воли Божией «на небесах», т. е. в онтологических глубинах бытия. Если в первом отношении, по наружному своему облику, «царство Божие» должно наступить – или уже наступает, – есть событие, совершающееся во времени, то в последнем отношении, по своему глубинному существу, оно есть вечно сущий строй бытия; и так как этот строй заключается в имманентной укорененности человеческого бытия в реальности Бога, то «царство Божие» в этом смысле есть вечное достояние человека.

В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что «царство Божие» – доселе только предмет упительной, но робкой мечты о некоем чудесном преобразении реальности – уже реально и неотъемлемо прочно находится в нашем обладании, что оно от века есть наше достояние как детей и наследников Отца небесного, состоит подлинное содержание благой, радостной вести, принесенной Иисусом Христом. Царство Божие только потому должно восторжествовать на земле, что оно в ином, глубинном своем измерении вечно есть и притом есть вечная родина человека, вернуться в которую может всегда каждая человеческая душа, если только она сумеет увидеть эту родину, поверить в нее и если она, подлинно захочет пребывать в ней.

«Благая весть», таким образом, выходит далеко за пределы возведения царства Божия как состояния, лишь должствующего наступить. В своем основоположном смысле она есть, напротив, открытие и возведение неких прежде скрытых от человеческого взора вечных горизонтов человеческого бытия или вечной почвы, на которую оно опирается; открытие этого существа «царства Божия» как вечной родины и вечного достояния человеческой души обличается несостоятельностью того господствующего жизнеощущения человека, для которого трагизм, покинутость, нищета, одиночество, унижение есть как бы нормальное, естественно-реальное состояние человеческого бытия на земле. Ориентируясь в мире, мы сознаем себя бесприютными скитальцами, мы можем только мечтать об иной, блаженной и умиротворенной жизни, но должны с горечью сознавать, что эти мечты и упования оказываются иллюзиями перед лицом беспощадной действительности. В этом трагическом положении нашего слуха достигается благая весть: «Если ты в мире – бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то – только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней, вернись в нее – и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоём обладании. Ты перестанешь быть нищим скитальцем, ты сразу станешь безмерно богатым обладателем огромного сокровища, более того, сам царь этой родины твоей души есть твой родной отец, и он полон любви к тебе».

Именно это содержание «благих вестей» придает ей вечный смысл и вечную значимость, делает ее актуальной и существенной на все времена и для всякого человеческого существования. Благая весть в этом основоположном ее смысле столь же реальна для нас, через 19 веков после того, как она была возведена, как это было для галилейских рыбаков, впервые ее услышавших. Можно даже смело пойти еще дальше и сказать, что для нас, нынешних людей, благая весть имеет еще большее значение, содержит еще более радостное открытие, несет еще больше утешения, чем в момент ее первого возведения. Ибо чем более несчастным, одиноким, покинутым чувствует себя человек, тем радикальнее переворот, совершаемый во всем нашем жизненном чувствии благой вестью, и тем более безмерна радость, которую она нам несет. Ветхозаветный человек – как, может быть, отчасти и человек древнего мира вообще, – сознавая свою беспомощность, шаткость и бренность своего существования, по крайней мере веровал в бытие некоей таинственной высшей, могущественной инстанции – Бога или богов, – у которой он мог надеяться вымолить себе помощь или опору. Несчастье человека заключалось лишь в том, что отношение к этой инстанции оставалось совершенно трансцендентным: где-то, вне человека, есть некая совершенно иная сила, которая, если захочет, может помочь ему или спасти его; эта сила естественно мыслилась существом, внушающим трепет ужаса, – по образу некоего владыки-тирана, которого мы можем только надеяться умиловать. Религиозное сознание было в основе своей чувством раба в отношении всемогущего владыки. Однако в ветхозаветном религиозном сознании звучала все же и более утешительная нота: отношение между Богом и израильским народом создавалось в форме союза, основанного на договоре, и сам этот союз мыслился наподобие брачного союза между мужем и женой, где жена, хотя и подчиняется со страхом самодержавной воле мужа, но вместе с тем может рассчитывать на его покровительство и любовь. И псалмопевец, и пророки внушали человеку, что Бог не отринет кающегося грешника, что если

Он карает, то Он же любит и потому некогда помилует и спасет свой народ. И на этой вере покоилось, как мы видели, упование, что Бог некогда сам утвердит свое царствие на земле.

В отношении этого религиозного жизнечувствия «благая весть» несла радостное, утешающее открытие, что Бог есть не грозный тиран, а любящий отец, в доме которого человеку всегда есть приют, и что поэтому царствие Божие, как уже указано, есть не только предмет мечты о том, что некогда должно наступить, но в другом, и притом первичном своем аспекте есть уже осуществленное, точнее – вечно сущее достояние человека, именно родина его души, на которую он всегда может вернуться. Этим чистотрансцендентное отношение между человеком и Богом, основанное на страхе и робком уповании, сменялось отношением имманентным, сознанием исконной вечной близости Бога к человеку, обеспеченности человеческого существования, имеющего вечный приют в доме своего любящего Отца, в царствии Божием «на небесах» – этой исконной родине человеческой души.

Но как бы велико и безмерно радостно ни было это открытие, весть о котором принес Иисус Христос, – оно было для ветхозаветного человека, так сказать, осуществлением – правда, в новой, неожиданной по своей абсолютности форме – его чаяния наступления царства Божия, его веры в спасение, которое должно прийти от Бога. Благая весть в этом смысле «не нарушила», а «восполнила», завершила древний «Закон Божий» – ветхозаветную веру.

Иное и неизмеримо большее значение благая весть имеет для нас – для современных людей, вообще потерявших веру и сознающих себя беззащитными сиротами, брошенными в чуждый, враждебный мир. Трагизм нашего современного основанного, на неверии метафизического чувства состоит в сознании нашей полной брошенности, покинутости в мире – в сознании, что мы как бы висим над бездной, в которую обречены провалиться, или что мы – игрушка равнодушных, бесчувственных сил природы (включая в последней слепые человеческие страсти). В отношении этого жизнечувствия «благая весть» о «царстве Божием» как искомой и вечной родине или почве человеческого бытия есть некий абсолютный переворот, сменяющий страх и безнадежность прямо противоположным радостным чувством полной обеспеченности нашего бытия. Благая весть для нас, современных людей, имеет примерно то же значение, какое имела для блудного сына, изголодавшегося и истомившегося в нищете изгнания, неожиданная радостная встреча его любящим отцом; именно к нам имеет прямое отношение эта евангельская притча.

«Благая весть» означает для нас – для людей, вообще потерявших живое чувство бытия Бога и потому в своем основном метафизическом жизнеощущении сознающих себя нищими и бездомными скитальцами в мировом бытии, – нечто вроде открытия неведомого дотоле богатства, неожиданной прочности и обеспеченности нашего бытия. Благая весть в этом своем аспекте, т. е. в плане постоянного, вечного состава человеческого бытия, как бы *sub specie aeternitatis* [15], – есть весть о нашем неотъемлемом обладании неким безмерным богатством. Именно в этом смысле она поясняется притчами о зарытом в поле сокровище или о драгоценной жемчужине, ради обладания которыми человек отдает все, что имеет. Основоположным в этом смысле является наставление не собирать сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют их и где воры подкапываются и крадут, но собирать сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут. «Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Человек не может существовать из себя самого, силами и средствами, присущими его собственному существу; он нуждается в неких внешних его бытию «благах», в некоем богатстве, как в «средствах» своего существования; «на земле», т. е. в мире, человек сам по себе – нищий и вынужден прилепляться к тленным внешним сокровищам, которые во всякое время могут быть у него отняты; поэтому человеческая жизнь всегда полна томления, нужды, забот, беспокойства. И вот, благая весть состоит в том, что – в совсем другом измерении бытия (обозначаемом словами «на небесах») – душа обладается нетленным и неотъемлемым сокровищем и, следовательно, избавлена от всякой нужды и всякого беспокойства. В свете этого образа мы начинаем, наконец, осознавать подлинный реальный смысл благой вести. Это есть весть о том, что человеческая душа не замкнута, не одинока и потому не обречена в этой своей замкнутости на нужду и нищету – что она, напротив, имеет в своей глубине некий – лишь забытый ею – потаенный ход к вечному нетленному «сокровищу», именно к бесконечной полноте божественного бытия. Это есть весть о той глубинной реальности в обладании человеческой души, открытие которой сразу опрокидывает обычную трагическую ситуацию нашей жизни, истинно спасает нас, даруя нам покой и радость прочного, обеспеченного бытия в родном доме.

Быть может, скажут, что в таком понимании «благая весть», проповеданная

Христом, вообще не есть какая-либо новая весть, открытие чего-либо, что ранее было неизвестно, ибо в этом смысле благая весть по существу совпадала бы с учением Платона об идеальном мире, о небесном бытии как истинной родине человеческой души. Само по себе такое указание отнюдь не должно нас смущать. Только духовно робкие, не свободные – а это значит, внутренне не проникнутые духом Христовой правды – души могут соблазняться усмотрением сходства между откровением Христа и учением – т. е. религиозным опытом – «божественного Платона», которого древние отцы церкви причислили к «христианам до Христа». Это значило бы забывать основоположную христианскую истину о Духе, который дышит, где хочет. Сродство между Христовым откровением и Платоновым видением вечного, образцового, идеального небесного мира есть факт, засвидетельствованный всей историей церковного учения.

С другой стороны, однако, это сродство все же не есть полное тождество. Основное и глубочайшее различие между религиозным духом платонизма и благой вестью Христа заключается в том, что первый носит характер замкнутой аристократичности, последняя же свободно доступна всякой человеческой душе. У Платона память о небесной родине, возможность вернуться в нее и укрепиться в ней есть привилегия мудрецов, ибо требует способности к напряженной работе чистой мысли. Напротив, в откровении Христа обладание глубинной реальностью «царства Божия» дано всякой человеческой душе, ее ищущей: здесь каждому просящему дается, каждый ищущий находит, каждому, кто стучится, отворяют. Здесь спасительная истина «утаена от мудрых и разумных и открыта младенцам». Здесь каждая человеческая душа, как таковая, находится в исконной, ненарушимой близости к Отцу Небесному, неразрывно связана со своим Первоисточником, по образу и подобию которого она создана и который потоком безмерной любви непрерывно в нее вливается, укрепляет и питает ее. Здесь помощь, утешение и прочная обеспеченность даруется человеческой душе именно в той мере, в какой она в них нуждается. Здесь блаженство обетовано нищим духом, плачущим, кротким, алчущим и жаждущим правды и гонимым за нее, здесь нужно – и достаточно – быть «как дети», т. е. именно сознавать свою собственную беспомощность, чтобы «войти в царство небесное». Ибо здесь само существо небесной родины есть Бог как «Отец небесный», Бог как любовь; и это всепрощающая и всеобъемлющая любовь, которая, подобно солнцу, светит правым и виновным, спасает каждую человеческую душу – если только она сама того ищет – от ее обычной бездомности, от ее обычного одиночества; это одиночество сменено здесь обеспеченностью, приютом, блаженным «двоечеством» (чтобы употребить термин Ницше, *Zweisamkeit*).

В этом смысле благая весть, принесенная Иисусом Христом, впервые в истории мира открыла, что наше бытие – бытие каждой человеческой души – не есть томление в одиночном заключении и не есть бытие, обреченное на гибель, а есть радостное, ненарушимо прочное и блаженное бытие с Богом. Недаром Тот, кто принес эту весть, был предречен именем «с-нами-Бог» (Эмману-Эль) [16].

4. Благая весть как весть о Богочеловечестве.

Новое достоинство человека

Но этим мы уже подошли к еще иному, еще более глубокому смыслу благой вести. Благая весть есть весть обогосыновстве человека или – что то же – обогочеловеческой основе человеческого существования. Мы оставляем пока еще в стороне значение в этой связи самой личности Иисуса Христа, ибо – в порядке не богословской теории, а нашего религиозного опыта, нашего живого познания – это значение само производно от общего смысла благой вести. Этот смысл, совершенно преображающий все наше жизненное чувство, все наше самосознание, состоит в том, что Бог есть наш родной «Отец» или – обращая это суждение – что наш истинный отец есть сам Бог. Это значит, что все мы, даже самые грешные и слабые из нас, по подлинному нашему происхождению – чада Божий, что мы «рождены свыше», «от Бога», что мы – как говорил апостол Павел афинянам словами эллинского поэта – «Его же рода есмы». Это означает не только то, о чем мы уже говорили выше, именно что сама основа отношения человека к Богу есть отныне не страх перед грозным владыкой, а любовь и доверие к любящему отцу. В нашем современном быту понятие «отца» потеряло в значительной мере тот смысл, какой оно имело в древнем родовом быте и какой предполагается в евангельском символе Бога как нашего «Отца небесного». Бог как отец в этом древнем смысле есть больше, чем существо, в любви и покровительстве которого мы можем быть уверены. Кровная связь с отцом, с главой и воплощением семьи и рода, означает здесь, что Бог как отец есть внутренняя основа нашего собственного бытия – почва, на которой мы стоим, или, вернее, в которую погружены корни нашего собственного существа. Отныне дело обстоит не так, что онтологическая основа нашего человеческого существования есть двойственность, совершенная раздельность и инородность между Богом и человеком, лишь вторично преодолеваемая неким всегда внешним

единением между ними; дело обстоит, напротив, так, что исконной основой отношения является здесь внутреннеесродство, единство, неразрывная связь между Богом и человеком. Покинутость, одиночество, бессилие человека есть не его естественное состояние, не выражение некоего исконного онтологического строя его бытия; оно, напротив, неестественно, противоестественно, означает насильственный разрыв того, что исконно едино и соприннадлежно; и оно, в сущности, только мнимо, означая бессильную и противоестественную попытку человека разорвать исконную, вечную связь. Нам не нужно искать Бога, нам не нужно принимать какие-либо особые меры, чтобы venire насобрести опору для нашего существования. Напротив, мы не только исконно связаны с Богом, но мы настолько органически нераздельно сплетены с Ним, что мы «есмы в Нем, и Он – в нас». Эта вечная и абсолютно прочная опора имманентно сращена с нами, соприннадлежит к самому нашему бытию. Само наше бытие покоится на нашем богосыновстве, само наше человеческое существование, как таковое, неотрывно укоренено в почве богочеловеческого бытия.

Это новое самосознание человека на основе благой вести не только дарует нам, как мы уже видели, абсолютно прочную обеспеченность нашего существования, заменяя чувство одиночества и вытекающее из него чувство страха и робкого упования радостным чувством покоя, спокойным сознанием нерасторжимой связи любви. Оно означает и нечто большее: полный переворот в самом первичном метафизическом жизнеощущении человека. Человек сознает себя самого «личностью» – тем несказанным, ни с чем не сравнимым, абсолютно ценным индивидуальным носителем жизни, мысли, мечты, упования, который есть само существо его бытия и который ему самому ценнее всего на свете, ибо все на свете имеет смысл и цену только в отношении этого средоточия моего бытия – моей личности. Но именно в этом моем качестве личности непосредственно сознаю себя в мире бездомным скитальцем–изгнанником, ибо силы эмпирического мира как бы безличны, равнодушны ко мне как личности; и в составе мира я не есть абсолютное, незаменимое начало, а только одно из бесконечного множества тварных существ – ничтожная, несущественная, быстро преходящая частица мира. Если религиозное чувство есть вообще упование на то, что в этом моем трагическом положении я, как личность, могу найти себе покровителя и защитника в метафизической глубине бытия, то благой вестью, как вестью о богочеловеческой основе человеческого бытия, есть ни с чем не сравнимое радостное сознание, что я именно в качестве личности – в этом несказанном, ни с чем не сравнимом, единственном, незаменимом, абсолютно ценном моем существе – не одинок в бытии, а, напротив, сродни и нахожусь в неразрывной связи с самой Первоосновой бытия, – что моя личность есть не только «образ и подобие» самого Бога, но и обнаружение того, что «Бог дал нам от духа своего» – обнаружение некоего божественного начала. Я, как личность, будучи одиноким в мире, не только не одинок в бытии – именно в измерении его глубины, его первосущества, – но являюсь в нем как бы воплощением этого его первосущества; то таинственное начало, в силу которого я есть личность, имеет для себя абсолютно прочную основу в самом священном Первоисточнике бытия, ибо есть в мире Его выражение. Бытие человека не ограничено тем, что он есть природное существо; именно в качестве личности он есть существо сверхприродное, родственное Богу и имеющее основой своего бытия самого Бога. В сущности, исторически из этого открытия, из этой благой вести родилось самопонятие личности – само опознание человеком самого себя, своего внутреннего существа, как того несказанного высшего начала, которое мы называем личностью. Ни античный, ни ветхозаветный мир не знал, по крайней мере отчетливо, человека как личности; эта идея внесена в мир христианством, благой вестью, принесенной Христом. Но, раз войдя в мир, это самосознание человека позднее потеряло память о своем происхождении и основании, и именно поэтому человек нового времени, сознавая себя личностью, стал ощущать свое трагическое одиночество в бытии. Осознание этого глубочайшего смысла благой вести есть, таким образом, именно для нас, для людей нового времени, освобождение от кошмара заблуждения, тяготевшего над нашей жизнью, истинно спасительная вестью о подлинном, онтологически утвержденном корне нашего бытия как личности.

Тем самым, это новое самосознание человека, даруемое ему благой вестью, означает и совершенно новое сознание его достоинства. В этом последнем отношении благой вестью принесла величайшую духовную революцию, когда-либо совершившуюся в мире, – можно даже сказать, единственную подлинную революцию, потому что все позднейшие перевороты, ставившие себе задачей повысить уровень человеческого существования, сознательно или бессознательно черпали свои силы из источника благой вести, осуществляя ее смысл в частичной и всегда искаженной форме. Все позднее провозглашенные «вечные права человека» имеют своим первоисточником дарованное людям через

Христа «полномочие» – «власть быть чадами Божиими» (Ев. Иоан. 1, 12). Вопреки всем распространенным и в христианских, и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а егочеловечное аристократическое достоинство. Это достоинство человека – и притом всякого человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием – и притом единственным правомерным основанием – «демократии», т. е. всеобщности высшего достоинства человека, прирожденных прав всех людей) – определено его родством с Богом («Его же рода есмь»), тем, что Бог «дал нам от Духа своего», т. е. Богочеловеческой основой человеческого существа.

Идеалы свободы, равенства, братства имеют именно в этом свой подлинный первоисточник. Царские дети – дети небесного Царя – по самому своему существу свободны; и весь новый Завет, основанный на благой вести, полон напоминаний об этой «свободе славы детей Божиих» и призывов к ней: «к свободе призваны вы, братья» (Гал. 5, 13), ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). И царские дети, именно в качестве таковых, равны своим достоинством; в отношении их не имеет силы различие между эллином и иудеем, рабом и свободным, ибо все они одинаково – дети Божии, или, как говорит апостол, «все и во всем Христос». И, наконец, братство есть, очевидно, отношение между детьми общего Отца; по самому своему существу оно предполагает общее богосыновство. Все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благою весть о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание. И в этом своем истинном существе принцип гуманизма есть больше, чем притязание или «право» человека. Он есть священная обязанность человека блюсти свое достоинство, оставаться верным своему высокому происхождению. Вся мораль христианства вытекает из этого нового аристократического самосознания человека; она не есть, как думал Ницше (введенный в заблуждение историческим искажением христианской веры), «мораль рабов», «восстание рабов в морали»; она вся целиком опирается, напротив, с одной стороны, на аристократический принцип noblesse oblige [17], и, с другой стороны, на напряженное чувство святыни человека как существа, имеющего богочеловеческую основу.

Отныне человек почитает и своего ближнего, и самого себя, ибо в глубинах и того, и другого он видит отблеск и присутствие самого Бога. «Ты увидел брата своего – ты увидел Господа своего» – гласит одно из не вошедших в Евангелия, но по внутренним основаниям подлинных «речений» (?????) Иисуса Христа (совпадающее с евангельским наставлением, что, насытив алчущего и напоив жаждущего, мы в его лице оказываем любовь и помощь самому Иисусу Христу). И в другом направлении – в направлении самосознания и самопознания, – человек, сознавая свою исконную связь и сращенность с Богом, начинает понимать, что его собственное бытие в его онтологической глубине есть нечто большее, чем замкнутое в себе, «только человеческое» существование. В своих глубинах он открывает присутствие самого Бога. Свое обычное одиночество он с этой новообретенной точки зрения истолковывает, как бл. Августин: «если бы я только увидел себя самого, я увидел бы Тебя» (viderim me – viderim te), или: «ты всегда был у меня, только я сам не был у себя».

Это содержание благой вести, впервые открывшее человеку его подлинное достоинство и тем самым утвердившее святость самой онтологической основы человека – святость начала человечности, – было в историческом предании церкви в значительной мере заглушено и оттеснено противоположным учением о ничтожестве человека (по существу не противоречащим вере в достоинство и святость человека, а лишь восполняющее относительно иным моментом, имеющим силу в отношении падшей природы человека) [18]. Именно отсюда проистекает указанное выше роковое историческое недоразумение, в силу которого гуманизм развился в оппозиции к христианскому религиозному сознанию. Мы имеем право и обязанность здесь – именно в связи с изложенным выше крушением безрелигиозного гуманизма – восстановить идею человека, первоначально содержавшуюся с основным смысле благой вести.

Мы должны теперь рассмотреть связь между уясненным смыслом благой вести и значением самой личности Иисуса Христа.

5. Личность Иисуса Христа.

Живая основа христологии

Когда в Кесарии Филипповой Симон Петр на вопрос Иисуса, за кого ученики почитают его, ответил: «ты – Христос (мессия), Сын Бога Живого», то Иисус сказал ему в ответ: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и не кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Матф. 16, 15–17). Это откровение Божие Симону Петру – как мы теперь сказали бы, этот непосредственный религиозный опыт его, открывший ему подлинное значение личности Иисуса Христа, – есть также и доселе опыт всякого сознания,

воспринявшего истинность и величие принесенной Христом благой вести. Этот опыт есть живая основа всей позднейшей христологии. Сердцу, жаждущему истинной веры, недостаточно, из уважения к церковной традиции, принимать «на веру» непосредственно плохо ему понятное, лишенное для него внутренней очевидности, догматически фиксированное христологическое учение церкви; самоочевидность может дать ему только живой религиозный опыт.

Благая весть есть, как мы видели, по основоположному и самому глубокому своему смыслу открытие Богочеловеческой основы человеческого бытия, т. е. открытие утвержденности человеческой личности в самом Боге, а потому одновременно и абсолютной обеспеченности и святости начала личности. Но по самому существу дела такое открытие не может быть простым «утверждением», «учением», «теорией», ибо в качестве простого утверждения или учения это открытие не только было бы мало убедительным, оставаясь, так сказать, голословным утверждением, но можно даже сказать, что его форма не соответствовала бы его содержанию. Если бы последняя, абсолютная истина находила свое адекватное выражение в идее, суждении, утверждении, т. е. в некоей безлично-общей связи, то это значило бы, что личность должна ей подчиниться, т. е. это значило бы, что личность как таковая, в ее конкретности и неповторимой единственности, совсем не была бы образом и воплощением абсолютной, божественной первоосновы бытия. И наоборот: поскольку личность есть действительно образ и подобие Божие, выражение абсолютной божественной первоосновы бытия, истина об этом не может быть просто утверждением или учением. Она должна быть дана нам прежде всего в форме откровения. Откровение – одно из тех понятий или слов, живой смысл которых стирается от долгого употребления в богословском языке, – есть такое познание, в котором реальность открывается нам в той форме, что сама себя открывает, обращаясь к нам, духовно внедряясь в нас и действуя на нас. При откровении мы имеем познание реальности не через наше умственное овладение ею, а, наоборот, через ее собственное присутствие, через ее активное овладение нами, в силу чего исчезает всякое сомнение в истинности познания. Поскольку же сама эта реальность – сам Бог – есть реальность порядка личного или, точнее, есть реальность, о несказанной природе которой мы можем судить лишь через ее подобие и воплощение – человеческую личность, – ее явление само возможно в единственно адекватной ей форме – в формальности. Иными словами: если личность есть подлинно образ и подобие Бога, то она, и только она одна, есть единственно адекватное выражение истины. Поэтому истина о Богочеловечестве – что есть, как мы видели, последний глубочайший смысл благой вести – могла быть открыта людям только личным существом, которое в лице себя самого явилось людям эту истину и могло о себе сказать: «Я есмь путь, истина и жизнь». Вот почему вера в истину благой вести неизбежно должна выразиться в вере в саму личность, явившую в своем лице эту истину. В этом состоит принципиальное отличие Христова откровения от всяких религиозных или философских учений, даже близких к нему по своему содержанию (в том числе и платонизма, о близости которого к христианству мы уже упоминали выше).

Слово или понятие «истина» имеет, с чисто философской точки зрения, два весьма различных смысла. Истина ближайшим образом есть совпадение или соответствие содержания нашей мысли с реальностью, на которую она направлена, т. е. с предметом. Истина в этом смысле полезна нам тем, что помогает ориентироваться и правильно действовать во внешнем мире; на этом основано благотворное прикладное значение науки как основы технического (в широком смысле) овладения миром. Но обладать «истиной» в этом смысле нам еще мало. Прежде всего, неустраивает нас мнение – представленное в философии скептицизмом – постоянно подтачивает значение для нас истины в этом смысле утверждением, что мы при этом овладеваем чем-то, что само по себе есть мираж, т. е. есть не «истинное», а только мнимое, призрачное бытие. Эта точка зрения совсем не есть вычурное, искусственное создание человеческого ума. Вся восточная часть человечества в значительной мере еще доселе уверена, что познание внешнего мира не только не имеет особой цены, но прямо уводит нас на ложный путь; и западный мир, видя, к каким губительным последствиям приводит его в конечном счете технический прогресс, основанный на научном познании внешней реальности, начинает теперь испытывать то же чувство. «Истина», способная привести к разрушению жизни, – истина, подтачивающая самые основы нашего бытия, – такая истина в каком-то другом, более существенном смысле вообще совсем не есть истина. В своем основном, первичном смысле истина есть не внешнее раскрытие реальности через нашу мысль, а такое ее самораскрытие или откровение в нашем самосознании, через которое мы преодолеваем шаткость нашего бытия, приобщаясь изнутри к подлинной реальности. Истина есть приобщение к свету, внутренняя озаренность нашего сознания, открывающая нам правильную, осмысленную, «истинную» жизнь. Обладание истиной в первом смысле делает нас «учеными», «образованными», но

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
оставляет нас беспомощными; истина во втором смысле дарует нам мудрость. Но такая мудрость дана не в отвлеченном суждении, а только в образце личной жизни.

Но соотношение, которое мы сейчас пытались выразить, само, в свою очередь, не есть некая отвлеченная, философская теория; оно дано живому религиозному опыту – тому конкретному чувству правды, которое говорит нам, что живая личность – если можно так выразиться – истиннее всякой отвлеченной мысли, т. е. что истина в своей основе есть не суждение, а живое бытие, данное в форме личности. Вне всяких философских теорий мы можем выразить соотношение между личностью Иисуса Христа и содержанием Его откровения весьма просто и убедительно. Весть о нашем богосыновстве, о нашей исконной принадлежности к царству нашего Отца Иисус Христос не просто принес нам, в качестве вестника, который сам не имел бы отношения к этой весте, ибо как, в этом случае, могли бы мы поверить истинности этой весте? Напротив, Он Сам Своей личностью удостоверяет эту истинность, ибо сама Его личность есть наиболее адекватное конкретное воплощение этой весте. Дело обстоит так, как если бы зов вернуться на родину был обращен к нам человеком, который сам пришел к нам с этой родины. Содержание благой весте, которую он принес, подтверждается всем его обликом, всеми его действиями, как бы самим его голосом, который мы воспринимаем как знакомый и который будит в нас уснувшие воспоминания о нашей родине. Как это описывает притча Евангелия Иоанна, «истинный пастырь входит дверью», т. е., проникает к нам через то место нашей души, которое само свободно открывается ему навстречу. «Ему привратник отворяет, и овцы слушают голоса Его, и Он зовет своих овец по имени, и выводит их... и овцы за ним идут, потому что знают голос Его» (Ев. Иоанна 10, 2–4).

Но одним этим удостоверением или живым подтверждением принесенной им благой весте еще не исчерпывается значение для нас личности Иисуса Христа. Будучи сама живым воплощением той реальности, которую она возвещает, она обладает силой этой реальности; от личности Иисуса Христа исходят силы, помогающие нам не просто воспринять, услышать эту весть, но и пойти ей навстречу, подлинно реализовать заключающийся в ней призыв. Тот, кто принес нам благую весть – зов с родины – и удостоверил своей личностью ее истинность, имел вместе с тем полномочие и силу действительно привлечь нас на родину, влить в нас духовные силы, необходимые для этого возврата, для преодоления нашей обособленности. Через Иисуса Христа мы не только услышали обращенный к нам, блудным детям, зов Отца Небесного вернуться в Отчий дом; через Него, через Его личность на нас изливается поток божественной любви, подающий нам силы последовать этому зову. Другими словами, содержание благой весте не исчерпывается только открытием, что у нас есть приют на родине, в доме нашего Отца; к этому присоединяется еще и то, что этот любящий Отец сам, через посредство Иисуса Христа, действительно привлекает нас к себе, помогает нам вернуться на родину, что мы были бы не в состоянии сделать собственными силами (подобно тому, как, например, обнищавший, бессильный, опустившийся эмигрант был бы не в силах сам вернуться на родину, несмотря на услышанный им зов).

На живой реальности этого впечатления от личности Иисуса Христа, этого видения в нем самого воплощения Божественной Истины и Любви, основано христианское учение, ставшее средоточием христианской веры. Надо сказать, что оно до такой степени стало средоточием христианской веры, что иногда даже заслоняет собой, вытесняет из сознания само содержание принесенной Христом благой весте – содержание, в котором лежит его собственное объективное обоснование. И в этой форме сама христология грозит вырождаться в отвлеченное учение, что особенно противостоит естественно для религиозного сознания, сосредоточенного на восприятии личного облика Божественной Истины. В нашу задачу не входит богословское истолкование этого учения. Для нас поэтому достаточно того, что нам только что уяснилось.

Из сказанного само собой следует, что новая, утвержденная Христом, радостная жизнь человека в неразрывной связи с Богом или в Боге стала, тем самым, жизнью с Христом или «во Христе». Благая весть как открытие богочеловеческого существа человеческой жизни и, тем самым, преодоление жизненного одиночества и нищеты – эта благая весть стала живой силой нашего бытия через сознание – и через самый факт – нашего вечного внутреннего общения с Христом. Ввиду адекватности откровения Христова реальности самого Бога или – что, как мы видели, есть то же самое – ввиду того, что Его личность есть адекватное воплощение самой живой Истины, самого Бога – наша жизнь с Богом или в Боге, наша утвержденность в Богочеловеческой основе бытия совпадает с утвержденностью нашего бытия в самой личности Христа. Нет надобности в позднейших сложных доктринах о личности Христа, чтобы непосредственно восчувствовать правду Его слова: «Я и Отец – одно».

6. Церковь Христова

И, наконец, отсюда следует еще одно. Открытие новой богочеловеческой основы человеческого бытия, благая весть о том, что человеческая душа своими корнями укреплена в Боге и имеет вечное питание в благодатных силах Божиих, в «хлебе жизни», «дающем жизнь миру» (Еван. Иоанна 6, 33, 35), и в «источнике воды, текущей в жизнь вечную» (Еван. Иоанна 4, 14), – эта благая весть, явленная в личности Христа, открывая как бы совершенно новое измерение, новый горизонт человеческого бытия, тем самым утверждает и новую форму человеческого общения.

Если и здесь исходить прежде всего из чисто исторического аспекта, то мы должны вспомнить, что благая весть была принесена не отдельным, изолированным, абстрактно взятым «личностям», а народу Израильскому, и была последним завершением и осуществлением обетований, данных ему Богом. Этому нисколько не противоречит, что эта весть была, вместе с тем, предназначена для всего человечества и всего мира, ибо, по уже упомянутому нами пророческому сознанию, возрождение Израиля в «царстве Божием» должно было быть и его объединением со всеми народами в одну общую семью. Но в обоих этих аспектах – национальном и универсальном – благая весть была не вестью о каком-либо новом состоянии отдельных человеческих «душ», а вестью именно о наступающем или открывшемся для людей «царстве», о рождении или раскрытии нового общения, нового коллективного организма. Услышавшие и воспринявшие благую весть об определенности их бытия в Боге сами явились членами и частями того священного, освященного Самим Богом «народа», каковым, по обетованию, был с самого начала избранный народ израильский. И апостол мог применить к христианам основную идею Израиля как народа, избранного Богом. «Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, чтобы возвещать совершенство призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет» (1 Посл. Петра 2, 9).

Эта чисто историческая сторона благой вести, в которой она примыкает к ветхозаветному предстанию об Израиле как избранном народе Божиим, вместе с тем согласуется с самим – изложенным выше – существом благой вести. Открытие бесконечной полноты богочеловеческой основы человеческого бытия означало, как уже не раз было упомянуто, преодоление одиночества, покинутости, сироты человека; но, тем самым, оно означало преодоление изолированности, замкнутости в себе единичного человека, индивида. Дети единого Отца, вернувшись в дом Отца и совместно. Его обитающие, естественно, составляют единую семью – семью в глубоком, древнем смысле этого слова, в котором она есть единый коллективный организм, единое духовное существо, как бы имеющее общее питание и более того – почти какое-то общее кровообращение. Если Бог, как мы видели, есть не отрешенная от человека трансцендентная инстанция, а имманентный источник, имманентная основа самой человеческой жизни, то все соучастники этой богочеловеческой основы не изолированы друг от друга, а внутренне слиты между собой. С открытием этой глубинной бесконечной богочеловеческой основы человеческого бытия совершенно меняется сама структура человеческого общения: в силу единства и общности для всех людей этой глубинной их основы общение есть не внешнее соприкосновение человеческих существ, а выражение их общей укорененности в едином живом целом. А так как живым, зримым воплощением этой общей богочеловеческой основы является Иисус Христос, и так как эта основа переливает в нас свои силы через Него, то единство участников богочеловеческой жизни есть их единство «во Христе», и Христос мог открыть людям: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь... Я есмь лоза, а вы – ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Еван. Иоанна 15, 1, 5) [19].

В этом заключается реальность Церкви Христовой – не как учреждения или организации, умышленно основанной Христом или Его учениками по Его повелению, а как таинственного богочеловеческого коллективного организма, выросшего органически из божественной силы, влившейся в мир через Христа и живущего этой силой. И потому благая весть, будучи вестью о богочеловеческой основочеловеческого бытия, есть, тем самым, весть о чем-то даже большем, чем братство людей, – о внутренней спаянности и сплоченности участников богообщения в одном незримом, но реальном живом организме. Здесь не место – и нам нет надобности – исследовать многообразные возможные смыслы, в которых употребляется понятие «церкви»; как это вообще бывает в области религиозной жизни – в области живой истины, которая по своему существу своему есть полнота разнородных и противоположных определений, – едва ли не каждое из таких господствующих, распространенных разных пониманий «церкви» содержит в себе элемент истины и по существу совместимо с другими. Мы только оговариваемся, что здесь, в связи нашего размышления, мы разумеем под церковью незримую, внешне не определимую, потенциально универсальную «общину святых», – а это значит, общение всвятости – как

единое, слитное богочеловеческое бытие, объемлющее все человеческие души, поскольку они имеют вообще освященную Богом и укорененную в Боге глубину. Существенно для нас здесь одно. Если в поверхностном, неосвященном и не пронизанном Богом слое своего бытия – в «мире» – каждый человек есть особое, изолированное, внутренне одинокое существо и должен сам нести свои нужды и скорби, то изнутри или в глубине – в открывшейся ему через благую весть богочеловеческой своей основе – люди (пользуясь прекрасным старинным образом) подобны листьям единого дерева, которые через общий ствол и общие корни питаются общим животворящим соком.

Так благая весть открывает человеку, что все его привычные представления о строении жизни, основанные на чувственном восприятии и рассудочном осмыслении внешней структуры его бытия в мире, неадекватны подлинному, глубинному существу его бытия. Поскольку человек уверовал в благую весть, проникся ею, отдался действию благодатных сил, изливающихся на него вместе с этой вестью, он является участником совсем особого, именно богочеловеческого, и потому блаженного и благодатного бытия, и участие в этом бытии образует основу и истинную сущность всего человеческого существования. Это есть та истина бытия, которая есть «путь и жизнь», и эта жизнь есть та божественная «жизнь», которая, по слову пролога Евангелия Иоанна, есть «свет человеков».

Благая весть есть, тем самым, весть об укорененности человеческой жизни в свете божественного Логоса. Но именно этот божественный, т. е. по своей внутренней природе всемогущий в своей всеблагости свет, открытие которого составляет содержание истинно благой вести, светит все же, как мы уже знаем, во тьме. Это возвращает нас к основной теме нашего размышления.

Глава третья

ЦАРСТВО БОЖИЕ И «МИР»

1. Парадоксальность благой вести

Приведенными выше разъяснениями смысла «благой вести» еще не только не исчерпана, но даже не намечена отчетливо вся ее оригинальность – вся ее парадоксальность перед лицом наших обычных представлений о жизни. Мало того: поскольку мы остаемся в пределах изложенного выше смысла «благой вести», в человеческой душе совершенно естественно поднимается возражение против нее, шевелится подозрение, что то, что называется «благой вестью», есть просто благочестивая ложь, фальшивая иллюзия или фикция, придуманная для мнимого нашего утешения. Вера в благую весть наталкивается на основное, на первый взгляд необычайно веское и неодолимое возражение. Ведь факты свидетельствуют, по-видимому, с полной очевидностью, что несмотря на «благо» или «сокровище», доступ к которому, как нам говорят, открыт благою вестью, мир и человеческая жизнь в основном своем содержании не изменились к лучшему. Трагизм, муки, неправда, смерть фактически властвуют над христианским миром не в меньшей мере, чем они властвовали над миром нехристианским, над миром до откровения благой вести. Таким образом, то, что именуется «благой вестью», очевидно, не принесло человеку и миру никакого явного блага – никакого улучшения судьбы человека в мире. Было бы, правда, неправильно сказать, что благая весть, принесенная Иисусом Христом, вообще ничего не изменила в мире. Напротив, откровение Христова даже с чисто мирской точки зрения, т. е. в плане мировой истории, было, быть может, величайшим из всех исторических переворотов, началом новой мировой эпохи. Но как бы мы ни оценивали вклад Христова откровения и христианства в судьбу мира, он, во всяком случае, не заключался в сколько-нибудь существенном уменьшении страданий и увеличении благополучия и земного счастья человека. Именно честным, правдивым душам, которые ищут не слов, а реальности, мучительно соблазнительна мысль, что возвещаемое спасение человека и мира как будто совсем не осуществляется, остается как будто пустым словом, чем, по-видимому, обличается, как неправда, сама «благая весть». С этой точки зрения помощь, которую приносят человеку, например, успехи медицинских знаний или социальные реформы, есть гораздо более реальное «спасение» или, по крайней мере, облегчение и улучшение человеческой жизни, чем «спасение», возвещаемое благой вестью. Мысли такого рода суть постоянный источник недоумений о смысле благой вести и сомнений в ее истинности.

Было бы признаком банкротства нашей веры, если бы мы реагировали на это сомнение или неверие просто как на шокирующее нас нечестие. Подлинно верующий человек должен, напротив, открыто выступить ему навстречу.

Дело обстоит так, что эта уязвимость «благой вести» с точки зрения рассудочной установки и рационально-нравственной оценки мира и жизни необходимо принадлежит к самому ее существу ее подлинному своеобразию, в ее сознательной парадоксальности. Благая весть по самому своему существу потому навсегда есть «иудеям соблазн и эллинам безумие»; этот соблазн и это

безумие лежат именно в отношении возвешенного ею блага к той реальной обстановке и среде человеческой жизни, которую Священное Писание называет «миром».

Можем ли мы поверить благой вести, т. е. признать, что она все же есть подлинно реальная благая весть – весть о «спасении» человека и мира, об обеспеченности человеческого бытия, о радости или блаженстве, уготованных людям, – это есть наше дело. Но простая объективная справедливость требует признания, что «благая весть» Иисуса Христа никогда не содержала обещания того, чего от нее требуют или ждут неверующие. Как надо мыслить, исходя из откровения Христова, возможность совершенствования мира – об этом придется говорить ниже, в иной связи. Непосредственно благая весть во всяком случае об этом ничего не говорит. Благая весть о спасении мира, напротив, – и в этом заключается ее сознательная парадоксальность – обещает человеку новую почву и новые горизонты жизни, возвещает дарование человеческой душе покоя и «совершенной радости» именно при сохранении обычного – а это значит, трагического – положения человека в мире.

Парадоксальность благой вести ближайшим образом заключается в соотношении, выраженном в словах: «Царство Мое не от мира сего». Мы знаем, конечно, как ненавистны эти слова всякой неверующей душе. И мы заранее учитываем, что для этого есть реальные основания, ибо мысль, выраженная в этих словах, была в истории христианского мира источником величайших злоупотреблений, не раз была использована – и донныне используется – для лицемерного прикрытия и оправдания эгоизма, равнодушия к страданиям ближних, нравственной пассивности и индифферентизма в отношении острых, волнующих совесть вопросов человеческой жизни. Однако так обстоит дело, в сущности, со всей христианской правдой вообще, которая, не ведая никаких внешних мерил, именно поэтому легко доступна искажению своего истинного смысла, лицемерной подмене неправдой. Здесь имеет силу давно известное соотношение: *corruptio optimi pessima* [20]. На этот риск верующая душа должна всегда идти при утверждении и защите христианской правды.

Итак, вдумаемся в смысл слов «царство Мое не от мира сего» – смысл, который обычно от частого употребления этих слов, ставших ходячей формулой, не доходит отчетливо до сознания. Не только по историческому происхождению идеи «царства Божия», но и по самому содержанию понятия «царства» – царство, казалось бы, есть власть над людьми и вещами, т. е. над миром – реальная сила, дающая возможность управлять миром и подчинять его себе. Но, вопреки этой элементарной логике, Иисус Христос (который уклонился, когда народ хотел Его сделать реальным земным царем) признает Себя «Царем», стоя связанным, избитым, униженным арестантом перед Пилатом, и поясняет это парадоксальное положение тем, что царство Его «не от мира сего». «Если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям». «Царство» Его, со всеми атрибутами, естественно присущими властителю, с его полновластием и полной обеспеченностью, с царственным высотой его положения и с его «совершенной радостью», вместе с тем таково, что в мире Он остается бессильным, одиноким, гонимым, подвергается глумлению, бичеванию и позорной, мучительной казни. Евангелия подчеркивают, что царское достоинство Иисуса Христа впервые было засвидетельствовано миру только в надписи на кресте, на котором Он был распят. Какой ужасный, почти непереносимый парадокс! Не только толпа, не только первосвященники с книжниками, старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: «Если Он – Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него», но и для любящих Его и верующих в Него учеников Его этот парадокс был невыносим и колебал их веру. Евангелие от Матфея в своей 16-й главе рассказывает, что апостол Петр, который первый признал в Иисусе Мессию, «сына Бога живого», и за это заслужил благословение Христа, Его подтверждение, что это открыто Петру самим Отцом Небесным, – что этот самый апостол Петр, когда Христос начал открывать Своим ученикам, что Ему предстоит много пострадать и быть убитым, очевидно, не понимая совместимость царского, мессианского достоинства с крестной смертью, «начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи, да не будет этого с Тобой», чем заслужил гневную отповедь Христа. И даже после всех полученных от Христа откровений Его ученики пришли в уныние от Его крестной смерти; она казалась им крушением их веры в Его мессианское достоинство: «А мы надеялись, было, что Он есть тот, который должен избавить Израиль», – говорили шедшие в Эммаус ученики неизвестному ими воскресшему Христу. И Христу нужно было снова разъяснить им, «неосмысленным и медлительным сердцем, чтобы веровать», что именно так «надлежало пострадать Христу и войти в славу свою» (Лук. 24, 21–26).

Человеческий дух непрестанно и доселе – даже в составе тех, кто хотят быть учениками Христовыми, – сопротивляется этой парадоксальности благой вести, согласно которой Царство Божие есть царство «не от мира сего» и

победа над миром не только остается невидимой в составе самого мира, но необходимо дается только на пути страданий и унижения; человеческий дух непрестанно ищет более, как ему кажется, понятного, естественного и разумного понятия «царства» или победы над миром.

Перед лицом этого естественного, почти непреодолимого упорства человеческого духа, неспособного принять благую весть в ее сознательной парадоксальности, необходимо, не боясь упреков и, как указано, беря на себя риск всегда возможных здесь искажающих злоупотреблений, открыто исповедовать и проповедовать эту умышленную парадоксальность «благой вести». Это парадоксальное откровение о «царстве не от мира сего» содержит в себе два тесно связанные между собою положения. Им утверждается, во-первых, что именно ученики Христовы, т. е. избранные, призванные приближенные Царя, ближайшие участники его царской власти и царского достоинства, не только не пользуются никакими привилегиями в мире, но необходимо должны в нем терпеть страдания и быть гонимы. И им утверждается, во-вторых, что Христова победа над миром, спасение, принесенное Им миру, остаются в составе самого мира – до его последнего конца – незримыми, так что мир, как таковой, продолжает во всем своем трагизме и во всей своей неправде так существовать, как если бы не было никакой победы Христа над ним и не произошло никакого его спасения. Эти два положения настолько противоречат и «здравому смыслу», и естественным нравственным мотивам, настолько суть «иудеям соблазн и эллинам безумие», что подлинная правда откровения Христова навсегда остается величайшим парадоксом и подлинная вера в него дается человеку всегда лишь с величайшим трудом и доступна в сущности лишь меньшинству людей.

Первый из указанных двух моментов – парадоксальная необходимость именно для тех, кто всецело прониклись Христовым духом, кто упокоены и спасены Христом и являются истинными владетелями открытого Им «сокровища» и соучастниками Его царской власти, в мире терпеть страдания, гонения и унижения, – этот момент как таковой настолько общеизвестен, так многократно и недвусмысленно проповедован и Самим Христом, и апостолами, что нет даже надобности о нем особо говорить; достаточно в двух словах напомнить о нем.

Страдания и крестная смерть Иисуса Христа, как известно, заповеданы как вечный образец всем Его ученикам. «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною»; ибо лишь тот обретет душу, кто ее потеряет ради Христа. «В мире будете иметь скорбь», – так недвусмысленно и категорически предречена судьба всех, кто поверит благой вести и пойдет указанным ей путем. Благая весть заранее извещает людей, что она несет всем, кто ей поверит и последует, в плане их земной судьбы, не улучшение, а наоборот, тяжкое ухудшение их судьбы. «Многими скорбями надлежит нам войти в царствие Божие» – так, в согласии с истинным смыслом благой вести, поучали верующих апостолы (Деян. Ап. 14, 22).

Но истинный свой смысл этот завет приобретает лишь в связи со вторым упомянутым выше парадоксальным моментом в содержании благой вести. При поверхностном отношении легко можно было предположить, что предреченная необходимость для учеников Христовых, проповедников Его откровения, терпеть в мире страдания и гонения есть не что иное, как выражение необходимости для проповедников всякой новой истины, для адептов всякого нового, доселе неведомого плана улучшения или спасения человеческой жизни в мире быть гонимыми и терпеть страдания, пока они не одолеют косное большинство, естественно им враждебное. Другими словами, необходимость страдания для учеников Христовых можно было бы понять вне всякой связи с самим содержанием их веры, как простое следствие из необходимости вести борьбу за него; ведь и другие планы спасения или улучшения жизни необходимо требуют самоотвержения от их адептов.

Но такое воззрение в корне несостоятельно. Страдания в мире учеников Христовых определены совсем не фактом, что они борются за свою веру: они определены именно самим содержанием их веры – самим содержанием и смыслом «благой вести». Благая весть, принесенная Христом, такова, что «мир» ей принципиально враждебен. Ниже мы попытаемся уяснить это отношение принципиального противоборства, которое существует между «миром» и «благой вестью о царствии», принесенной Христом, – короче говоря, между миром и правдой Христовой. Здесь мы фиксируем только один существенный момент этого противоборства, уже упомянутый выше. Он состоит в том, что «мир» не может поверить истине благой вести и склонен отвергать ее потому, что благо, ею возвещенное, остается незримым – что царство Христа остается царством «не от мира сего», что победа Христа над миром не приносит видимых, осязаемых плодов в составе самого мира, в котором продолжают царить неправда, зло и страдание.

С того дня, когда слова о благой вести были произнесены, и доньше, это парадоксальное соотношение есть источник не только неверия в

благую весть, но и открытого глумления над ней. Как естественно, в сущности, перед лицом этой парадоксальности требование «знамения», чтобы поверить в реальность возвещаемого блага или спасения! И все же – в этом желании «видеть знамение» уже содержится то неверие, та духовная слепота, то упорство «мирской» установки, которые находятся в противоречии с самим смыслом благой вести. И Иисус Христос с гневом обличает религиозную неправду такой установки: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения, и знамение не дастся ему!» «Маловерие» и вытекающее из него желание иметь чувственно зримое, воплощенное подтверждение благой вести суть состояние духа, противоречащее самому смыслу благой вести и свидетельствующее о ее непонимании. Христу приходилось постоянно упрекать в этом даже ближайших Своих учеников. И доныне основное возражение против христианской веры сводится именно к неприемлемости и непонятности для людей этой парадоксальности.

Пусть глумится над этим кто хочет, – благая весть по самому своему замыслу о «сокровище на небесах», незримом для земного взора и в обстановке чувственно данного облика человеческой жизни. Можно недоумевать, почему именно «мир», т. е. порядок видимой, земной жизни человека, остается как бы совершенно за пределами возвещенного и осуществленного Христом спасения – за пределами новой, блаженной, радостной жизни, – более того, почему «мир» оказывается сферой бытия, противостоящей и противоборствующей «царству Божию». Но нельзя отрицать самого факта, что Евангелие – благая весть – открыто признает неизбежность этого дуализма и прямо на него опирается, так что он входит в состав самого смысла благой вести. Последняя претендует быть истинной благой вестью, т. е. возвещает спасение и радость, не содержа даже намека на обретение того, что позднее было названо «прогрессом». Она призывает людей стать совершенными, подобно их Отцу Небесному, и дает им реальную возможность этого совершенствования, но она ни в малейшей мере не обещает им совершенствования мира, а скорее даже предвидит его ухудшение. Христос предсказывает время, когда, «по причине беззакония, во многих охладит любовь». Он предвидит наступление «великой скорби, какой не было от начала мира». И если благая весть должна быть проповедована всему миру, то, с другой стороны, заранее предсказано, что мир ее не примет и будет преследовать ее проповедников. И даже в отношении последних времен и конца мира остается в силе сомнение: «Сын Человеческий, пришедши, найдет ли веру на земле?».

2. Благая весть и спасение мира

Тут, однако, возникает одно серьезное недоумение или сомнение, заслуживающее особого рассмотрения, так как его источником может быть не простое неверие, а праведное по своему существу, заповеданное Самим Христом искание царства Божия и правды Его – именно неутолимая жажда человеческого сердца, чтобы это царство осуществилось во всей его всеобъемлющей полноте, чтобы Бог подлинно стал «всяческое во всем».

Можно поставить вопрос: учение, в такой степени противоречащее всему, что принято мыслить под словом «царство Божие», наступление которого, казалось бы, должно быть, очевидно, тождественным оздоровлению, преобразению, спасению мира, – такое учение может ли еще быть вообще «благая весть о царстве Божия», каковой, как мы видели, была принесенная Христом благая весть? Не есть ли Христос – Мессия – именно спаситель мира? Пусть ветхозаветная мечта о Мессии была несовершенна, – она все же содержала обетование подлинного спасения мира в смысле подлинного торжества правды Божией на земле. Христианское новозаветное откровение может ли содержать меньше, быть беднее ветхозаветного упования?

Конечно, этого не может быть. Конечно, в состав «благой вести о царстве Божия» необходимо входит в конечном итоге и весть о полном преобразении и спасении мира, о «новом небе и новой земле», всецело подчиненных воле Божией и пронизанных правдой Божией. Уже молитва Господня: «да приидет царствие Твое, да будет воля Твоя на земле, как на небе», – подразумевает упование, что весь мир подчинится воле Божией и войдет в состав «царства Божия». И так как сказано: «просите и дастся вам», – то благая весть содержит и обетование, что это упование некогда осуществится. Этим безусловно признана правда, содержащаяся в ветхозаветной мечте об осуществлении в мире, воплощении на земле царства Божия. Иисус из Назарета признает себя «Христом» – Мессией, существом, посланным от Бога, как предсказано было «Моисеем и пророками», чтобы спасти Израиль и через него весь мир и подлинно осуществить царство Божие – царство правды и блаженства.

Но особенность Нового Завета – благой вести, принесенной Христом, – состоит в том, что это видимое, явное осуществление ветхозаветной мечты о преобразении мира, о превращении его в «царство Божие» переносится на новое, вторичное пришествие Христа, о дне и часе которого никто не знает, «ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»; и это новое пришествие будет тем

последним «судом» над миром, который будет означать конец мира как такового или, по словам Апокалипсиса, «новое небо и новая земля», когда «прежнее небо и прежняя земля уже минуют» и настанет новое творение («се творю все новое»).

Так, вместо того простого, неделимого акта внешнего преобразования и осчастливления мира, о котором в идее «царства Божия» мечтал ветхозаветный человек, – и о котором донныне мечтают все ветхозаветные люди, вплоть до социалистов и коммунистов, в своих планах «спасения мира» – благая весть Иисуса Христа утверждает отчетливую двойственность как бы двух спасительных дел Божиих. Спасение в своей онтологической основе уже осуществлено Христом в форме избавления души от власти мира предоставленной ей возможностью вернуться в отчий дом, иметь «совершенную радость», быть уже сейчас блаженным участником царства Божия, вопреки сохраняющемуся несовершенству мира – вопреки скорби, которую душа неизбежно имеет в мире. При этом заслуживает внимания, что это спасение есть не только спасение души от мира, но одновременно тем самым спасение самого мира – именно спасение его онтологических основ, победа, одержанная в незримой глубине бытия над первоисточником бедствий мира – над грехом, над «князем мира сего». Тем самым, что преодолен замкнутость мира и человеческой душе открыт доступ из него в блаженное надмирное богочеловеческое бытие, – тем самым, что человеческие души, томимые в мире, как в крепости, со всех сторон осажденной врагом, отныне – несмотря на продолжающуюся осаду – имеют свободный доступ к благим, спасительным силам, идущим им на помощь, – преодолен прежняя безнадежность подчинения вражеским силам и уже сломлена подлинная эффективность этих сил, их всевластие. Победа над злом и трагизм в принципе уже одержана, хотя она остается незримой, т.

е. хотя во внешнем, зримом облике мира, в «эмпирической действительности», ничто не изменилось. Поэтому Христос мог сказать утешающее слово: «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: я победил мир». Победа над «миром» как воплощением сил зла есть, тем самым, спасение мира как творения, страдающего в плену у сил зла. Эта победа, это спасение совершенно реальны, хотя и остаются незримыми; правда, люди, не имеющие внутреннего опыта этого спасения, будут, естественно, не верить в него, отвергать его реальность, ссылаясь на то, что в мире зло и страдания царят по-прежнему; благую весть об этом спасении могут воспринять и использовать только «имеющие уши, чтобы слышать».

Такое первое спасение – первый, хотя и незримый, но уже совершившийся решающий, основоположный акт в деле спасения мира, последствием и плодом которого должно быть все остальное, – примерно подобно тому, как явственное победоносное окончание войны может быть уже predetermined, неизбежным итогом одной решающей битвы, непосредственные следствия которой остаются еще незаметными воочию. И действительно, нам возвещено, что наряду с этим первым спасением, состоящим в освобождении души от всевластных сил мира сего, должен последовать некогда – в никому не ведомый день и час – в качестве predetermined итога и необходимого следствия этого первого спасения – второй, последний и завершающий акт спасения, именно должно наступить окончательное, зримое, всем явственное и подлинно всеобъемлющее спасение мира.

Это последнее спасение не будет простым, хотя бы и радикальным улучшением состояния мира, но будет господством в этом, привычном нам мире неких идеальных условий жизни: оно будет означать такое радикальное изменение самых основных условий бытия, которое равносильно полному преобразению мира. Еще отчетливее это может быть выражено в мысли, что это чаемое окончательное спасение мира будет, собственно, концом мира как такового, – преобразованием мира в его отрешенности от Бога, заменой его таким царством Божиим, в котором мир будет насквозь пронизан и просветлен Богом.

Можно сказать в парадоксальной форме – и этот парадокс опять-таки есть «иудеям соблазн и эллинам безумие», есть та «невероятность», которая принадлежит к самому существованию благой вести, – что ни первое, ни второе спасение не есть то, что обычно принято понимать под спасением мира, т. е. не есть утверждение идеальных, совершенных условий жизни в составе мира. Первое спасение – потому, что оно совершается только в незримых глубинах бытия и оставляет неизменным внешний облик мира во всем его несовершенстве; второе же, окончательное спасение – потому, что оно есть больше, чем даже самое радикальное улучшение жизни в мире, – именно такое окончательное, завершающее осуществление последних упований человеческого сердца, при котором кончается всякое вообще бытие в мире, ибо кончается само бытие мира, сменяясь блаженным преображением, сверхмирным, обоженным бытием.

В качестве символа и вместе с тем реального залога этого грядущего спасения мира, именно его преображения в сверхмирное бытие в Боге

христианская вера с самого ее возникновения и доныне признает факт воскресения Христа. «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15, 14). Современному человеку, имеющему за собой века воспитания в духе натурализма, бесконечно трудно иметь реальную, живую – а не только «богословскую» – веру в этот факт. Обсуждение его возможности или реальности было бы, однако, лишь свидетельством умственной ограниченности. Современный человек подобен неверующему апостолу Фоме: ему хотелось бы, прежде чем поверить, вложить персты свои в раны от гвоздей и руку свою в ребра Христа. Но именно к человеку такого духа обращены слова: «блаженны невидевшие и уверовавшие». Головокружительный факт воскресения Христа, конечно, противоречит всем законам природы и взятм смысле невозможен, но самый смысл веры в него именно и заключается в том, что незримое в остальных отношениях торжество духа над миром – над всеми условиями мирового бытия, от которых страдает человек, т. е., тем самым, над «законами природы», – в одной этой точке бытия уже приняло зримые формы, реально восторжествовав над «последним врагом – смертью». Массивные образы, в которых Евангелия изображают этот факт, нам теперь трудно принять в дословном смысле, и не только потому, что, как известно, эти описания не во всем согласуются между собой. Мы должны скорее признать, что точный состав этого головокружительного факта по самому его существу остается для нас невообразимым, и всем рассказам о нем мы можем придавать значение лишь приблизительных, символических указаний и намеков нанесказанное. Ибо, как могли бы мы вообразить, представить в обычных чувственных формах, описать в рассудочных понятиях факт, самый смысл которого состоит в преодолении всех привычных форм мирового бытия, в конкретно зримом явлении бытия сверхчувственного, преображенного, насквозь обоженого?

Но единственное, что нам здесь существенно, есть признание этого конкретно непредставимого факта в его внутренне сущностном религиозном смысле – как непостижимого явления и символа предельного осуществления силы и правды Божией на земле, как воплощенного бытия и зримого, осязаемого торжества той силы и реальности, которая обычно только незримо доступна опыту нашего сердца. Чтобы понять, почему мы религиозно не только вправе, но и вынуждены признать этот невообразимый факт, надо отдать себе отчет, что, собственно, означало бы его отрицание. Оно означало бы, очевидно, убеждение, что слепые, темные силы природы, силы зла и разрушения, в конечном итоге и по своему абсолютному могуществу всегда и с абсолютно непреодолимой необходимостью сильнее начала Божественного духа и способны его уничтожить. Отвергая такое отрицание – такую веру в абсолютное всемогущество тьмы, – мы, тем самым, исповедуем веру, что незримая духовная сила живой Правды, воплощенной во Христе, напротив, в конечном итоге, в некоем невообразимом пределе, реально побеждает все темные, слепые силы мира и торжествует над ними. Никакие истины науки, никакое знание «законов» природы не может опровергнуть самоочевидного религиозного опыта, что в незримом, глубинном слое бытия Бог все же сильнее всех «законов природы» и что это явственно обнаружилось в рационально непостижимом факте бессилия смерти уничтожить реальность Богочеловека Иисуса Христа.

Христос воскресший – сущий с нами до окончания века – есть символ и залог того, что первое, незримое спасение мира продолжает быть неодолимой действенной силой, итогом которой должно некогда быть чаемое преображение и окончательное спасение мира. Христос воскресший есть звено, соединяющее эти два акта спасения в одно сплошное целое.

Исповедуя в этом смысле веру в связь этих двух спасений, в неразрывное единство творческой божественной силы, их осуществляющей, мы должны одновременно сохранять точное понимание существенного различия между этими двумя актами спасения – начальным и завершающим. Сущностное, внутреннее спасение мира – спасение жизни в ее онтологической основе, именно как спасение человеческой души, освобожденной от власти над ней мира и возвращенной на ее истинную родину «на небесах», – мы должны отчетливо отличать – как необходимое предварительное условие спасения мира или как первый, решающий, основополагающий его этап – от того никому не ведомого «дня и часа», когда это спасение принесет свои последние, зримые плоды в лице явного преображения мира.

Поэтому до этого никому не ведомого дня, т. е. доколе будет существовать мир как таковой, – мир в его нынешнем зоне, – доколе будет длиться само время как форма бытия мира (ибо при последнем преображении, как «клялся ангел» Апокалипсиса, «времени более не будет»), сохраняется непреодолимая двойственность между жизнью в Боге души, последовавшей призыву Христа и вернувшейся в Отчий дом, и ее жизнью в мире, среди неправды, скорбей и греха, в нем царящих.

3. Двойственность христианского бытия.

Царство Божие и царство кесаря

Есть одно слово Христа, в котором эта неизбежная, до конца мира не преодолимая двойственность христианского существования выступает с особой выпуклостью. Это слово, на множество ладов перетолкованное, – источник величайших соблазнов и часто величайшей неправды в истории христианской мысли – есть наставление «отдавать кесарю кесарево, а Богу – Богово». Как, – невольно в недоумении спрашивает человеческая душа, желающая следовать Христу, – значит, не все в мире принадлежит Богу, а есть инстанция и область жизни, независимая от Бога? И значит, – казалось бы, вопреки ясно выраженной заповеди Христа, – не только можно, но даже должно «служить двум господам»?

Конечно, ближайшим образом на это можно ответить, что власть кесаря не есть инстанция, независимая от Бога (как это признает не только апостол Павел в знаменитом месте 13 главы послания к Римлянам, но и сам Христос в словах, обращенных к Пилату). Дело идет здесь, таким образом, во всяком случае не о двух равноправных, равноценных независимых одно от другого служениях «двум господам», а о каком-то ином, более сложном и тонком соотношении. Но это разъяснение все же не устраняет самого парадокса. Пусть, «отдавая кесарю кесарево», мы исполняем волю самого Бога и в этом смысле этим поведением как бы тоже служим Богу. Но тогда возникает вопрос: почему служение Богу не может быть делом внутренне однородным, простым, а допускает и даже требует внутри себя разделение на подчиненность двум столь разнородным инстанциям, как Бог и «кесарь»?

Парадокс особенно очевиден, если принять во внимание историческую идейную основу вопроса, нашедшего разрешение в этих словах Христа. Ведь Мессия, спаситель Израиля, посланный Богом, чтобы осуществить Царство Божие, не только по представлению иудеев, но и по собственному признанию был сам – царем. Казалось бы, с приходом к власти истинного царя, помазанника и сына Божия, само собой кончается царство кесарево, и всякая человеческая душа, преклонившаяся перед законным царем, не только вправе, но даже обязана отвергнуть власть римского кесаря. Таков именно был ход мысли, на который опирались и который хотели использовать фарисеи, когда поставили Иисусу Христу искушающий вопрос, позволительно ли платить подать кесарю; и невозможно отрицать внешнюю убедительность такого рассуждения. И ответ Христа, предлагающий отчетливо различать между «Божим» и «кесаревым» и, не смущаясь, платить подать кесарю, отдавая этим ему то, что ему принадлежит, – этот ответ столь же парадоксален перед лицом наших обычных человеческих понятий, как и вся вообще правда Христова.

Мы оставляем пока вне обсуждения моральную сторону вопроса, т. е. не рассматриваем здесь эти слова, поскольку они содержат предписание некоего практического поведения (соответствующая этой теме проблематика будет рассмотрена в следующей главе). Здесь нас интересует только подразумеваемое в словах Христа утверждение онтологической двойственности – двойственности между «царством Божиим» и «царством Кесаря». Очевидно, что это различие между «Божим» и «Кесаревым» вытекает непосредственно из понимания царства Божия как царства «не от мира сего» и с ним связано. И в этой связи «власть кесаря» есть нечто гораздо большее, чем просто политическая власть римского императора – или светская государственная власть вообще. Под «властью кесаря» надо в конечном счете подразумевать символ еще не преодоленной власти мира вообще – фактического господства сил мира, вытекающего из самого факта непросветленного бытия мира. Не случайно достоянием кесаря, которое нужно ему отдавать, оказываются деньги – символ и воплощение земной нужды, земных условий существования человека.

В этой связи нам уясняется истинный смысл рассматриваемой заповеди Христа. Отдавать «кесарю» то, что ему принадлежит, отнюдь не значит – вопреки толкованию тех, кто особенно ценит «кесарево», – отдавать себя, свою душу, служению кесарю. Душа человеческая целиком принадлежит Богу – здесь нет и не может быть никакой двойственности; чадо Божие – каковым сознает себя ученик Христов и каковым по первичному своему внутреннему существу является каждый человек – действительно не знает над собой иной власти, кроме власти Отца небесного и посланного им Царя-Мессии – Христа. Но «отдавать кесарю кесарево» – значит подчиняться воле Божией и в том отношении, что христианин должен, не смущаясь и не придавая этому никакого принципиального значения, терпеть в мире царство кесаря – терпеть царство мира сего – и внешне оставаться ему подчиненным.

С суверенной иронией существа, нераздельно слитого с существом самого Бога, – Царя, ведающего нерушимость и вечность своего царства, даже если оно остается внешне незримым и невоплощенным, – божественный учитель рассеивает сомнения робких человеческих душ, скованных земными представлениями и чувствами (и основанную на этих сомнениях искушающую силу вопроса, поставленного фарисеями). Он объясняет, что можно отдавать земному

владыке символ и воплощение земных благ – деньги, – что можно отдавать миру и его силам все мирское, не умаляя этим своего достоинства и блаженства как свободных сынов царства Божия – при условии, что при этом Богу будет безраздельно отдаваться принадлежащее ему – именно сама человеческая душа. Но условием этой возможности сочетать совершенную свободу чада Божьего с внешним подчинением силам земного порядка является, как уже указано, признание царства Божия царством «не от мира сего». Для этого необходимо принять как основную истину то парадоксальное положение – не приемлемое ни для рациональной мысли эллина, ни для страстной, ведающей только один план бытия, мысли иудея, – что царство Божие прочно утверждено и обладает всей полнотой реальности вином, незримом измерении бытия, наряду с которым «до времени», т. е. до конца мира, сохраняется непросветленный мир с неизбежной в нем – в его пределах самим Богом поставленной – властью «кесаря».

Этот антиномический, рационально непостижимый дуализм между жизнью в Боге и жизнью в мире есть основоположный факт христианского бытия. Он впервые во всей своей загадочности вошел в мир и незыблемо в нем утвердился с христианским откровением. Никакая другая религия в такой форме его не знает.

Величайшим, ни с чем не сравнимым историческим переворотом является то, что со дня Христова откровения и доныне всюду, где есть истинная христианская вера, подлинное христианское сознание, царству «кесаря», царству мира сего поставлены незыблемые пределы в лице суверенной, свободной жизни души в Боге. Все силы мира сего, весь в остальных отношениях безграничный авторитет государственной власти наталкивается отныне на несокрушимую стену, ограждающую жизнь в Боге свободное чада Божия [21]. Каждый человек есть отныне по усыновлению сын Божий, наследник Царства; и христиане совместно в их единстве, в том, что называется святою церковью, суть «народ избранный, царственное священство, люди, взятые в удел, чтобы возвещать совершенство призвавшего их из тьмы в чудный свой свет»; в этом своем качестве христиане – выше всего мира, выше всех законов и всякой земной власти. Как бы трудны, сложны, запутаны ни были конкретные отношения этого суверенно свободного царства к миру и его силам, его принципиальная суверенность, его безусловная свобода от мира есть самоочевидная аксиома. При всех грехах, падениях, изменах исторического христианского мира это его существо сохранилось доныне – и доныне остается предметом непонимания и недоумения со стороны всех «язычников». Предреченное «врата адовы не одолеют ее» исполнилось при всей слабости человеческих носителей христианского сознания, несмотря на то, что на историческом пути человечества многократно бывали обстоятельства, когда по всем условиям состояния мира можно было ждать крушения этой загадочной автономной или – точнее – теонимной сферы бытия. Это есть та сторона христианского дуализма, которая есть «эллинам» – или скорее «римлянам» – «безумие».

Но с ней соотносительно связана другая сторона этого дуализма, в силу которой он есть «иудеям соблазн». Это есть именно изложенный нами парадокс, по которому обновленная благой вестью и притоком благодатной силы Божией жизнь в Боге непосредственно распространяется на мир, который остается ей чуждым и враждебным; жизнь в Боге развивается, только ограждаясь от мира и противоборствуя ему. История христианской мысли и жизни показывает, что всякая попытка овладеть непосредственно миром, включить его в состав «церкви Христовой» или переделать его, именно превратить его в церковь Христову, в блаженное и праведное царство Божие, – короче говоря, всякая попытка стереть грань между Царством Божиим и царством Кесаря – приводит только к искажению самой Христовой правды. Это искажение может быть двояким. Либо при этом утрачивается сознание коренного, принципиального отличия жизни в Боге от всех порядков жизни мира – именно ее абсолютной надмирности, несравненного превосходства истинной правды Христовой над всеми возможными формами устройства земной человеческой жизни, – и тогда церковь Христова обмирщается, приспособляясь к несовершенству фактической человеческой природы, и «соль земли» теряет свою «соленость». Либо же, напротив, делается попытка насильственно, вопреки неизбежному несовершенству мира, заставить его достигнуть совершенства истинного царства Божия. В этом состоит существо и заблуждение утопизма, о котором мы уже говорили в 1-й главе и к которому нам еще придется вернуться ниже. Здесь отметим только, что «утопизм», попытка человеческими силами воплотить царство Божие на земле, – все равно, выступает ли он как сознательное христианское учение (у таборитов, анабаптистов, христианских социалистов и т. п.) или в форме светского, а религиозного учения (якобинства, коммунизма) – есть по существу некая христианская ересь – именно иудаизирующее искажение христианского откровения. Это искажение есть именно плод того «соблазна», которым навсегда остается это откровение

Франк С. Свет во тьме filosoff.org

«иудеям» – людям, для которых мерилом правды является воочию зримая, явная, воплощенная в жизни ее плодотворность. Открытый через Христа людям доступ к царствию Божию понимается здесь, коротко говоря, как политическая программа осуществления мессианского царства Божия на земле. Под христианским «делом» здесь понимается именно внешнее осуществление на земле порядка жизни, адекватного правде Христовой. Опыт показал, что это есть губительное заблуждение, плодом которого бывает фактически лишь господство ада на земле. К этой теме нам еще придется вернуться. Мы упоминаем об этом здесь только потому, что этим дано «подтверждение от противного» христианской идеи необходимой двойственности между жизнью в Боге и миром, между царством Божиим и царством кесаря, т. е. на практике обличена губительность ее забвения или отрицания.

Итак, с христианством вошел в мир и будет в нем пребывать до самого конца мира парадоксальный дуализм между священным и профанно мирским, между жизнью как свободным и блаженным бытием в Боге чад Божиих и жизнью человека в его подчинении силам мира сего – силам социально-политического бытия или силам природы. Мир не может поглотить или одолеть церкви, но и «церковь» – то священное единство, в силу которого христиане совместно образуют таинственное, непорочно чистое, духовное «тело Христово», – не может овладеть миром, включить его в себя, а навсегда – точнее, до конца мира – находится в отношении мира в положении осажденной крепости; из этой крепости, правда, есть постоянный выход в блаженное надмирное бытие в Боге, но в направлении самого мира возможны только отдельные попытки косвенно влиять на мир, давать ему почувствовать правду Христову. Мир, конечно, может и должен воспринимать в себя лучи этой правды, этой высшей, надмирной жизни; поскольку это имеет место, мир – подобно Луне – может светить только тусклым, отраженным светом, может в своих мирских формах косвенно отражать влияние на него надмирного света. До конца мира христианское бытие остается, таким образом, бытием как бы на грани между светом и тьмой – светом, светящимся во тьме, которую он не в силах преодолеть и рассеять до конца, хотя и она, со своей стороны, не в силах одолеть и погасить его.

4. Два мира. «Дух» и «плоть»

Объяснить этот основоположный дуализм христианского бытия, т. е. дать такой анализ, который сделал бы нам его «понятным», прозрачным, открыл бы нам его логическую необходимость, – невозможно. Этот дуализм по самому своему существу антиномичен, принадлежит к области той высшей, сверхрациональной правды, которую разум воспринимает как единство противоречащих определений. Поэтому его можно только констатировать как факт – сказать о нем: «так оно есть на самом деле», отказавшись от неосуществимой попытки его понять или объяснить. Однако можно с помощью некоторых символов и аналогий как-то все же точнее описать этот дуализм, глубже в него проникнуть и уяснить себе то, что с ним связано или из него вытекает.

Первая символическая идея, которая нам здесь преподносится и которая особенно выдвинута в Евангелии и посланиях Иоанна, есть идея «двух миров». Мы уже неоднократно пользовались ею. Наша душа принадлежит сразу двум мирам, является участницей двух миров – «этого» и «того» мира. «Этот мир» есть мир, как он живет, действует и чувствует, проникнутый грехом и находясь под властью дьявола – «князя мира сего». Поэтому «этот мир» принципиально враждебен правде Христовой и ей противоборствует. Иудеям, упорствующим в неверии, Христос в этом смысле говорит: «Вы от нижних, Я от вышних, вы от мира сего, Я не от мира сего» (Ев. Иоан. 8, 3). Поэтому также сказано: «Ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ев. Иоан. 12, 25). Мир («этот» мир) «не знает духа истины» (Ев. Иоан. 14, 17). Апостолам заповедано помнить, что если «мир» будет их ненавидеть, то это потому, что прежде них он уже «возненавидел» самого Христа (15, 18). О мире сем тот же апостол в своем первом послании говорит, что он «весь во зле лежит» (5, 19); и верующие во Христа призываются «не любить мира, ни того, что в мире» (2, 15).

По существу на этом же дуализме между двумя мирами покоится смысл «благой вести» во всех Евангелиях; в состав ее парадоксальности входит утверждение, что всякий успех в мире сем, всякое служение его силам, есть гибель для человеческой души, ибо лишает ее доступа в «тот мир», который есть ее истинная родина. И, напротив, истинный путь в «иной мир» – в царствие Божие, которое совпадает с «царством небесным», – доступен только силам души, презираемым или ненавидимым в мире сем. Не дерзкие и могущественные, не радующиеся и наслаждающиеся, не богатые имеют доступ к блаженству, а напротив, лишь те, кто страдают и гонимы в «мире сем», – нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды и изгнанные за

нее. Истина скрыта от «мудрых и разумных», т. е. от людей, ведающих мир сей, умеющих в нем ориентироваться и иметь в нем успех, и открыта «младенцам» – существам неосмысленным с точки зрения «мира сего».

Конечно, эта противоположность двух миров не есть ни манихейство, ни какой-либо вид гностицизма, как это иногда утверждали некоторые не по разуму усердные критики Евангелия Иоанна: все в мире – значит, и сам «мир», в том числе и «этот», земной, чувственно данный мир – в своей основе сотворено Богом через Его вечное Слово; это торжественно засвидетельствовано в первых же словах того же Евангелия Иоанна. Но это единствопервичногопроисхождения и существа всего как творения Божия не противоречит глубокой принципиальной противоположности между «тем» и «этим» миром. Мы не занимаемся здесь бесплодными рассуждениями, не пытаемся «понять» и «объяснить», как творение Божие могло оказаться носителем зла. Мы остаемся просто при факте, ограничиваясь его констатированием, его отчетливым осознанием. Вслед за Евангелием Иоанна мы должны просто свидетельствовать о том парадоксе, что мир отверг и не познал тот истинный свет, через который он сам начал быть. Этот дуализм между двумя мирами, хотя и будучи производным в отношении первичного происхождения бытия, конкретно остается основоположным фактом человеческой жизни.

Иной символ для этого дуализма, постоянно употребляемый в Священном Писании, есть противоположность между «духом» и «плотью». «Дух» и «плоть», конечно, – нечто совсем иное, чем «душа» и «тело»; они суть, напротив, оба – элементы душевной жизни человека. Но «плоть» есть то начало душевной жизни, которое связано с животной и, тем самым, космической, «мирской» природой человека, полной зла и греха, тогда как «дух» есть надмирное начало человека – та его сторона, с которой он непосредственно связан с Богом или вообще с высшими силами и укоренен в них. В Евангелии Иоанна этот дуализм выражен с простотой, которая, на первый взгляд, граничит с банальностью, но на самом деле содержит глубочайшую философию человеческой жизни: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (3, 6). В этой простой формуле дано лапидарное и классическое, имеющее вечную силу определение и прав, и пределов того воззрения, которое «мудрость века сего» с торжеством великого открытия провозгласила в XIX веке и которое мы условились называть «натурализмом». По этому воззрению человек есть «природное существо» и в принципе ничем не отличается от остальных существ природы. Дарвин открыл, что человек, этот «царь природы», есть в сущности потомок обезьяноподобного существа, ближайший родственник – как бы «кузен» – обезьяны. И, вступив на этот путь, легко усмотреть, что человек есть в сущности только особенно сложно развившаяся разновидность первобытно-стихийного носителя животной жизни – какой-нибудь амебы, протоплазмы, клетки. Правда, обычно по недомыслию не понимают, что, собственно, означает это воззрение и к каким выводам оно обязывает. Если человек есть только как бы сгусток слепых сил природы, то все его существо должно было бы сводиться к бурлению этих слепых животных сил. Вопреки этому, как мы уже видели (ср. гл. 1, 2), обычно с этим воззрением сочетается, напротив, вера, что он может и должен руководиться нравственными мотивами, что жизнь его имеет какой-то высокий, особый смысл. Но, конечно, нетрудно разоблачить сумбурность этого представления, показать, что оно содержит нестерпимое и нелепое сочетание противоречивых признаков. В пределах научного познания человека, на основании опытных данных, это смутное натуралистически-идеалистическое представление было разоблачено и опровергнуто совсем недавно – в учении Фрейда. Фрейд доказал – в пределах натурализма с неопровержимой очевидностью – то, чего, собственно, можно было ожидать с самого начала. Если человек происходит от «протоплазмы», если в основе самого его бытия лежит такое стихийно природное начало, как половой акт – акт слепого слияния и размножения клеток, – то и по своему существу, во всем составе своей телесно-духовной жизни человек есть воплощение темной стихии пола, как бы кристаллизация того слепого бурления хаотической стихии, из которой он возникает. Коротко и просто говоря, Фрейд показал – сначала к великому скандалу, а потом к восхищению просвещенного европейского мира, – что «рожденное от плоти есть плоть». То, что родилось, как говорит Евангелие, «от крови, от хотения плоти, от хотения мужа», есть – совершенно естественно – и по своему существу «хотение плоти» – темное, слепое, природно-стихийное начало, властвующее над человеческой жизнью. Надо оговориться, впрочем, что понятие «плоти» – согласно Евангелию и по существу дела – все же шире понятия слепого сексуального динамизма. В первом послании Иоанна (2, 16) мы находим утверждение, что «все, что в мире – похоть плоти, похоть очей и гордость житейская – не есть от Отца, но от мира сего», и все это, вместе взятое, составляет «похоть мира». Таким образом, «плоть» в более широком и адекватном смысле, в качестве носителя «похоти мира», есть сфера темных,

слепых наслаждений и удовлетворения гордыни. Плоть есть, коротко говоря, стихия греха, и все, рожденное от плоти, подчинено этой загадочной стихии греха, – тому, что ап. Павел называет «живущим во мне грехом», который «делает меня пленником закона греховного» (Посл. Римл., 7).

Но – и в этом заключается та полнота, без которой нет истины, – положение «рожденное от плоти есть плоть» – с бесстрашным признанием всех выводов, отсюда следующих, – дополняется соотносительно иным, еще более решающим и глубоким познанием: «рожденное от Духа есть дух». В таинственной, возвышенной ночной беседе с Никодимом Иисус объясняет «учителю Израилеву», что, кроме рождения из утробы матери, у человека есть еще другоерождение – «рождение свыше», «от Духа», и то, что в человеке рождено от Духа, есть уже не плоть, а дух. Рожденное от Духа в человеке равнозначно рожденному «от Бога» (Еван. Иоан. 8, 47), – тогда как рожденное от плоти, хотя бы то были «дети Авраамовы», имеет своим подлинным «отцом» дьявола (8, 44) [22].

Если в человеке есть эти два различных начала – «дух» и «плоть» или «рожденное от Духа» и «рожденное от плоти», – то этим определяется двойственный порядок или двойное направление его жизни. Соотносительное значение этих двух начал в общей форме определяется так, что «дух животворит, плоть не пользует нимало». Это значит, что отклик на благовест, способность воспринять благодатные силы истины и жизни, принесенные в мир Христом и в лице Христа, есть дело «духа» в человеке: лишь кто «от Бога», может «слышать слова Божии» (Еван. Иоанна 8, 47). Лишь тот, кто родился «от Духа», «может войти в царствие Божие» (Еван. Иоанна 3, 5), тогда как «плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия» (1 Кор. 15, 50). Вообще говоря, христианин призван жить «по духу» или «в духе», а не «по плоти»; апостолы не устают указывать, как губительны «дела плоти», и призывать не следовать им. Однако наряду с этим общим, принципиальным наставлением или требованием, приходится считаться с более сложным и проблематичным соотношением, соответствующим указанному нами до конца непреодолимому дуализму христианской жизни. В трагические часы Гефсиманского борения сами апостолы обнаружили своим поведением, что «дух бодр», но что в то же время «плоть немощна» (Матф. 26, 41). Со свойственным ему духовным бесстрашием и диалектической остротой этот дуализм вскрывает апостол Павел в упомянутой уже нами 7-й главе послания к Римлянам. Человек знает добро и хочет его делать, и, однако, «добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю», – так что «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Но это значит, что «не я делаю то, а живущий во мне грех». «Внутреннему человеку» во мне, «находящему удовольствие в законе Божиим», «противоборствует» «в членах моих» «иной закон», «делающий меня пленником закона греховного». «Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, аплотию – закону греха».

Я знаю, конечно, что эти знаменитые рассуждения ближайшим образом входят в состав доказательств недостаточности закона для спасения человека и необходимости его восполнения благодатью или – со стороны человека – верой. Но дальнейшая судьба этой проблемы в истории христианского умозрения показывает, что намеченный ап. Павлом дуализм имеет и более общее значение. Дело в том, что, ввиду необходимости свободы действия благодати и, вместе с тем, ее проблематичности в человеке, подчиненном власти греха или «плоти», становится неизбежной в человеке и борьба между действием благодати и действием греха. Правда, суровый пессимистический вывод, сделанный отсюда уже бл. Августином, – бессилие плененного грехом человека, знаменитое попросse non pессаге [23], – как всякая отвлеченная однозначная формула, не верен по своей односторонности; и тем более ошибочен в своей односторонности вывод Лютера, что спасение состоит только в оправдании грешника через искупительную силу подвига Христова (justificatio forensis), а не в подлинном, внутреннем его исцелении, просветлении, освобождении от власти греха. При таком толковании «плоть» оказывалась бы практически всемогущей, а «дух» – совершенно «немощным». Как бы ценен сам по себе ни был религиозный мотив покаянного сознания человеческой немощи, из которого истекает это толкование, его итог заключается в том, что «дух» как бы заранее сдает все свои позиции – за исключением sola fides, «чистой веры», как бы одного лишь бессильного признания правды духа; в области реальной дуализм и противоборство между «духом» и «плотью» здесь, в сущности, уже уступает место всевластию «плоти». Это противоречит не только целому ряду бесспорных наставлений и обетований Священного Писания, но и опыту христианской жизни, в ее лучших образцах неопровержимо свидетельствующему о реальной силе благодати, о возможности реального внутреннего освящения, исцеления, просветления человека, реальной победы в нем «духа» над «плотью».

Но, признавая несостоятельным и отстраняя такой принципиальный

пессимизм, такой духовный «дефэтизм», мы должны все же отвергнуть и соотносительную ему обратную односторонность – принципиальный оптимизм. В главе 8-й того же послания к Римлянам ап. Павел поясняет, что наша слава как детей Божиих еще только должна в будущем открыться в нас. Мы имеем уже сейчас как бы «зачаток Духа», но «стенаем», ожидая окончательного «усыновления, искупления тела нашего». Наша нынешняя, реальная жизнь такова, что мы спасены только «в надежде»; она состоит в том, что «Дух подкрепляет нас в немощах наших». Эти мысли апостола, как и реальный опыт духовной жизни, свидетельствуют, что противоборство между «духом» и «плотью» (или грехом) без остатка непреодолимо в человеке – что при всей возможности – а потому и обязательности – победы начала «духа» над «плотью» борьба между этими двумя началами заполняет всю человеческую жизнь; и в течение этой жизни человеку не дано отпраздновать окончательную победу «духа» над «плотью». Даже избранные герои духа, святые, т. е. люди, все естество которых пронизано и пропитано благодатными силами Божественного Духа, не вправе забывать о силе греха и о необходимости борьбы с ним. Тем более в общей экономике коллективного христианского бытия не может прекратиться абсолютной победой духа неустанным противоборство между «духом» и «плотью», между благодатными силами, внесенными в мир Христом, и властью греха. Допущение, что благодать Христа уже окончательно и навсегда избавила человека от опасности быть плененным силами греха, что отныне он всецело «чист» и духовен, – это допущение есть одно из постоянно повторяющихся в истории христианской мысли опасных и губительных заблуждений. То же заблуждение, всекуляризованной форме веры в природенную доброту и разумность человеческой природы, овладело мыслью европейского человечества со времени Руссо и увлекло ее на тот губительный путь утопизма, о котором мы уже говорили в первой главе и о котором нам еще придется говорить ниже.

Власть «греха» или «плоти» даже над людьми, в основе, т. е. в духовной глубине уже спасенными, есть некий первичный факт, образующий неразрешимую для человеческой рациональной мысли тайну. Но таинственность, загадочность этого факта, конечно, не должна препятствовать его признанию, именно как непонятной нам, но очевидной реальности. Не пытаюсь объяснить этого необъяснимого факта, мы можем, однако, попытаться осветить или описать его еще с другой стороны. Неизбежная двойственность человеческой жизни, основанная на том, что уже осуществленное его спасение остается эмпирически незримыми сочетается со зримой немощью человека перед темными силами мира, – эта двойственность, образующая парадоксальное своеобразие христианского откровения о спасении, предполагает еще одну идею, доселе нами недостаточно учтенную. В основе этой парадоксальности лежит внесенное откровением Христовым совершенно новое понимание всемогущества Божия. Уже выше, при обсуждении соотношения между «трагизмом жизни и верой» (гл. I, 4), мы вплотную подошли к этой теме, но должны были там отложить ее систематическое обсуждение. Теперь мы можем и должны к нему обратиться.

5. Смысл «всемогущества» Божия.

Тайна действия в мире благодатных сил

Намеченная выше как необходимо входящая в состав христианского откровения двойственность между «жизнью в Боге» и «миром», или между «духом» и «плотью», ставит нас перед задачей согласовать этот дуализм с верой во всемогущество Божие или – что для христианина то же самое – в подлинную победоносность искупительного подвига Христа. Ясно заранее, что никакая простая, рациональная позиция в этом вопросе не может нас удовлетворить: ни манихейско-гностицистское отрицание всемогущества Божия и утверждение безусловной самостоятельности, в отношении Бога, сил «греха», «плоти», «мира сего», ни оптимистическое представление об уже совершившемся окончательном преодолении сил зла. Правда, которая имеет здесь силу, есть правда сверхрациональная, антиномистическая.

По евангельскому преданию, воскресший Христос возвестил Своим ученикам: «дана Мневсякая власть на небе и на земле» (Матф. 28, 17). Эти слова в общем своем смысле суть выражение той веры в победоносность подвига Христова, которая образует само существо христианской веры. Но как мы должны точнее их понимать? Буквальное понимание этих слов явно несовместимо с осмысленной верой в них. Когда Христос в этих словах возвестил о Своем воцарении над всем миром, ближайшим образом Галилея и Иудея оставались по-прежнему во власти кесаря и Иерусалиму еще предстояло пережить – предреченную Самим Христом – страшную драму своего разрушения от безжалостной руки римского кесаря. В более общем плане – весь мир и после этого извещения оставался и доселе остается во власти темных сил зла и неправды. Несмотря на это возвешение Христом уже утвержденного Его всевластия не только на небе, но и на земле, Он же заповедал нам молить Отца Небесного: «да приидет царствие Твое»; но эта молитва, это упование на грядущее осуществление царства

Божия – некогда, в никому не ведомый срок – были бы беспредметны и бессмысленны, если бы Христу принадлежало ужетеперь подлинноевсевластие в буквальном смысле этого слова.

Слова «дана Мне всякая власть» совпадают со смыслом слов, сказанных Христом еще в конце Его земной деятельности: «Я победил мир». Но эти слова входят в контекст ужерассмотренного нами более сложного возвещения: «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь. Я победил мир». Мы уже видели, что слова эти указывают нанезримую победу, одержанную Христом в онтологических глубинах бытия, – победу, которая еще не сказалась адекватно на чувственно данной эмпирии мира и за которой должно следовать чаемое – имеющее наступить в никому не ведомый срок – окончательное преобразование мира. Вернемся здесь еще раз к этой теме. Совершенно очевидно, что – понимаемые буквально – слова «Я победил мир» стояли бы в противоречии со словами «в мире будете иметь скорбь». Ибо одно из двух: либо люди обречены иметь в мире скорбь, и тогда, значит, они еще находятся под тяжелой властью мира, который остался именно доселенепобежденным, – либо же Христос действительно «победил мир», но тогда мир уже бессилён, не может причинить скорби, и само ободрение «мужайтесь» становится беспредметным и теряет разумный смысл.

Противоречие устраняется уяснивсь нам уже различием между двумя актами спасения, двумя «победами» над миром. Смысл рассматриваемых слов – как и весь смысл христианской веры – предполагает, что есть такая «победа над миром», такое торжество «духа» над «плотью», такое всемогущество спасающей силы Божией, которые сохраняют полную реальность, оставаясь незримыми, не обнаруживаясь адекватно в эмпирическом плане бытия.

Но это значит, учитывая апрактическое действие в миреискупительного дела Христа или спасающей силы благодати, именно их роль как некоейреальной действенной силы в планерационально постижимой эмпирической закономерности мирового бытия, – мы не вправе приписать им видимое, явное, с очевидностью удостоверенноевсегомущество. Напротив, это всемогущество остается незримым, скрытым, – есть предмет веры как «вещейневидимыхобличения». Но как должны мы мыслить это незримое – или, если позволена заостренная парадоксальная формулировка, –практически бессильное или немощное всемогущество, чтобы оно не обратилось для нас в пустое слово?

Конечно, мы могли бы, отвечая на этот вопрос, ограничиться ссылкой на – самоочевидную для нашего «сердца» – общую веру вПровидение, – в Промысел Божий, на неведомых нам путях ведущий мир и человеческие души к окончательному торжеству абсолютного добра и абсолютной правды, т. е. к цели, осуществление которой есть адекватное отражение всемогущества всеблаготворительной воли Божией. Вера в Промысел Божий и есть не что иное, как вера в незримое всемогущество Божие, тайно действующее и там, где, по внешней видимости, торжествуют силы противоположного порядка. Об этом мы уже говорили выше, в конце первой главы.

Однако эта общая ссылка на веру в Промысел не дает ответа на один вопрос, мучительно возникающий в человеческой душе, поскольку она остро сознает ненормальность господства в мире зла и страданий. Мы не понимаем, почему Бог при Своем всемогуществе как бы все жевынужденвести нас по пути тяжких испытаний или терпеть «до времени» – мы уже знаем: до конца мира – господство зла. В этом положении вещей, как и в самой вере в грядущее окончательное торжество «царства Божия», не содержится ли указания, что Бог только некогдастанетвсегомущим? И, однако, сама вера в это будущее торжество Бога была бы совершенно произвольной, если бы она не была нам гарантирована сознаниемуже осуществленного – незримо – Его всемогущества. И именно в этом сознании – в сознании, что Емууже«дана всякая власть на небе и на земле», – состоит самое существо христианской веры (как и религиозной веры вообще).

Мы можем себе представить положение вещей примерно так. «Мир», как таковой, в своем эмпирически еще не побежденном – темном, непросветленном – существе враждебен Богу, Христу, «Свету» божественного Логоса, и противодействует ему; вполне естественно поэтому, что этот «свет», поскольку он сам как бы входит в состав мира, проникает в сферу мира и действует в ней в порядке мировой силы, оказывается в положении какого-то авангарда армии, проникшего глубоко в тыл неприятельских сил, но именно поэтому окруженного превосходящей его неприятельской армией. Естественно, что он слишком часто бывает обречен на гибель и что единственный его успех заключается в том, чтобы заронить в сознание неприятеля весть о великой армии, которая выступила против него и некогда все же его победит.

Ибо – продолжая дальше это сравнение – эта слабость, это полное риска и опасностей состояние авангарда, пробравшегося на территорию неприятеля, отнюдь не есть уже, тем самым, доказательство слабости и бессилия самой армии, находящейся еще где-то вдальке, за пределами этой территории. Напротив, эта армия, по крайней мере, можетбыть великой и в конечном счете

непобедимой. Более того: где-то в другом месте она могла уже одержать решительную победу над врагом, несмотря на свою слабость на самой территории неприятеля. (Именно таково, как мы видели, соотношение, в силу которого незримая победа Христа над миром сочетается с еще не преодоленной враждебной силой мира.) Если мы вспомним, что плацдарм этих двух армий, а потому и «поле их битвы», есть здесь, как говорит Достоевский, «человеческое сердце», то мы поймем, как это человеческое сердце, имея, с одной стороны, опыт бессилия и слабости Света в мире, может в то же самое время несмотря на это иметь и опыт некоей имманентной внутренней силы, некоей непобедимости и всемогущества – в каком-то ином плане – этого высшего начала Света, его уже незримо в глубинах бытия осуществленной победы над тьмой. Человеческое сердце, раз усмотревши с внутренней очевидностью чувственно незримое бытие надмирного Света, имеет самоочевидное знание, что само это бытие Света и его откровение человеческому сердцу есть, тем самым, действенная сила, озаряющая и согревающая жизнь. И при том этот Свет так ослепительно ярок, и теплота, от него исходящая, так неудержимо втекает в человеческое сердце, что мы имеем в какой-то глубине бытия опыт наличия не просто силы, но силы, в каком-то имманентном смысле всемогущей, все преодолевающей. Это, конечно, рационально недоказуемо, как, впрочем, и все в этой области.

Но для духовного опыта это и не требует доказательства, так как обладает всей очевидностью опытного факта: для духовного опыта признак всемогущества просто самоочевидно входит в состав надмирного Света, как бы совпадая с самим его бытием.

Осмысливая умственно этот факт и сопоставляя его с эмпирическим фактом бессилия или слабости Света в пределах мирового бытия и на путях чисто природной действенности, мы констатируем одно в высшей степени существенное положение. Размер силы и могущества отнюдь не всегда определяется величиной производимого ею эмпирического эффекта; последнее соотношение применимо, напротив, только к понятию эмпирической, природной силы (да и то с ограничениями, вытекающими из различия между «потенциальной» и «кинетической» энергией). Наряду с такой эмпирической природной силой, все содержание которой в принципе и исчерпывается ее способностью произвести соответствующий практический эффект, есть и сила иного, внутреннего порядка, могущество которой прямо совпадает с ее внутренней значительностью совершенно независимо от производимого ею внешнего, практического эффекта. Пусть не думают, что это есть софистическая игра слов. Это соотношение обнаруживается не только в области религиозной. Всюду, где мы имеем впечатление, выразимое в словах «духовная сила», мы имеем также сознание, что размер этой силы совершенно независим от ее практической эффективности. Как частогений – существо, потрясающее нас своей духовной силой и непосредственно обнаруживающее себя как огромную духовную силу, далеко превосходящую обычный средний уровень, – остается без влияния на окружающую его среду! И как часто, наоборот, – особенно наша эпоха демагогических диктатур дает достаточно примеров тому – духовное ничтожество и бессилие, по крайней мере, на некоторое время имеют обманчивый облик могущественной силы, завораживающей весь мир и приводящей его к слепому повиновению! Нет более распространяемого, но и более грубого и губительного заблуждения, чем смешение этих двух порядков. Нужно быть лишенным всякого непосредственного восприятия внутренней силы, чтобы судить о силе и значительности человека только по его влиятельности. О, люди – жалкий род, достойный слез и смеха, жрецы минутного, поклонники успеха! –

так говорит об этом заблуждении Пушкин. Жар тлеющей соломы может произвести страшный, опустошительный пожар, свет солнца может оказаться не в состоянии зажечь огонь или даже проникнуть через закрытую ставню. И все же – солома остается соломой, а солнце – солнцем, и горящая солома не имеет и миллионной доли той энергии, которая присуща солнечному свету.

Правда, в областях, не распространяющихся на ту последнюю глубину бытия, которая открывается религиозному опыту, различие между поверхностной, внешней силой и силой внутренней, подлинно глубинной, обнаруживается обычно в различии между быстрым, но скоропреходящим эффектом и медленным, но длительным действием. Это применимо и к области физической, и к области чисто человеческой духовности. Огонь соломы может зажечь пожар, но сам, раз вспыхнув, тотчас же потухает; солнце в продолжение миллионов лет освещает, согревает и животворит землю; знаменитости сегодняшнего дня, покоряющие себе весь мир, через короткое время забываются, как будто их никогда не было, гений с течением времени приобретает все большую влиятельность. По сравнению с этим различие между внутренней и внешней силой в той последней глубине бытия, которая открывается религиозному опыту, не может быть определено так просто. Эмпирически внутренняя сила Света обнаруживается в том, что, несмотря на все возможные его неудачи и его слабость в мире, он

остается «светом незакаленным, неугасимым» и тьма не может настичь и затушить его. Что касается его положительного действия в мире, то здесь ему отнюдь не гарантирован и в будущем – именно в пределах эмпирического будущего мира – решающий внешний успех. Его сила в смысле его эффективности сказывается здесь не в широте его влияния, а в его интенсивности. Кто подлинно им владеет, кто внутренне проникнут этим светом, тот, тем самым, владеет источником безмерного могущества, неодолимого ни для какой внешней силы; это обнаруживается в его несгибаемой стойкости, в его способности на сверхчеловеческий подвиг. Таково действие той духовной энергии, которую мы называем нравственной силой. Ее имел в виду, как мы уже об этом упоминали, Кант, когда – на языке своих понятий – говорил о том, как идеальная сила долга по самой своей природе всемогуща и потому превозмогает всякую реальную силу; здесь действует правило: «ты должен, следовательно, ты можешь».

Если это непосредственное сознание идеального, имманентного всемогущества духовной силы сочетается с описанным выше основоположным религиозным восприятием надмирной, незримой реальности высшего Света, то мы имеем опыт, что эта самоочевидная, хотя и незримая, реальность Света по самому своему существу совпадает с его тоже незримым, но тоже самоочевидным внутренним всемогуществом. С этой точки зрения гностический дуализм с его резким различением далекого, бессильного всеблагого Божества и могущества злых сил мира оказывается, как мы уже видели, грубой рационалистической схематикой, перенесением на область религиозную понятий и закономерностей внешне рационального, эмпирического слоя бытия. Кто не поддается этой привычной поверхностной схематике, тот, напротив, как уже сказано, имеет непосредственное сознание, что само бытие верховного, божественного Света совпадает с его внутренним, имманентным всемогуществом, – всемогуществом, которое ничуть не умаляется его эмпирической слабостью. В этом смысле признак всемогущества неотъемлемо присущ самой идее бытия Божия, и религиозное сознание – по крайней мере в принципе, т. е. поскольку оно есть сознание действительно религиозное, – не смущается и не соблазняется всем видимым торжеством зла на земле. Христу нет надобности доказывать Свою божественность, совершая внешнее чудо схождения с креста, к которому Он пригвожден, – как того требовали от Него иудеи; более того, такое внешнее доказательство для Него невозможно, ибо противоречило бы самому существованию Его божественности. Но даже умирая в страданиях на кресте – или, вернее, именно через эти страдания и смерть, через это внешнее Свое бессилие, – Он все же побеждает мир. Евангелие передает, что – еще до чуда воскресения и, значит, независимо от него, – сила духа, явленная в самой этой агонии, в то же мгновение овладела душой ее свидетеля сотника («истинно, человек сей есть сын Божий»), – т. е. обнаружила свою победоносность. В этом состоит таинственный смысл того слова Божия, которое услышал апостол Павел: «сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9). И в этом же заключается глубочайшее существо идеи «кенозиса» – идеи Бога, побеждающего мир именно Своим страданием в нем.

Это значит, другими словами: всемогущество Божие не есть внешняя сила, насильно вторгающаяся в мир и его побеждающая. Оно действует на человеческую душу и через нее на мир, напротив, изнутри – в форме благодати, проникающей в глубины души, свободно открывающиеся ей навстречу. «Всемогущество», «победа над миром», «власть на небе и на земле» – все это суть понятия, которые не должны быть смешиваемы ни с грубой физической силой, ни с тиранической властью. Их можно сравнить лишь с неудержимой силой обаяния, чарующего и пленяющего человеческое сердце. Древний мудрец Аристотель понимал это, когда говорил, что Бог ?????? ?? ???????? – движет мир так, как предмет любви действует на любящего, – именно привлекая его к себе и овладевая его сердцем. Но если всемогущество Божие действует в форме благодати, изливающейся в человеческое сердце, то проблема реальности или эффективности его действия сводится к последней, неизъяснимой тайне человеческого бытия – тайне свободы. Известно, какую роль в истории христианского умозрения (отчасти и в истории богословского умозрения других религий) играет проблема благодати и свободы. Мы не будем здесь заниматься теоретическим обсуждением этой проблемы. Нам достаточно отметить, что и это соотношение по самому своему существу антиномично потому не допускает рационального разрешения. С одной стороны, благодать в форме обаяния Божия неудержимо привлекает к себе сердца и овладевает ими, как бы сама порождая в них свободное движение навстречу себе, свободное самораскрытие – в чем и заключается смысл всемогущества Божия; а с другой стороны, свобода человека по самому своему понятию есть нечто абсолютно спонтанное, первичное, ничем извне не определяемое; и опытно нам известно, что благодатные силы часто тщетно стучатся в замкнутое человеческое сердце, плененное «миром сим». Богословское умозрение, особенно католическое, придумало много тонких

формулировок, много утонченных различий видов благодати, чтобы умственно справиться с этой антиномией. Как бы интересны и поучительны ни были эти формулировки, они не в силах подлинно реально преодолеть антиномизм отношения. Все обычные категории, под которые мы подводим соотношение явлений, не адекватны той таинственной глубинной среде, в которой благодать действует в стихии свободного человеческого духа. Действие это дано нам в религиозном опыте, но до конца сполна неизъяснимо для мысли. Мы лишь констатируем эту неизъяснимость, говоря, что внутреннее, имманентное всемогущество благодатных сил как-то все же предполагает соучастие свободной человеческой воли – и именно ввиду этого может сочетаться с их бессилием или слабостью в отношении их эффективности в «мире», в эмпирической жизни.

Это данное нам с полной очевидностью во внутреннем религиозном опыте таинственное имманентное всемогущество Божие, ничуть не умаляемое его относительной слабостью в составе эмпирии мира, испытывается, однако, все же, как подлинное, именновсепобеждающеемогущество. С этим опытом связано поэтому упование на его имеющее некогда осуществиться окончательное, явственное торжество. Если в мире всемогущество Божие остается «до времени» незримым, сочетаясь с еще не преодоленной эмпирической силой тьмы, – если в мире Свет светит во тьме, то сама форма бытия, которую мы называем «миром», стоя в противоречии с подлинным всемогуществом Божиим, внутренне шаткая некогда, в некоем пределе, должна быть преодолена. Мы уже видели, что в этом именно состоит смысл веры в воскресение Христова как в символ и залог последнего торжества Света над тьмой. Изложенное нами понятие идеального, имманентного всемогущества Божия, совместимого с продолжающимся в эмпирии мирового бытия противодействием ему темных сил мира, – это понятие всемогущества Божия находит свое подлинное осуществление в дополняющем его моменте эсхатологической веры.

6. Грядущее преображение мира.

Смысл эсхатологической веры

«Благая весть царствия», принесенная Христом, как мы видели, принципиально отличается от ветхозаветного представления о царстве Божием тем, что устанавливает отчетливое различие и разделение между внутренним, незримым преодолением мира и достижением Царства Божия через открытие его вечной принадлежности человеку и непосредственной доступности ему, с одной стороны, внешне зримым, окончательным торжеством Царства Божия – с другой, торжеством, которое здесь связано со вторым пришествием Христа в славе и силе и с концом мира как такового в нынешней форме его бытия.

Но здесь, в отношении этого христианского понимания, закрадывается в душу все то же сомнение, с которым мы имеем дело в продолжение всего этого размышления. Такое перенесение реального наступления Царства Божия на конец мира, за пределы всего вообще исторического времени человечества, не есть ли просто обманчиво утешительная форма религиозной мысли, под которой скрывается простое неверие в подлинное его наступление? Нельзя отрицать, что в популярном сознании христианского мира эта характерно христианская форма обетования о грядущем окончательном торжестве Царства Божия в значительной степени действительно привела к неверию в него. После того, как ожидание первыми христианами близкого, немедленного второго пришествия Христа и конца мира не оправдалось, – и после того, как по большей части потеряло утешающую силу толкование апостола, что у Бога тысяча лет, как один день, или что промедление определено долготерпением Божиим, дающим нам время для покаяния и спасения, – отсрочка «до второго пришествия» стала в популярном сознании, подобно древнеримскому выражению *ad calendās graecas* [24], эвфемистическим обозначением простого «никогда». Христианское человечество стало уже давно пытаться устроиться прочно и навсегда «по-христиански» в мире; в особенной мере по этому пути пошел западный христианский мир. И хотя и бесспорно, что в задачу христианской жизни входит, между прочим, и достойный христианина образ жизни и в составе этого мира, однако нельзя отрицать, что такая утрата эсхатологического упования, такое сужение христианской веры одним лишь ее приложением к нынешнему бытию мира есть не только обеднение, но и прямое искажение христианского откровения. С другой стороны, поскольку мы стремимся сознательно исповедывать веру в реальное наступление Царства Божия через конкретно не воображимый конец мира и его совершенное преображение, – этой вере грозит в особенной мере опасность выродиться в «богословскую псевдоверу», стать исповеданием на словах того, что реально жизненно перестало явствовать человеческому сердцу, быть для него очевидным. Положа руку на сердце, мы должны признаться, что уже не можем поверить в буквальный смысл эсхатологических предсказаний Евангелия – ни в астрономически-космологические образы, как «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются»,

или в образ «Сына человеческого, грядущего на облаках небесных», ни в историческое сближение гибели Иерусалима и Иудеи с концом мира, – словом, не можем поверить во все то, что в евангельской эсхатологии носит явственный отпечаток человеческих представлений тогдашней исторической эпохи. Но, в таком случае, каков же должен быть истинный смысл эсхатологической веры в конец и преображение мира?

Это преображение мира и грядущее окончательное торжество Царства Божия, как уже указано, мы не можем представлять себе как событие в составе исторического времени человеческого и мирового бытия. Напротив, им кончается все историческое время, кончается «мир» в его нынешней временной форме. Самый смысл христианского откровения о торжестве Царства Божия, в отличие от ветхозаветного представления, заключается, как мы уже видели, в том, что это «метафизическое событие» (мы вынуждены употреблять слово «событие» за неимением другого, более адекватного слова) не вмещается в обычные формы мирового бытия, а как бы взрывает их, заменяя их новыми, ныне нам недоступными и непостижимыми. Это значит, что мы не можем иметь никакого конкретного представления ни о формах конца этого мира, ни о формах «преображенного» бытия «нового неба и новой земли». Но еще раз: в чем же, при этой непредставимости, может заключаться живая, конкретная эсхатологическая вера?

Этот смысл может быть определен только отрицательно, но в этой отрицательной своей форме он вполне определен и имеет решающее религиозное значение. Эсхатологическая вера означает живое, острое сознание, что все нынешние формы человеческого и космического бытия, которые мы привыкли считать вечными, как бы «нормальными», выражающими истинное и исконное существо бытия, на самом деле вечны, означают лишь некое преходящее состояние бытия, более того – шатки и противоестественны, ибо не соответствуют истинному существу Божию, подлинному всемогуществу благодатных сил Божиих и, тем самым, исконному замыслу Божию о мире. Христианская эсхатологическая вера есть – в противоположность и языческому, и иудейскому жизнепониманию – живое ощущение шаткости, прозрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо «мира»; она есть поэтому живое упование, что истинный образ мира и человека, соответствующий Божьему замыслу о них, будет все же некогда явлен, хотя это «некогда» лежит уже вне измерения исторического времени и формы этого явления нам ныне непостижимы. В этом смысле христианская эсхатология решительным образом изменяет все наше жизненное; она есть неотъемлемая, интегральная часть христианского откровения, раскрывающего нам глаза на иное, лучшее, более истинное бытие. Она дарует нам острое сознание отличия подлинной реальности от той формы бытия, которую мы называем «действительностью». Она научает нас смотреть не только на личную нашу жизнь, но и на бытие всего мира в его привычных нам, мнимо неизменных формах лишь как на некое временное странствие, за пределами которого только начинается настоящая, окончательная жизнь. Она научает нас устраиваться в этом мире примерно с тем же сознанием, с которым мы устраиваемся в вагоне поезда, – именно с мыслью, что это есть только относительно короткий этап – странствие, ведущее к настоящей цели нашей жизни, к окончательному устройству нашего бытия. Где и как нам придется вылезать из вагона – не только каждому из нас на какой-либо промежуточной станции пути, но и всем нам на последней, конечной станции всего пути, – этого мы не знаем и не можем себе представить. Но что такая конечная цель вообще существует, что наша и общемировая жизнь есть только путь к этой цели, – это знает с очевидностью наше верующее сердце, и это знание, расширяя наши духовные горизонты, радикально меняет всю перспективу нашей жизни, все наше основоположное жизненное.

Эта эсхатологическая вера, конечно, подобно всякой вере, не может быть «объективно» обоснована и не нуждается в доказательстве: она с совершенной самоочевидностью дана непосредственно в религиозном опыте. Любопытно, однако, отметить, как в некоторые эпохи духовные мотивы, действующие в совершенно разных областях, сходятся, конвертируются в одном направлении. Так, в наше время ряд мотивов психологически поддерживает и укрепляет эсхатологическую веру в изложенном общем ее смысле. Общее чувство непрочности, зыбкости, изменчивости всех основных форм бытия, которые еще недавно казались вечными, можно сказать, владеет теперь всем нашим сознанием. Опыт неожиданных, огромных, почти небывалых исторических мировых катастроф, войн и революций так же поддерживает это сознание, как и современная физико-космологическая научная мысль, которая – как нам уже пришлось упоминать о том в другой связи – разрушила старые представления о консерватизме вселенной, выраженные в законах о сохранении материи и энергии, и заменила их учением об изменчивости всех элементов мирового бытия, о возможности всякого рода космических «взрывов». И если в

благочестивую эпоху средних веков заимствованная из античности мысль о вечности мира оставалась рационально непреодолимым соблазном для такого столпа ортодоксии, как Фома Аквинский, – то в наше время учение об изменчивости всех основных элементов бытия и о «творческой эволюции» воскресило для нас гениальную мысль Лейбница, что мнимо вечные законы природы суть не более как «привычки природы», и сделало даже для научной мысли доступной идею радикального космического переворота и «преобразования» мира. Это общее умонастроение нашей эпохи делает нам понятным и доступным эсхатологическое поучение Евангелия, что, «как в дни перед потопом люди ели, пили, женились и выходили замуж и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, так же будет в дни перед концом мира и пришествием Сына человеческого».

Правда, то же самое умонастроение нашей эпохи, делающее нам привычными и понятными радикальные революционные перевороты во всех областях бытия, вплоть до космической, угрожает также возродить старое, буквальное, иудаизирующее понимание эсхатологически-апокалиптического упования. Умы сектантски-провинциального духовного склада, особенно под влиянием описанной духовной атмосферы, склонны – даже вопреки недвусмысленно ясному слову Евангелия о неведомости ни для кого, кроме Отца Небесного, дня и часа конца мира – усматривать именно в наше время очевидные признаки наступления этого конца. Преувеличивая значение всего, происходящего ныне в мире, бессознательно страдая обычной гордыней современников в сравнительной оценке своего времени и всего прошлого, они приписывают нашему времени привилегию освободиться, наконец, от бремени тяжкого исторического процесса и пережить подлинный, страшный, но и славный «конец мира». Такие представления не только ложны по своей ограниченности и своей гордыне, но и практически губельны. Они либо содержат бессознательный возврат к ветхозаветно-иудаизирующей эсхатологии, отмененной откровением Христа, т. е. фактически воскрешают ложное хилиастическое чаяние Царства Божия на земле, в пределах и формах этого мира, – что приводит к губельному утопизму, – либо же, в иллюзорном предвидении немедленного конца мира, ведут практически едва ли не к злорадству о близкой гибели мира, к аскетизму, связанному с презрением к миру и отвержением мира, т. е. к умонастроению, далекому от христианского завета любви, от христианского чувства ответственности за судьбу мира. Можно сказать, что такое буквальное, духовно ограниченное понимание эсхатологии с прямыми практическими выводами из него есть одна из практически наиболее губельных христианских ересей. Всюду, где эсхатологическая установка является мотивом, непосредственно определяющим действия, там ответственное христианское отношение к реальности, необходимо опирающееся на учет реальности как она есть в действительности, заменяется практикой на основе фантастики. Такое буквальное, прямолинейное понимание эсхатологии как бы разрушает самые основы осмысленной, разумной духовной гигиены христианского отношения к жизни. От него должна отчетливо отмежеваться, отчетливо быть отличаема намеченная выше здравая общая эсхатологическая установка, в которой эсхатологическое религиозное настроение сочетается с ответственным христианским реализмом.

Для этой здоровой эсхатологической установки, которая ограничивается общим сознанием возможности конца и преобразования мира, как бы видимым через само бытие мира, т. е. через усмотрение шаткости, изменчивости, ненормальности его нынешнего состояния, – пророчество о конце мира есть нечто вроде «светильника, сияющего в темном месте, пока не начнет рассветать день и взойдет утренняя заря в сердцах наших» (2, Петр. 1, 19). В этих словах выражено, что необходимая и здоровая эсхатологическая установка христианского сознания естественно укладывается в рамки того самого дуализма христианского бытия – дуализма между «Царством Божиим» и «миром», который мы пытались здесь разъяснить. Необходимая двойственность между верой в грядущее преобразование мира и нашей обязанностью христианской жизни в мире есть, таким образом, в конечном итоге только выражение основного дуализма христианского бытия, о котором говорит пролог Евангелия Иоанна в словах свете, светящем во тьме.

Но этим мы уже поставлены перед новой проблемой. Описанная основоположная христианская двойственность между «Царством Божиим» и «миром» должна иметь свое естественное выражение в своеобразии морального строя христианской жизни.

Глава четвертая

ДВОЙСТВЕННОСТЬ МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ В БОГЕ И «МИРОМ» И МОРАЛЬНЫЙ СТРОЙ ЖИЗНИ

1. Универсальность этой двойственности

Из сказанного выше о сверхчувственной очевидности – недоступности для чувственного взора и парадоксальности для рациональной установки – «Царства Божия», участниками которого мы являемся уже теперь, о таинственности

действия благодатных сил в глубинах человеческой души, о всемогуществе Божиим, являемом в немощи нашего эмпирического бытия, – из всего этого следует одно в высшей степени важное положение. Грань между «Царством Божиим» (или благодатной жизнью в Боге) и силами «мира сего», между «искупленным» и «неискупленным» бытием, между жизнью, подлинно озаренной светом, и жизнью во тьме и под властью тьмы – эта грань сама эмпирически незрима, ибо проходит через глубины человеческого сердца. Все эмпирически зримые различия – будь то между индивидуальными душами, «грешными» и «святыми», или между соответствующими «коллективами», например, тем, что в составе самой эмпирической жизни различается как «церковь» и «мир», – не совпадают, а перекрещиваются с сущностным различием между жизнью в «свете» и во «тьме», ибо эта двойственность и это противоборство таятся в недоступной внешнему взору духовной глубине человеческой души и потому по самому своему существу сокровенны, незримы. В этом заключается вечная парадоксальность Христовой правды, ее несовпадение с какими-либо человеческими мерилami – будь то морального, догматически-вероучительного или любого иного порядка. Как, по евангельской притче, чужой и неправовверный (самаритянин) может оказаться ближним, а ближний, обладающий всеми признаками духовной привилегированности («священник» или «левит») – чужим, как мытари и блудницы могут войти в Царствие Божие впереди правовверных и добродетельных, так и вообще подлинная граница между благодатной жизнью в Боге и жизнью в плену у мира сего может проходить совсем не там, где проходит эмпирически зримая граница между «праведными» и «грешными», «добрыми» и «злыми», верующими и неверующими, «церковью» и «миром». Ибо истинная «брань» здесь идет, как говорит апостол, не против каких-нибудь эмпирических, зримых инстанций (в этом смысле «не против крови и плоти»), а «против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12). Коротко говоря: противоборство между «светом» и «тьмой» есть эмпирически незримое противоборство между началами духовного порядка.

Но если сопоставить это сознание с уяснившимся нам выше понятием «Царства Божия» как небесной родины и вечного потенциального достоинства всякой человеческой души, то мы приходим необходимо к выводу, что рассмотренная двойственность между «жизнью в Боге» и плененностью миром имеет характер безусловно универсальный, т. е. имеет силу в отношении каждой человеческой души, как таковой, – каковы бы ни были в остальных отношениях различия между людьми.

Эта универсальность двойственности между «жизнью в Боге» и подчиненностью силам мира сего, между началами «света» и «тьмы» в человеческой душе отнюдь не есть истина общепризнанная и сама собой очевидная. Напротив, как и все откровение Христово, она парадоксальна, непосредственно представляется невероятной, противоречит некоторым глубоко укорененным и широко распространенным мотивам человеческой мысли. Она противоречит прежде всего человеческой склонности к рационализму в области моральных оценок, в силу чего абсолютность различия между добром и злом, святостью и греховностью, превращается в абсолютное различие между добрыми и злыми, праведными и грешниками. Неудивительно, что эта склонность отразилась и на богословском толковании самого Христова откровения, и притом в такой мере, что открывшееся нам положение об универсальности двойственности человеческой жизни уже само имеет видимость некой «ереси». Самым крайним вариантом этого религиозно-нравственно-рационализма является столь влиятельное в истории христианской мысли, поистине чудовищное учение, намеченное Августином и систематизированное Кальвином, о предопределенности одних человеческих душ к спасению и других – к гибели. Но даже оставляя в стороне эту крайнюю форму учения о принципиальности различия в существе и религиозной судьбе разных человеческих душ, само это учение может опереться на евангельские тексты о различии между «овцами» и «козлицами», между людьми, обреченными на «плач и скрежет зубов», и теми, кому уготовано спасение. Однако, для тех, кому открылось существо Христова откровения в его парадоксальности и кто хочет быть служителями Нового Завета «не по букве, а по духу», – не остается сомнения, что подобного рода тексты имеют лишь некий символический смысл и педагогическое значение; они, во всяком случае, не могут устранить решающего религиозного значения откровения о Боге как любящем Отце, который дает всякому просящему и отворяет дверь стучащему, или истины, что Христос пришел «не судить, а спасти мир».

Никакой текст, никакая буква Писания не может заглушить в нас радостное, вытекающее из самого существа благой вести сознание принципиального равенства человеческих душ перед лицом Божиим – и притом их двоякого равенства: в их достоинстве как «чад Божиих» и в их человеческой слабости и несовершенстве. Это равенство, конечно, не исключает ни различий, ни иерархии между разными человеческими душами; но и величайшее мыслимое различие между избранными святыми Божиими и темными грешниками не устраняет

того основоположного факта, что они остаются братьями, имеющими между собой прирожденное духовное сродство, – что величайший святой еще подвержен человеческим слабостям и самому темному грешнику в потаенных глубинах духа остается открытым доступ к спасающей благодати Божией. Праведник, забывающий о своей греховности, так же далек от истины Христова откровения, как грешник, теряющий упование на неистощимое и всеобъемлющее милосердие Божие. Лучшим свидетельством подлинной универсальности рассмотренной нами двойственности служит обязанность для всех людей без исключения, для всякой человеческой души, каковы бы ни были ее конкретное духовное состояние, дарованные ей от Бога таланты или ее духовные достижения, в своем самосознании сочетать чувство своего достоинства как чада Божия и потенциального участника Царства Божия со смиренным исповеданием своего недостойнства, своей слабости и греховности. Где отсутствует один из этих двух основоположных моментов религиозного самосознания личности, там уже имеет место губительное отклонение от Христовой правды.

Здесь не место распространяться о всем значении этой истины об универсальности двойственной природы человека, о принципиальном равенстве всех людей одинаково и по их аристократическому достоинству как «чад Божиих», и по несовершенству и греховности их эмпирического состояния. Это есть одна из тех истин, подлинное значение которых мы понимаем и живо ощущаем, только познав на опыте действие противоположного воззрения. Историк знает, насколько эта истина отличается, например, от распространенного в античном мире, развитого еще у Аристотеля воззрения о принципиальном, так сказать, субстанциальном, различии между душой «свободного» идушой раба или между душой «грека» и душой «варвара». Но в наше время, к несчастью, нет надобности погружаться в «глубь веков», чтобы ощутить значение рассмотренной истины: достаточно сопоставить ее с учениями, которые утверждают принципиальное неравенство между людьми, признавая, например, смотря по принадлежности к той или иной расе, абсолютное достоинство одних и низводя других на положение презренных илотов, не имеющих права на существование, или – в другом, в известном смысле противоположном варианте той же ереси – объявляя один класс общества носителем чистого зла, а другой – носителем добра и спасения. Перед лицом подобных воззрений – перед лицом невыносимых бедствий и унижений человека, ими порождаемых, – каким ярким и утешающим светом сияет для нас вечная истина благой вести об одинаковом священном значении каждой человеческой личности и, вместе с тем, о солидарном несовершенстве эмпирической природы человека!

Здесь для нас важно понять подлинное онтологическое основание, в силу которого рассмотренная нами двойственность человеческого бытия приобретает подлинно универсальное значение. Эта универсальность вытекает из того, что можно назвать единостью природы всех людей. Для воззрения, по которому каждое отдельное конкретное существо имеет как бы замкнутое в себе самостоятельное бытие и свою особую сущность, мысль о принципиальном равенстве человеческой природы должна представляться совершенно неправдоподобной. На каком основании два или многие отдельные существа, в своем бытии не соприкасающиеся между собой, а, напротив, замкнутые в себе, имеющие совершенно разные качества и разные жизни, должны все же признаваться по первичному своему существу равными? Оставаясь в пределах проблематики религиозной жизни, мы с этой точки зрения склонны считать заранее невероятным, чтобы, например, просветленный святой и темный грешник имели одинаковую природу и могли считаться братьями, имеющими внутреннее духовное сродство. Подобного рода индивидуалистическое представление широко распространено и в кругах верующих христиан. Однако, это представление в корне ложно. Оно противоречит и более глубокому философскому постижению природы бытия вообще, и подлинному религиозному сознанию.

Мир и бытие не есть, как это кажется на первый взгляд, простая совокупность или сумма отдельных, независимых друг от друга существ, из которых каждое имеет особую сферу бытия и которые только извне входят в соприкосновение или взаимодействие между собой. Мир и бытие есть, напротив, всеединство: его отдельные части или члены так внутренне слиты между собой, что все они пронизаны неким единым, общим им всем началом. Отдельные люди суть как бы члены или клеточки единого организма – живые существа, жизнь которых основана на их совместной принадлежности к некоему общему целому, как бы на общем им всем кровообращении. Согласно уже упоминавшейся нами аналогии, кажется, впервые высказанной Плотиним и многократно использованной в литературе христианской мистики, люди подобны листьям дерева, извне независимым друг от друга и, может быть, даже не соприкасающимся между собой, но изнутри питаемым общим соком, притекающим к ним через общий ствол и корни.

В силу этой сопринадлежности всех людей без исключения к всеобъемлющему

и всепронизывающему единству человечества или человечности все люди имеют одну общую природу – как бы они ни отличались между собой во всех остальных отношениях. Но эта общая природа, как мы видели, по своему существу – двойственна: человек, в качестве духовного существа, есть «чадо Божие»; он имеет нечто от Духа Божия и в этом качестве есть потенциально участник «Царства Божия»; он имеет глубины, укорененные в Боге; и, вместе с тем, человеку, как таковому, присущи немощь и несовершенство, вытекающие из его плотской природы, связанные с его происхождением из недр мира и с властью над ним «сил мира сего». Все люди без исключения суть соучастники некоей великой «брани» – борьбы высшего, духовного начала с низшим началом плоти, борьбы «света» с «тьмой». Душа каждого человека – начиная с величайшего святого и кончая самым темным, нераскаянным грешником – есть поле битвы этих великих, всеобъемлющих начал «света» и «тьмы»; и образ «света, светящего во тьме», – основной предмет нашего размышления – есть образ, который – в бесконечном разнообразии своих конкретных форм – выражает истинное существо внутреннего бытия каждого человека.

2. Спасение души или спасение мира?

Это онтологическое единство, эта метафизическая взаимосвязанность людей, их сопринадлежность к некоему общему целому имеет непосредственное следствие и в отношении религиозной судьбы человека, т. е. в отношении проблемы «спасения». В Новом Завете и вообще в основоположных памятниках христианской мысли мы встречаем два параллельных и на первый взгляд разнородных представления о смысле или объеме «спасения». Спасение мыслится, с одной стороны, как целокупное, солидарное спасение всего мира – всего человечества или даже всего творения – и, с другой стороны, как спасение индивидуальной человеческой души в ее отдельности [25]. Правда, нетрудно усмотреть, что в известном смысле эти два понятия не только не противоречат друг другу, а даже просто совпадают между собой. Ведь по своему глубинному религиозно-метафизическому составу мир есть не что иное, как совокупность индивидуальных душ, или некое царство духов; поэтому «спасение мира» есть именно спасение составляющих его индивидуальных душ. В том ведь и заключается, как мы уже видели, духовный переворот, внесенный откровением Христовым, что старый замысел «спасения» как внешнего осчастливления или идеального устройства мира, т. е. как некоего как бы механического или организационного переустройства мира (все равно, мыслится ли этот спасительный переворот в масштабе политическом или даже в масштабе всеобъемлюще космическом) заменяется здесь истиной, что подлинное спасение мира состоит именно в просветлении душ, в их вхождении в «Царство Божие» как царство «небесное». «Плоть и кровь не могут наследовать царство Божие». И, с другой стороны, спасение, будучи именно осуществлением царства Божия как некоего общего состояния мирового бытия, тем самым, «спасение мира» – коллективное, совместное спасение человечества и творения как солидарно слитного целого. При этом спасение отдельной человеческой души может быть только ее включением в общее царство спасенного, просветленного бытия, ее «вхождением» в «Царство Божие» или ее «наследованием» его.

Но в силу этого соотношения обнаруживается несостоятельность не только упомянутого выше понимания «спасения мира» как внешнего, механического его переустройства, но одновременно и прямо противоположного воззрения, совершенно пренебрегающего в понятии спасения идеей солидарного спасения всего мира. Мы имеем в виду столь распространенный в позднейшем христианском мире религиозный индивидуализм, всецело сосредоточенный на идее спасения индивидуальной человеческой души и мыслящий спасение только как спасение поодиночке отдельных душ, как таковых. Такой индивидуализм решительно противоречит религиозному универсализму евангельского сознания. Он приближается в пределе к лозунгу: «спасайся кто может!» – к крику паники в момент общей опасности, – что есть выражение сознания неизбежности гибели целого, как такового (например, корабля), и, тем самым, выражение разнуздания животного инстинкта самосохранения. Стоит отдать себе в этом отчет, чтобы не оставалось сомнения в том, насколько такое умонастроение и религиозно, и морально противоречит христианскому сознанию. Религиозно-противоречие состоит в том, что христианской вере в спасение мира здесь противостоит, в сущности, вера в его неизбежную гибель или, по крайней мере, в распадение его на отдельные части («души»), из которых только некоторым удастся спастись. Но и простое инстинктивное моральное чувство говорит нам, что такое умонастроение противоречит самому существу христианского жизненного понимания. Человек, сознающий себя христианином, не может ни думать только о своем спасении, пренебрегая участью своих братьев, ни в состоянии «спасенности» безмятежно наслаждаться блаженством, взирая равнодушно на муки гибели других душ. Сама идея спасения здесь искажена вопиющим противоречием, ибо спасение есть ведь обретение приюта и покоя в Боге, Бог же есть любовь. Такого рода представления,

как бы широко они ни были фактически распространены в мире, именуемом себя христианским, суть по существу некая темная антихристианская мифология – порождение непросветленного человеческого эгоизма.

Но если чистый, отвлеченный индивидуализм, основанный на религиозном и моральном забвении общности человеческой жизни и ведущий к эгоистической установке в отношении задачи спасения, и противоречит явно самым элементарным началам христианского сознания, – другими словами, если идея безусловной независимости и изолированности судеб отдельных человеческих душ должна быть отклонена, то этим еще не устранен вопрос: должны ли мы под «спасением» разуметь только солидарное спасение сразу всего мира, всех существ, его составляющих, или же остается мыслимым, что индивидуальные души имеют при этом все же свои отдельные судьбы? Единственный адекватный христианской правде ответ на этот вопрос состоит в том, что альтернатива «либо одно – либо другое» заменяется утверждением той конкретной полноты, которая выражается в принципе «и то, и другое». В составе судьбы и жизни отдельной человеческой души существует и имеет силу одновременно и момент, в котором она связана солидарным единством с судьбой человечества и мира и в котором ее спасение производно от общего спасения мира и творения, – и момент, в котором каждая человеческая душа стоит в своем особом, единственном, ей одной присущем отношении к благодатным силам спасения, имеет свою особую религиозную судьбу.

Что касается первого момента, то он уже был нами уяснен выше. Мы видели, что сущностная метафизическая однородность или единосущие всех людей определены всеединством духовного бытия, подчиненностью всех человеческих душ началам общего порядка. Этим всеединством определена и общность судьбы человеческих душ. И силы зла, от которых человек ищет спасения, и благодатные силы добра – силы, господство которых образует «Царство Божие», – суть силы общего порядка. Как мы уже видели, все люди являются – хотят ли они того или нет – соучастниками единой всеобъемлющей борьбы между «светом» и «тьмой»; и их общая судьба определена исходом этой борьбы – незримой победой Христа над «миром». Это всеединство царства духов, эта внутренняя взаимосвязанность человеческих душ создает некую общность и круговую поруку в их судьбе. Об этом говорит ап. Павел, утверждая органическое всеединство человечества и уподобляя отдельные души членам единого тела, которые «все напоены единым духом». «Членов много, а тело одно... Посему, страдает ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 20, 26). С этой точки зрения, в сущности, немисливо безусловное, окончательное спасение одной души при болезни или гибели другой, ибо какого бы члена ни касалась болезнь – она есть состояние, испытываемое всем организмом как целым.

Эта общность судьбы человеческих душ касается одинаково как достижений, так и немощей и грехов человеческой природы. Внутреннее «обожение», пронизанность душ благодатными силами – хотя бы это было осуществлено отшельником, внешне уединившимся от всех людей, – вопреки всем нашим натуралистическим представлениям незримо изливается и на остальных людей, оказывая на них целебное спасающее действие; потаенная молитва в келье, уединенное созерцание Бога имеет благодатные последствия для всего мира – ибо благодатные силы, здесь вступающие в действие, суть силы общего порядка, оздоравливающие мир как целое. Этот факт духовной слитности всего мира, единства его судьбы, есть, в конце концов, единственное условие, при котором для нас – вопреки распространенному индивидуалистическому воззрению – вообще мыслима спасающая, искупляющая сила откровения и подвига Христа.

Но в связи наших размышлений еще важнее обратная сторона того же соотношения. Доколе существует «мир сей», «лежащий во зле», – ни одно существо, живущее в мире и рожденное из его недр, не может без остатка, в состоянии безграничного просветления и блаженства, «обожиться», жить только «в Боге», безраздельно войти в «царство Божие». Даже в жизни величайших святых остается сторона, в которой они, через свою органически неразрывную связь с другими людьми и со всем миром, отражают в себе действие универсальной греховности мира и вынуждены нести на себе ее последствия. В силу этого самый замысел изолированного, отъединенного, эгоистического спасения своей собственной души оказывается, как нам это уже уяснилось, по существу несостоятельным. Но солидарное участие всех людей в судьбе мирового бытия как целого, с другой стороны – и в этом заключается соотносительный второй момент, – не исключает прямого, непосредственного отношения каждой отдельной человеческой души к Богу и – тем самым – к благодатным силам спасения. Каждая индивидуальная человеческая душа имеет свой особый путь к Богу, свое особое служение и свое особое усердие или, напротив, небрежение в этом служении – словом, свою собственную, незримую и недоступную другим людям религиозную судьбу, свою особую задачу

спасения. Общее спасение мира, возвешенное и принесенное Христом, состоит, как мы видели, в открытии людям – человеческим душам – доступав «царство Божие», в прорыве той осажденности бытия темными силами мира сего, от которой страдает все человечество. В какой мере каждая отдельная, индивидуальная человеческая душа захочет и сумеет воспользоваться этой общей возможностью спасения – это есть дело именно ее самой в ее непосредственном отношении к Богу, к благодатным силам спасения. И хотя, как указано, и достижения, и немощи и заблуждения каждой человеческой души в силу всеединства человеческого бытия отражаются на судьбе всех других душ, однако непосредственным носителем того и другого – и оздоровления, и болезни – остается отдельная, индивидуальная человеческая душа, подобно тому, как в теле носителем болезни или выздоровления является тот или иной отдельный его член, и все остальное тело только производно, отражено соучаствует в последствиях того или иного состояния своего отдельного члена. В этом отношении носителями объектом (или субъектом) спасения является в конечном счете отдельная человеческая душа. Ибо спасение есть не что иное, как духовное возрождение, просветление, укрепление, субъектом которого может быть только одно на свете – таинственное начало человеческой личности всей единственности, неповторимости и сокровенности этого начала, образующего самое существо моего «я». В силу этого персоналистическое понимание спасения сочетается с уяснившимся нам выше универсализмом духовного бытия, т. е. с преодолением отрешенного индивидуализма в понимании спасения.

Но это значит, другими словами, что к рассмотренной нами выше онтологической двойственности человеческой природы присоединяется еще двойственность религиозной судьбы человеческой личности, двойственность ее отношения к благодатным силам спасения. Каждая человеческая душа имеет, с одной стороны, свое индивидуальное, неповторимо единственное, внутреннее отношение к Богу и благодатным силам спасения, свою личную духовную жизнь, которая состоит в борьбе внутри самой личности между благодатными силами и силами греховными, силами «мира сего». И, с другой стороны, каждая человеческая личность через свою исконную связь со всеми другими людьми, через свое соучастие во всеединстве мирового бытия необходимо является участником общего, космического дела спасения.

В силу этой двойственности религиозного положения и религиозной судьбы человека сама задача спасения, стоящая перед человеком, – задача преодоления сил греха и тьмы и служения силам света – приобретает двойственный характер. Наряду с задачей идти собственным путем к Богу, духовно укрепляться и утверждаться в благодатной сверхмирной стихии божественного света, человек имеет еще насущную задачу действительно соучаствовать в солидарном оздоровлении и спасении мира. Кроме своей собственной греховности, изнутри отягощающей его личную духовную жизнь, каждый человек должен считаться и с общей греховностью мира – не только фактически нести на себе ее последствия, но нравственно отвечать за нее. Эта нравственная ответственность – эта необходимость, по примеру самого Христа, «брать на себя» грехи мира – определяется основоположным моментом христианского религиозно-нравственного сознания, в силу которого отношение братской солидарности – отношение любви, ответственность за судьбу братьев – есть само существо того духовного оздоровления и возрождения личности, в котором состоит ее «спасение», – его *conditio sine qua non* [26]. «Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец, ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме» (1 Посл. Иоанн. 4, 20; 2, 9). Ибо «Бог есть любовь», и потому путь личности к Богу идет сам через любовь к ближним, через солидарное соучастие в страданиях мира, через принятие на себя всего бремени мирового несовершенства, мировой греховности. Так «спасение души» и ответственность за «спасение мира» образуют неразрывно сплоченное двуединство в религиозной задаче, стоящей перед каждой человеческой личностью.

3. Моральные выводы.

Спасение мира и его ограждение от зла

Итак, вопреки довольно распространенным в христианском мире пиетистическим настроениям и склонности к индивидуальному совершенствованию, необходимо осознать, в качестве незыблемой аксиомы христианской совести, положение, что человек ответственно только за зло, источником или носителем которого он сам является, но и за царящее в мире зло, которому он не противодействует. Христианин не может оставаться равнодушным ни к страданиям своих ближних, ни к злу, ими творимому или ими владеющему. С него спросят не только его достижения в сфере его личной святости, но и его отзывчивость к страданиям ближних, его активность в борьбе с мировым злом. Христианин по самому своему существу должен нести и тяготы братьев своих – и притом не только материальные, но и моральные

тяготы.

Кажется, еще не было достаточно ясно осознано, в какой мере христианская мораль в этом смысле отличается от обычной, как бы «натуральной» морали и ее превосходит. Для обычной моральной установки каждый человек ответствен за свои собственные действия или за ту ограниченную сферу жизни, которая ему доверена и зависит от его активности. Принцип личной, индивидуальной ответственности есть и основной принцип права, и принцип обычной моральной оценки людей. За преступление отвечает только сам преступник или его соучастники и пособники, и не отвечает никто другой. Обычная моральная оценка людей предполагает отчетливое различие между отдельными личностями как обособленными, независимыми друг от друга центрами или носителями активности. Эта моральная установка, конечно, и необходима, и правомерна. Но было бы величайшим заблуждением думать, что человеческая мораль ею исчерпывается. Уже в некоторых случаях общественно-правовой жизни индивидуальная ответственность восполняется ответственностью коллективной – именно там, где активность одного человека влияет или может влиять на активность другого. За правонарушение или упущение одного должностного лица отвечает не только он сам, но и его начальство. Во всякого рода компаниях и акционерных обществах материальную ответственность несут не только лица, непосредственно совершившие сделку, но и остальные участники данной группы.

Все это создается, однако, скорее как исключение из общего принципа индивидуальной моральной ответственности или как производное следствие из него там, где эти индивидуальные ответственности фактически переплетаются между собой. Принципиальный смысл начала коллективной ответственности обнаруживается лишь там, где нравственная жизнь определена мотивом любви. Так, родители чувствуют себя ответственными за все дурное, что есть в их детях или что они совершают, ибо видят в явлениях зла в своих детях результат какого-то своего прегрешения или упущения, неправильного воспитания – словом, результат нарушения своего долга любви к детям или небрежного его исполнения. В союзе дружбы и любви при моральной чуткости каждый из участников винит самого себя во всякой неправде, вкравшейся в отношение, – даже там, где непосредственная вина лежит на другом участнике; он спрашивает себя, какой его собственный грех, какое его упущение было источником того зла, что вкралось в душу другого участника общения.

Этому последнему сознанию христианская мораль дает принципиальное и универсальное обоснование. Так как высший и универсальный долг христианина есть долг любви к ближнему – к каждому человеку и ко всем людям, – так как он обязан во всех смыслах помогать ближнему и спасать его, то он сознает себя косвенно ответственным за всякое зло, всякое страдание, всякую нужду в мире – за все, что есть в мире несовершенного, греховного. Ибо всякое такое зло или бедствие он сознает как итог своего упущения в исполнении долга любви. Во множестве случаев и личной, и общественно-политической жизни мы испытываем, даже вне отчетливого христианского сознания, это чувство коллективной ответственности, точнее говоря – чувство моей или нашей ответственности за зло, царящее в мире по непосредственной вине других. Мы говорим себе: «Я должен был предвидеть это и заранее противодействовать этому, и если это не случилось, то в зле, совершаемом другими, повинна и моя небрежность, мое невнимание к тому, что творится другими людьми, – недостаток действенной любви к ближним или заботы о них». Таково чувство социальной ответственности всех членов общества за материальную нужду бедных или чувство коллективной ответственности всех народов за сохранение международного мира и т. п. Христианское сознание дает, как указано, общее, принципиальное и универсальное обоснование этому началу ответственности каждого за мировое зло; ибо в нем долг любви и ответственности за других есть не просто моральное предписание или моральное чувство, а обосновано восприятием внутреннего исконно органического всеединства всечеловеческой жизни.

Но из этого следует весьма существенный вывод: даже при условии достижения максимального совершенства в пределах собственной, личной святости максимальной независимости от темных сил мира сего христианин остается подчиненным этим силам или затронутым ими в том отношении, что он морально разделяет судьбу всех других людей в этом несовершенном мире.

В силу этого соотношения намеченная выше универсальная двойственность христианского бытия – двойственность между «жизнью в Боге» и подчиненностью силам мира сего – имеет, в сочетании с двойственностью между индивидуальным-личным, внутренним путем к Богу и метафизически и морально обоснованным участием каждой личности в общей судьбе мира, свое необходимое отражение в двойственности моральной установки – в двойственности определяющих начал моральной жизни.

В своей индивидуально-личной, внутренней духовной жизни человек, стремящийся руководиться Христовой правдой, имеет обязанность, вне всяких

компромиссов, следовать единому христианскому завету: «будьте совершенны, как совершенен ваш Отец Небесный»; поскольку это не удается, поскольку дух в нем не одолевает немощей плоти, он будет сознавать это как грех и слабость, которые он должен пытаться преодолеть. Но в своем отношении к ближним, в своей активности и нравственной энергии, направленной на противоборство злу мира, он не может определяться принципом личного совершенства; он должен, напротив, руководиться принципом максимальной эффективности и полезности его действий в борьбе со злом. Будучи не в силах одолеть и уничтожить без остатка зло, царящее в мире, и вместе с тем сознавая себя ответственным за него, он должен принимать все меры, чтобы эффективно противодействовать злу и в максимальной мере оградить от него своих ближних. Иначе говоря, в нашем отношении к ближним, к миру, мерилom нашего личного совершенства может быть только максимальная напряженность нашего сознания ответственности за судьбу ближних, нашей воли помочь им.

Но при этом возникает один вопрос, от правильного разрешения которого целиком зависит здоровая, адекватная христианскому сознанию нравственная установка. А именно, спрашивается, в какой мере указанные два принципа – принцип личного совершенствования и принцип максимальной эффективности в противодействии злу мира – практически совпадают между собой! Другими словами, в какой мере христианин в своей заботе о благе ближних, об ограждении их от зла, может действовать так, как ему предписывает принцип личного совершенствования, именно искать достижения своей цели только в действительности (на себя и других) высших, благодатных сил?

Правильный ответ на этот вопрос требует усмотрения одного различия, которое в этических рассуждениях часто упускается из виду или лишь смутно сознается. А именно, надо различать между задачей подлинного, сущностного спасения и задачей простого ограждения от зла, т. е. внешнего противодействия действующим в мире духовно и материально разрушительным силам и внешнего содействия благосостоянию ближних и мира. Что касается первой задачи – задачи сущностного спасения, – то из самого существа христианского откровения, христианской веры вытекает убеждение, что это спасение есть дело одних лишь высших, благодатных сил и что поэтому человек в своем стремлении к спасению своего ближнего (или всего мира) может и должен быть только чистым проводником этих высших сил. Всякий замысел спасти человека и мир иными способами, с помощью иных – т. е., очевидно, земных – сил есть измена основному смыслу христианской веры. Так, – чтобы привести один пример вместо многих – здесь принципиально недопустимо применение насилия или принуждения, принципиально ложна мечта какими-либо внешними мерами уничтожить зло и дать восторжествовать силам добра. Ибо истинно спасающие, благодатные силы действуют только через стихию свободы, через спонтанное пробуждение глубинных сил человеческого духа, добровольно идущих им навстречу, и единственная установка, через которую человек может помочь своим ближним открыться для действия благодатных сил, есть установка любви, т. е. излияния на ближних благодатных же сил, поскольку они находятся в нашем обладании. Здесь, таким образом, хотя и возможно некоторое соперничество между активностью, направленной вовне, на спасение других, и активностью личного внутреннего совершенствования, обе активности лежат как бы в одной плоскости и не могут вступать в принципиальный конфликт между собой. Ибо в том и другом направлении духовной активности смысл ее заключается в воспитании человеческой души – своей или чужой – к восприятию благодатных сил божественного Света. Установка любви, молитвы, аскезы, самоотвержения имеет силу здесь и в личном, внутреннем пути человека к Богу, и в помощи, приносимой ближним в их стремлении приблизиться к Богу. В этом смысле можно сказать, что в основе «толстовства» и ему подобных этических установок лежит совершенно правильная, истинно христианская идея. Она состоит в сознании, что никакими земными, внешними, обремененными грехом мерами, никаким насилием и принудительным обузданием нельзя ни сущностно преодолеть зло, ни сущностно оздоровить мир и взрастить в нем добро. Никакое насилие – вплоть до физического уничтожения носителя зла – не уничтожает сущностно, субстанциально ни одного атома зла: зло в его существе уничтожается только добром, благодатной силой любви, как тьма исчезает, только озаренная светом. Дело сущностного спасения мира есть исключительно дело органического прорастания в мир и расцвета в мире высших, благодатных сил святости, добра и любви.

Но величайшее и подлинно губительное заблуждение толстовства и морального пуризма вообще заключается в смешении этой задачи сущностного духовного совершенствования мира с задачей помощи ближним и миру в форме простого ограждения их от разрушительных сил зла. Тут, в отношении этой задачи, которая также морально обязательна для человека, дело обстоит

совершенно иначе. Приведем ставший уже банальным в спорах на эту тему, но все же решающий здесь пример. Когда на наших глазах насильник истязает ребенка, недостаточно думать о «спасении души» и ребенка и самого злодея; голос здоровой человеческой совести, а тем более совести христианской, говорит нам, что прежде всего мы обязаны прекратить само истязание, избавить ребенка от страданий. Если при этом мы в молитве или увещании владеем такими благодатными силами, которые в состоянии практически действовать на волю насильника, заставить его покаяться и прекратить истязание – тем лучше. Но если нет? Мы видели, что само всемогущество Божие – и тем более, значит, могущество благодатных сил, которые мы лично в состоянии призвать нам на помощь и, так сказать, актуализировать, – есть некое имманентное, незримое могущество, сочетающееся с их немощью в практике земной жизни. Всегда возможно, следовательно, что в данном конкретном случае эти силы окажутся практически недостаточными. Более того, эта недостаточность или слабость благодатных сил в качестве эмпирических сил, эффективно действенных в мире, принадлежит к самому уяснившемуся нам основоположному соотношению «света, светящего во тьме» и до конца мира не могущего окончательно ее одолеть и рассеять. Что же нужно делать в этом положении? Вне всяких богословских рассуждений, наша совесть, наш нравственный инстинкт, подсказывает нам совершенно, очевидное решение: нужно вырвать ребенка из рук насильника, нужно, может быть, связать насильника, запереть его в тюрьму, и в самом крайнем случае, если нельзя иначе, нужно обезвредить насильника, даже убив его. Другими словами, нужно прибегнуть ко всем средствам, необходимым для прекращения злого дела, – к средствам совершенно мирским и потому всегда более или менее грешным – вплоть до страшного греха человекоубийства.

Таким образом, в деле нашей христианской обязанности ограждать наших ближних и весь мир от зла, облегчать страдания, наша моральная ответственность зареальную эффективность нашей помощи ближним и миру может всегда вынуждать нас прибегать, где нет иной возможности, к мирским способам борьбы, неизбежно обремененным грехом, т. е. вступать на путь – в каком-то смысле, который точнее уяснится нам ниже, – расходящийся с путем внутреннего духовного совершенствования. В этой сфере христианский долг вынуждает нас скорее брать на свою совесть грех, чем, блюдя нашу личную чистоту и святость, из-за бездействия оказаться повинным в торжестве в мире зла, с которым мы не вступили в борьбу. Христианин обязан идти на грех в своей внешней борьбе со злом, т. е. в деле ограждения мира от зла, в том случае, если перед голосом совести грех бездействия будет больше греха, связанного с активным противодействием злу.

Итак, в силу всеединства духовного бытия, факт существования греховного мира – мира непросветленного, еще неискупленного, а потому обремененного грехом, что составляет, как мы видели, фундаментальную аксиому христианского сознания – не только изнутри обременяет и мою душу грехом, в форме моего внутреннего соучастия в общечеловеческой слабости и греховности, но и ставит меня в трагическое положение нравственной обязанности соучаствовать в грехе, где это необходимо для действенной помощи ближним. В силу этого оказывается совершенно несостоятельным довольно распространённое в христианском мире толстовско-сектантское понимание принципа христианского нравственного поведения, именно требование, чтобы христианин буквально понимал евангельский завет «не противиться злу», т. е. превращая его в правило, во внешний закон поведения, и распространяя его и на случаи, где дело идет о бескорыстной помощи ближнему, при всех условиях и не зирая ни на какие последствия соблюдения неприкосновенной чистоты своей личной христианской совести. Именно на этом пути совершается столь – увы – классическое и распространённое вырождение христианского сознания в его противоположность – в фарисейство.

Приведем здесь пример, аналогичный приведенному выше, но менее гипотетический, более понятный и внушительный по своей актуальности. Христианский пацифизм, отрицание войны и отказ от исполнения воинской повинности во имя неприкосновенности и святости для христианина жизни всякого человека – даже врага, напавшего на родину, – может оказаться для живой христианской совести величайшим грехом, если последствием этого блюдения собственной чистоты окажутся массовые убийства и зверства, совершаемые неприятелем, исполненным сил зла; ибо, в силу принципа христианской ответственности, эти преступления будут лежать на совести того, кто во имя собственной чистоты отказался противодействовать вооруженной рукой – т. е. в принципе с помощью вынужденного убийства – торжеству на земле преступной силы. Это совсем не означает впадения в банальный распространённый соблазн (о котором нам еще придется говорить ниже), согласно которому истины христианского или даже вообще морального сознания будто бы неприменимы к сфере общественной жизни – соблазн, так

легко развращающий нравственное чувство и оправдывающий человеческую греховность и преступность. Не может быть и речи о принципиальном ограничении сферы действия христианской заповеди – в приведенном примере даже ветхозаветной заповеди «не убий»; напротив, действие этой заповеди остается, безусловно, по существу универсальным; всякий, совершивший убийство, есть грешник – даже если это убийство совершено по самым бескорыстным мотивам, из чувства любви к ближним и ответственности за их судьбу, в борьбе против разрушительных сил зла. Грешником должен сознавать себя и солдат, убивающий неприятеля даже в самой справедливой оборонительной войне за защиту родины от нападающего на нее насильника или за защиту свободы от завоевателя, стремящегося поработить мир; и старинная практика церкви, по которой солдат, участник войны, должен был очищаться покаянием и несением эпитимии от совершенных им грехов убийства и насилия, вполне адекватна подлинному христианскому сознанию. И, напротив, столь распространенное в наше время среди «революционеров» всеполитических направлений принципиальное оправдание и даже восхваление убийства и насилия при осуществлении каких-либо целей, признаваемых абсолютно ценными, – есть страшный нравственный разврат, губительный для человеческих душ. Но все дело в том, что христианин, в силу своей ответственности за судьбу ближних в грешном мире, может быть поставлен в безвыходное положение невозможности вообще избежать греха; и, как указано, возможны – и в принципе даже неизбежны – положения, в которых совершение греховного действия – даже такого, как убийство ближнего, – перед судом неподкупной и подлинно непредвзятой христианской совести должно быть признано грехом неизмеримо меньшим, чем бездействие и пассивное отношение к мировому злу и страданию, определенное желанием соблюсти нравственную чистоту своей личности. Каждому моральному пуристу и «conscientious objector»¹ [27] должен быть в упор поставлен вопрос: если убивать и быть соучастником убийства и вообще насилия есть грех, то не есть ли также грех – иногда еще больший грех, – сложа руки, пассивно смотреть на злодеяние, совершаемое на наших глазах, ссылаясь на то, что мы слишком чисты, чтобы вмешиваться в это грязное дело? Не покупаем ли мы тогда спасение от греха простым впадением в еще больший грех фарисейства? История последних десятилетий европейского человечества, завершившаяся неслыханным разнузданием в мире адских сил, есть вопиющий обвинительный акт не только против самих насильников и носителей зла, но одновременно и против всех христианских и гуманитарных моральных пуристов, утративших суровое сознание своей ответственности за мировое зло, своей обязанности подлинно эффективно ему противодействовать.

Мы приходим, таким образом, к сознанию в высшей степени ответственной истины – ответственной именно ввиду ее кажущейся соблазнительности и легкой возможности злоупотребления ею. Ввиду солидарной моральной ответственности за зло, господствующее в мире, и невозможности полного его уничтожения и установления абсолютной святости земной жизни – мерилем правильности или совершенства поведения в отношении жизни в мире является не чистота или безгрешность действия, а только его необходимость для наиболее эффективного ограждения мира от зла.

На первый взгляд, может показаться, что этим утверждается пресловутый безнравственный принцип «цель оправдывает средства». Но это есть недоразумение. Окончательное его разъяснение может быть дано лишь ниже, но и здесь возможно привести соображение, его устраняющее. Принцип «цель оправдывает средства» безнравственен совсем не потому, что он при известных условиях прощает или санкционирует действия, которые сами по себе греховны. Он безнравственен потому, что релятивирует святую добру и безусловное повиновение моральному долгу подменяет рационально-утилитарным, как бы хозяйственным расчетом моральных прибылей и убытков; при этом и постановка цели, и выбор средств к ней мыслятся зависящими от свободного рационального усмотрения человека, по аналогии со свободой хозяйственной инициативы и калькуляции. Этому совершенно инородна моральная ситуация, которую мы пытаемся уяснить. Она, в принципе, сходна только с состоянием, которое наука уголовного права называет состоянием крайней необходимости, – с той только разницей, что необходимость, о которой здесь идет речь, определена не потребностью самосохранения, а безусловным требованием («категорическим императивом») морального долга. В описанной нами ситуации человек против своей воли поставлен в трагическую необходимость жертвовать моральной чистотой отдельного своего действия во имя требования любви к ближнему. Отнюдь не «оправдывая» в абсолютном смысле своего греховного действия, а сознавая его греховность, он руководим лишь сознанием, что бездействие было бы еще большим грехом. Само подведение этой ситуации под категориальное соотношение «средств» и «цели» не адекватно существу дела. Постановка «цели» не зависит здесь от усмотрения человека, а повелительно предписана

ему моральным долгом. И «средства» здесь не просто холодно учитываются по одной их целесообразности, а оцененные во всей совокупности инеумышленных последствий, во всей их конкретной моральной природе, они навязываются нашему сознанию как единственный морально обязательный, несмотря на их греховность, путь нашей активности.

Дело идет здесь, таким образом, не о рационально-утилитарном расчете средств для достижения цели, а о некоем целостном решении морального такта, которое руководимо стремлением в данных конкретных условиях найти исход, наименее обремененный греховностью, или в наибольшей мере удовлетворяющий требованиям морального долга (перед лицом трагической невозможности – в силу несовершенства и мира, и самого нравственного деятеля – соблести абсолютную безгрешность поведения). В наших нравственных действиях в отношении мира мы обязаны руководствоваться не стремлением блюсти нашу изолированную от судьбы ближних, личную нравственную чистоту, а стремлением к относительно максимальному совершенству нашего поведения, в меру реального осуществления в нем действительной, ответственной любви к ближним. Подлинно правильное нравственное решение определяется не блюдением буквы нравственного закона, не бездушным подчинением отвлеченному общему правилу, без внимания к конкретным нуждам реальной жизни; оно определяется только любовью, требования которой всегда конкретны; или, иначе говоря, оно состоит в относительно наилучшем исполнении нравственной правды – того, что Аристотель называл непереводаемым словом ????????? – «подходящего», «уместного», конкретно правильного. О правильном нравственном решении можно сказать только одно: оно таково, что, учитывая всю полноту конкретного положения, все конкретное значение и все последствия нашего действия, мы должны поступить именно так, а не иначе, чтобы, несмотря на несовершенство и греховность нашего действия, оно в максимальной степени соответствовало нашему долгу в отношении и нас самих, и наших ближних, – нашему чувству ответственности в служении Богу и людям.

Моральные пуристы, сторонники личной чистоты и индивидуального спасения души, в испуге отшатываются от риска нравственных решений, хотя бы отдаленно напоминающих безнравственный принцип «цель оправдывает средства»; но они остаются слепы к противоположной моральной опасности, что действие, доброе по субъективному мотиву или замыслу совершающего, может оказаться губительным и потому безнравственным по своему объективному составу перед лицом данных конкретных условий, в которых оно совершается, т. е. иметь губительные объективные последствия и тем сделать совершающего его ответственным за великое зло.

Дело в том, что недостаточно еще иметь добрые намерения, чтобы совершать морально правильное действие; известно, что «благими намерениями вымощена дорога в ад». Точнее говоря, в состав подлинно доброй воли самого начала должен входить нравственный такт, в ней должны соучаствовать и нравственное мужество, и чуткое нравственное внимание к подлинным нуждам людей, мудрость и широта горизонта в оценке подлинного значения нашего действия в данной конкретной обстановке мира. Но в силу все той же основной истины христианского сознания – неустранимого несовершенства мира, вплоть до его чаемого конечного преображения, – при этом приходится всегда считаться с той основоположной истиной, что извечным минимумом несовершенства и зла неизбежен в этом мире, что мы вынуждены его нести и даже в нем участвовать и что поэтому надо остерегаться, чтобы стремление к беспорочной чистоте поведения не увеличило количества зла в мире. Для того, чтобы выбрать подлинно нравственное поведение, недостаточно быть кроткими, как голуби, – надо еще быть мудрыми, как змии [28].

Само собой разумеется, что намеченная истина при недостаточно строгом и объективном нравственном сознании и тем более при умышленной недобросовестности может стать источником злоупотреблений; всякий грех, даже невольный, даже морально обязательный, обременяет душу и, при недостаточной чуткости совести, войдя в привычку, может ее развратить. Кроме того, даже морально обязательное греховное действие имеет, в силу заразительности греха, всегда и неумышленные вредные последствия, которые надлежит чутко учитывать; а привычка к таким действиям склонна заглушать эту чуткость. Но нет вообще такой нравственной истины, которой нельзя было бы злоупотребить; и мы уже видели, что именно христианская правда, вследствие принципиальной невозможности иметь какие-нибудь точно определяемые внешние ее мерилы, есть для греховной человеческой воли особенно удобный повод для злоупотребления. Поэтому возможность злоупотребления не есть аргумент по существу против правильности изложенной выше мысли.

Конечно, основное условие правильного применения принципа конкретной эффективности нашей моральной активности есть отчетливое блюение намеченного различия между задачей ограждения мира от зла и задачей

сущностного преодоления зла. Смешение этих задач имеет всегда гибельные последствия. Оно то ввергает нас в гибельное искушение невозможной задачи насадить само добро и рассеять само бытие зла насильственными греховными средствами, заставляя забывать, что эта задача доступна только свободному действию и восприятию любви, – то, напротив, затуманивает сознание нашей ответственности за страдания ближних, нашей обязанности быть активными в ограждении мира от зла. Но именно отчетливое различие этих двух совершенно различных задач имеет руководящее значение для всей морально-общественной практики жизни в области педагогики, уголовного права, государственной политики и общественной деятельности.

Сказанным уясняется неизбежная двойственность моральных принципов христианской жизни, вытекающая из изложенной выше двойственности состава христианского бытия. Но мы можем и должны проследить это соотношение еще глубже.

4. Благодать и закон.

Внутренний строй нравственного бытия и нравственная деятельность в мире со времени первого восприятия христианского откровения и его действия на нравственную жизнь человеческая мысль стала перед трудностью – впервые отчетливо осознанной в посланиях ап. Павла – согласования благодатной жизни в Боге с обычным строем нравственной жизни, который определяется ее подчинением нравственному закону.

Христианская истина, парадоксальная по общему своему существу и поэтому во всех своих применениях, парадоксальна и в качестве фактора, определяющего нравственную жизнь. Спокоен веков люди привыкли сознавать, что нравственная жизнь определяется законом – влечением общего характера, выразимым в формуле «ты должен» (или, наоборот, «ты не должен, не имеешь права»); такое веление или запрещение принудительно направляет – или ограничивает – по природе необузданную, анархическую волю человека. В сознании ветхозаветном этот нравственный закон понимался как веление (или запрещение) самого Бога (исторически он был неотделимо слит с законом богослужбным и ритуальным); в античном мире он обычно сознавался как некая священная сама в себе норма «естественного права» (как говорит апостол Павел, «дело закона у них (язычников) написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их»). И еще через восемнадцать с лишним веков после христианского откровения Кант снова открыл существо нравственной жизни в «категорическом императиве» – в велении, одинаково обязательном для всех людей, признаваемом как веление безусловное, которому мы поэтому добровольно подчиняемся. Совершенно естественно, что даже ближайшие, первые ученики Христовы склонны были понять заветы Христа как «закон»; и лишь религиозному гению апостола Павла удалось отчетливо уловить полное своеобразие откровения Христова как фактора нравственной жизни – именно понять, что оно определяет человеческую жизнь не в форме закона поведения, а в форме искупляющей и спасающей благодати, даруемой человеческой душе через акт веры и потому осуществляемой в свободе. Поскольку человеческая душа открыта для действия благодати и полна ее сил, она уже не подвластна, не подчинена закону – не потому, что для нас отменено действие закона – Христос пришел не отменить, а «исполнить» (точнее переводя, «восполнить») закон, – а потому, что нравственное действие – и притом действие гораздо большее и более эффективное – осуществляется для христианской души в новой, высшей форме свободного влияния и использования даров благодати. Отсюда общее правило христианской жизни: «где Дух Господень, там и свобода»; отсюда неустанное наставление апостола: «стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства», «к свободе призваны вы, братья» (Гал. 5, 1, 13). Реально спасающая человека сила Божия освобождает человека от обязанности заботиться о подчинении воле Божией в форме исполнения «закона». Разница между нравственным определением воли через закон и очищающей силой благодати, – примерно такая же, как между правилами, установленными для купальщиков во избежание опасности утонуть, и реальным спасением утопающего, когда его берут на руки и выносят на берег.

Это существенное различие в форме действия на нравственную жизнь реальной, имманентно пронизывающей душу благодатной силы и трансцендентного «закона» как внешнего веления сказывается и на различии самого объекта, на который направлено это действие. «Закон» – закон нравственный не менее, чем закон правовой, – «нормирует», определяет – или ограничивает – человеческое поведение, человеческие действия; всякое «ты должен» (или «ты не должен») подразумевает «делать то и то», «поступать так или иначе»; таково содержание классического образца «закона» – десяти заповедей: «не убий», «не прелюбодействуй» и т. п.; даже там, где закон нормирует, казалось бы, не действие, а душевное состояние, он направлен на определение воли, непосредственно обнаруживающейся и осуществляемой в действиях, – таков смысл заповедей «чти отца и мать своих», «не пожелай жены и дома ближнего

твоего» и т. п.

Совсем иной смысл – именно иной объект – имеют заветы Христовы, выполнимые с помощью благодатной силы. Они определяют не действия, а внутренний духовный строй человека, из которого истекают действия, но которому последние остаются все же всегда не вполне адекватными. Таковы основные христианские заповеди любви к Богу и любви к ближнему. Таков смысл резкого противопоставления Нового Завета Ветхому в нагорной проповеди. Запрету убийства противопоставляется запрет гневаться на брата своего, запрету прелюбодеяния – указание, что «смотреть на женщину с воделением» – значит уже прелюбодействовать с нею «в сердце своем». Праведность действий – «праведность книжников и фарисеев», исполняющих закон, – недостаточна, чтобы войти в царство небесное; и, наоборот, «мытари и блудницы», грешники – если они только внутренне исполнены покаяния – войдут первыми в это царствие. Заветы Христовы суть не правила поведения, а начала, определяющие правильное внутреннее бытие человека; и благодатные силы, дарованные христианину, помогают ему не действовать так или иначе, абыть таким, каким необходимо быть, чтобы пройти через «врата, ведущие в жизнь». Именно потому, что Христос пришел в мир не чтобы судить, а чтобы «спасти», – Его завет не есть закон поведения, а открытие истинного внутреннего бытия, и Его благодать имеет целью не сделать человека праведным в смысле законопослушания, а внутренне исцелить его нравственно больное и немощное существо. Выраженный в самой общей форме, это есть завет «быть совершенным, как Отец Небесный»; этот завет вообще не говорит о действиях – он говорит о бытии. Поэтому жизнь в Боге, путь к которой нам открывает Христос и достигнуть которой Он нам помогает, – есть не жизнь, как она определена и ограничена «законом», не жизнь, как рабское подчинение велениям и запрещениям властителя, а новое свободное внутренне просветленное бытие. Цель христианской жизни как благодатной жизни в Боге состоит не в осуществлении каких-либо действий, в лице которых мы послушно и рабски выполняли бы волю Божию; эта цель состоит исключительно в том, чтобы стать таким, каким нужно быть, чтобы «войти в царство Божие», – т. е. чтобы подлинно осуществить жизнь как бытие в Боге. Поэтому сама христианская жизнь, как таковая, совсем не состоит из каких-либо внешних действий; она, с одной стороны, состоит из незримой миру активности внутреннего порядка, направленной на достижение, сохранение и максимальную полноту бытия в Боге; и, с другой стороны, все вообще действия христианской души, будь то внешние или внутренние, суть лишь выражения и показатели (всегда неадекватный) ее бытия как бытия в Боге, проникнутого благодатными силами. Сами по себе наши действия, как таковые, вообще не могут быть в строгом и непосредственном смысле слова «христианскими»; они являются таковыми лишь в той мере, в какой они выражают и обличают истинное христианское бытие. Этому отнюдь не противоречат слова «по плодам их узнаете их». Если они, с одной стороны, подчеркивают, что истинное внутреннее бытие всегда активно и плодотворно, сказывается вовне, то, с другой стороны, этим именно указывается органическая зависимость внешнего осуществления от самого внутреннего бытия: нужно стать или быть добрым деревом, и тогда плоды этого бытия произрастут из него так же естественно, произвольно и органично, как произрастают плоды от дерева. Конечно, – мы уже указывали на это – дары благодати, в силу которых мы только и можем достигнуть этой основной христианской цели, предполагают с нашей стороны нравственное усилие самораскрытия души для обретения этих даров; и есть целое сложное искусство или, если угодно, целая наука, разработанная на опыте многих поколений мастеров христианской жизни, каким способом и в каких формах мы можем лучше и легче всего осуществлять эту необходимую для обретения даров благодати внутреннюю духовную активность. Хотя при этом и не следует забывать основоположной парадоксальности христианской правды, которая и в этом отношении заключается в том, что эта правда может остаться скрытой от мудрых и разумных и открыться младенцам, – но это не избавляет нас от долга напряженной и умудренной внутренней нравственной активности совершенствования, – активности, общее имя которой есть аскеза. Но и источник, и цель этой активности суть не «дела», а жизнь, бытие. Все наши действия, внутренние и внешние, в этой связи имеют никакой собственной имманентной ценности: они суть либо средства достижения высшего, просветленного бытия, либо же его произвольные плоды.

Но это благодатное бытие в Боге осуществляется в обстановке и в условиях пребывания человека в мире, т. е. в непросветленной, не облагодатствованной сфере бытия. В силу этого, как уже указано, христианское бытие, из которого необходимо вытекает любовь к ближнему, по самому своему существу должно быть нравственной активностью в мире, направленной на противоборство злу, на ограждение мира от зла и охрану в нем сил добра. Но энергия нравственной воли в сфере, не просветленной благодатью, необходимо

принимает характер подчинения греховной мирской стихии действию закона – правила, определяющего или обуздывающего волю. Смысл закона состоит в том, что в нем осуществляется момент дисциплины, – того направления и обуздания человеческой воли, вне которых жизнь погибла бы в хаосе анархии. В лице закона темное индивидуальное своеволие человека подчинено неким общим оформляющим началам, через которые действует сила высшего порядка – сила разума и добра.

Из этого следует, что в человеческой жизни закон преодолен только там и постольку, где и поскольку он замещен свободным действием благодати. Где этого нет – а по определению этого именно нет «в мире» (идет ли речь о мире, внешнем нашей душе, или о мирских силах, властвующих над нашей собственной душой), – там вступает в свои права обязательная для нас сила закона. При этом закон правовой или государственный, так же, как и закон в форме обычая, правил добропорядочности, добрых нравов и т. п., – есть лишь вторичное, неадекватное, обремененное всем несовершенством человеческой субъективности отражение закона нравственного, или – что то же – «естественного права», т. е. того порядка, который при данных конкретных условиях необходим, чтобы оградить жизнь от зла и обеспечить ей наиболее благоприятные условия. Этот закон, в качестве совокупности «правил поведения», имеет, с одной стороны, характер строгих, незыблемых правил, нарушение которых недопустимо и есть зло или грех; и, с другой стороны, эти общие правила именно вследствие своей абстрактной общности оказываются недостаточными, чтобы достигнуть в каждом данном конкретном случае своей цели, – именно живой правды, и могут даже вступать в конфликт одно с другим. Поэтому нравственная активность в мире определяется в конечном итоге, как мы уже видели, неким нравственным тактом, – живым чутьем того, какой именно закон, в какой форме и в какой мере может и должен быть применен в данном конкретном случае, чтобы была подлинно достигнута общая цель закона – противоборство злу мира, – или, точнее, какой именно нравственный акт, какое конкретное нравственное решение и действие при данных конкретных условиях соответствует этой общей цели закона. Как мы уже видели, ввиду непреодолимости до конца мирового зла именно этот здоровый нравственный такт вынуждает человека терпеть меньший грех – а иногда совершать меньший грех, – чтобы преодолеть грех больший.

Но из сказанного нами окончательно уясняется, почему эта установка, которую можно в известном смысле обозначить как позицию морального компромисса и которая практически неизбежна в нашей ответственной нравственной активности в мире, не совпадает с безнравственным правилом «цель оправдывает средства». Ибо лишь поскольку нравственное требование и нравственная оценка касается непосредственно действий, человек может (по выше разъясненным моральным мотивам) быть поставлен в необходимость совершать действия греховные, т. е. идущие вразрез со священными и общеобязательными общими нормами нравственного закона. Но так как сущностная христианская мораль, как мы только что видели, вообще не касается действий, а определяет строй духовного бытия человека, то немислимы вообще никакие конкретные положения, которые вынуждали бы человека нарушить эти сущностные заветы правды и оправдывали бы их нарушение; наоборот, они должны и могут оставаться абсолютно ненарушаемыми даже при необходимости нарушить нормы «естественного права», т. е. нормы действий. Вернемся снова к уже приведенному примеру. Веление «не убий» есть одно из самых священных, основоположных норм морали как «естественного права», как закона поведения; и все же есть, как мы видели, случаи, когда христианин, по моральным мотивам, вынужден взять на свою совесть этот грех. Но завет «люби ближнего, как самого себя», будучи наставлением осодержания или строе христианского бытия, остается при всех жизненных положениях, при всех требованиях, вытекающих из задачи нравственной активности в мире, абсолютно ненарушимым. Его нарушение не может быть оправдано никакой практической необходимостью; оно всегда остается лишь выражением греховности или нравственной немощи человека.

Пусть это покажется парадоксом, и притом парадоксом соблазнительным, но мы должны иметь духовную зрелость и духовное мужество недвусмысленно ясно сознать положение: человек в известных условиях может быть вынужден действовать с суровостью, доходящей до жестокости, он может быть вынужден в крайнем случае убить своего ближнего, взять на свою душу этот тяжкий грех, но никогда и ни при каких условиях он не имеет права ненавидеть человека. Это положение совсем не есть плод какой-либо утонченной игры богословской мысли. Оно имеет, напротив, чрезвычайно существенное, руководящее значение для всего уклада человеческой жизни – в педагогике, уголовном праве и политике. Всякий согласится, что отец или педагог может принимать, в случае необходимости, суровые меры в отношении детей, но должен при этом руководиться любовью к ним. Но то же соотношение применимо и ко всем

остальным сторонам общественной жизни. Государство должно, в интересах общественного блага и общественной безопасности, карать преступление, и возможны исключительные условия, при которых оно вынуждено прибегать к суровым, устрашающим мерам. Но государство ни при каких условиях не имеет права руководиться мотивами ненависти или мщения, и за пределами объективной цели наказания органы государства должны и практически проявлять человеческое отношение к преступнику, уважение к его личности. Государство может быть вынуждено вести войну, и в этом случае солдат-христианин морально вынужден, во исполнение своего долга, убивать своего противника. Но ни государство как целое, ни отдельный солдат не имеют права ненавидеть врага; ничто на свете, никакая святая любовь к родине, никакая обязанность защищать правое дело, не могут их вынудить к этому; напротив, за пределами военной необходимости определенных действий должно проявляться человеческое, братски любовное отношение к личности противника. И солдат-христианин, вынужденный убивать врага, обязан при всех условиях хранить в своей душе жалость и любовь к нему, как к своему брату; он должен молиться и призывать благодатные силы охранить в его душе неприкосновенными братское отношение, любовь – эту животворящую основу человеческих отношений. Вообще говоря, компромисс в сфере выполнения священных норм нравственного закона, необходимость в конкретной нравственной активности среди грешного мира прибегать к действиям, греховным с точки зрения нравственного закона, ни в малейшей мере не затрагивает чистоты нравственного бытия, не отклоняет христианина от следования по верному пути в области сущностной нравственно-духовной жизни. Как бы трудно ни было психологически такое сочетание, оно, в принципе, и возможно, и обязательно; и упорство нравственной воли, основанное на понимании этого соотношения и направленное на его неуклонное блюение, есть необходимое условие нравственно здоровой человеческой – личной и общественной – жизни. Его осуществление возможно по той простой причине, что дело идет здесь, как указано, совершенно разных объектах: нравственная активность в мире определяет действия, сущностные же заветы христианской веры относятся к формированию внутреннего строя духовного бытия.

Пусть не думают, однако, что это воззрение обрекает христианский нравственный завет любви на практическую бесплодность, ограничивая сферу его действия только внутренним состоянием духа. Все практическое значение нравственного завета совершенствования уяснится нам ниже. Здесь достаточно отметить только один неопровержимый и существенный факт: никакие внешние действия, сколько бы зла они ни содержали, не действуют так разрушительно, как самый дух ненависти. Вместо многих примеров – один, особенно актуальный: человечество давно и сравнительно легко оправилось бы от разрушений, причиненных войной 1914–1918 гг., если бы накопившийся за это время дух ненависти, озлобления и жажды мщения не отравил всей экономической и политической жизни следующих десятилетий. Плодом именно этого духа ненависти явилась только что происшедшая вторая, еще неизмеримо более ужасная война, посеявшая еще бесконечно больше драконова семени ненависти и жажды мщения.

При всей святости некоторых основоположных норм нравственного закона или «естественного права» в первичном смысле слова понятия добра и зла применимы только к духовному строю внутреннего бытия, к нравственному состоянию человека. Если этими понятиями строя внутреннего бытия или нравственного состояния мы заменим двусмысленное слово «воля», то мы должны будем присоединиться к суждению Канта (в этом отношении совпадающему со смыслом христианской правды): «Нет ничего на свете, что в первичном и точном смысле можно было бы назвать добрым или злым, кроме человеческой воли».

Повторяем: мы хорошо понимаем, что эта установка таит в себе опасность злоупотребления и легко может стать соблазном. Нам, конечно, напомним о «святых отцах» инквизиции, которые, подвергая свои жертвы пыткам и сжигая их на кострах, утверждали (а, может быть, в каком-то смысле даже искренно верили), что продолжают жалеть и любить их. Но снова приходится напомнить, что указание на опасность злоупотребления не есть опровержение по существу и что незримость, сокровенность Христовой правды дает наибольшую возможность ее кощунственного искажения. К этой общей оговорке надо еще прибавить, что, как ни велико моральное уродство инквизиции, – оно относительно все же имеет преимущество перед практикой некоторых современных доктрин, проповедующих истребление людей из ненависти или презрения к ним. Сознательное или лицемерное искажение правды вызывает моральное негодование перед греховностью человеческой природы, носознательное, дерзновенное отрицание правды есть уже признак одержимости человека сатанинским началом.

Чтобы противодействовать возможному искажению уяснившейся нам двойственности духовной и нравственной жизни человека, ее вырождению в

нравственное раздвоение личности, в служение двум противоречащим целям или ценностям, нужно осознать, что эта двойственность есть органически целостное двуединство, т. е. нужно понять пронизывающее ее, определяющее весь моральный строй человеческой жизни внутреннее единство, которое, тем самым, смягчает и ограничивает указанную двойственность. Но прежде чем обратиться к уяснению этого оформляющего единства, мы должны еще рассмотреть некоторые недоразумения, вытекающие из ложного истолкования намеченной нами двойственности.

5. Ложные истолкования двойственности нравственной жизни

В начале этой главы мы коснулись мимоходом основного источника ложных толкований принципиальной двойственности между «жизнью в Боге» и подчиненностью силам непросветленного мира. Этот источник есть склонность «рационализировать» указанное различие и, в силу этого, отождествлять эту незримую, проходящую через тайные глубины сердец грань между двумя сферами христианской жизни с каким-нибудь видимым, внешне уловимым, эмпирическим различием – с различием, которое, как таковое, по существу само принадлежит к составу «мира» и именно поэтому не может совпадать с рассмотренной выше принципиальной двойственностью между причастием сверхмирному бытию и погруженностью в стихию мира. Существует постоянная тенденция фальсифицировать, исказить эту незримую двойственность, отождествляя ее с каким-нибудь внешне уловимым различием, – то с различием в поведении, то с каким-либо различием социального порядка, то, наконец, с дифференциацией родов и областей человеческой жизни и деятельности. Некоторые из этих ложных истолкований мы хотели бы здесь специально отметить.

Самое грубое, но в известном смысле и самое естественное из этих искажений состоит в делении людей, смотря повнеше определимому их моральному поведению, на «святых», «истинных учеников Христовых», «спасенных» и т. п. и на «грешников», недостойных быть участниками Царства Божия и потому подлежащих исключению из состава Церкви как «общества святых». Это искажение, будучи естественной моральной реакцией на лицемерно внешнее исповедание устами веры Христовой, все же принципиально противоречит самому существу этой веры как религии не внешнего нравственного закона, а незримой спасающей благодати. Оно противоречит словам Христа, что Он пришел не судить, а спасти мир, и что не здоровые, а больные нуждаются в исцелении. Эта моралистическая установка, смешивающая незримую жизнь человеческого сердца с нравственным поведением, благодатность – с исполнением нравственного закона, есть в своей основе фарисейство в пределах христианского мира. Естественное само по себе стремление видеть признак подлинной просветленности в нравственной чистоте и святости сочетается здесь с нравственной оценкой не на основе усмотрения (по существу незримого, только Богу открытого) подлинного внутреннего состояния души, а на основе общеобязательного мерил внешнего поведения; и, вместе с тем, оно сочетается с ложным, уже выше упомянутым нами признанием абсолютного различия между «святым» и «грешным», «чистым» и «нечистым», «обращенным» и «необращенным». Всякое морализирующее сектантство – начиная с монтанистов и донатистов в древней Церкви и кончая современным баптизмом и пиетизмом – есть такого рода невольная подмена светлой, спасающей правды Христовой легализмом и, тем самым, фарисейством.

Наряду с этим существует естественная, почти невольная склонность отождествлять указанное нами незримое различие между двумя сферами бытия, в которых соучаствует каждый человек, с различием двух сфер человеческой жизни – именно «религиозной» и «мирской», понимая под ними внешне различимые области человеческой жизни и деятельности – с одной стороны, область молитвы, созерцания, участия в богослужении и т. п., и, с другой стороны, область экономической, государственной, общественной деятельности, научного, художественного и вообще культурного творчества и т. п. А это различие, в свою очередь, отождествляется с различием между «церковью» – или жизнью человека как «члена церкви» – и всей остальной, «мирской» его жизнью. А поскольку церковное вероучение признает особый чин «священства», указанная двойственность в конечном итоге легко принимает характер принципиального различия между нравственной жизнью и нравственными обязанностями, с одной стороны, «клирика», «духовного лица», и, с другой стороны, «мирянина».

Но все это есть плод хотя и довольно естественного, но все же по существу несостоятельного, искажающего существо дела недоразумения. Начнем с простейшего. Не входя здесь в обсуждение догматического вопроса о правомерности и обязательности особого чина «священства» в христианской Церкви, отметим только одно: если служение, к которому призвано «духовное лицо», естественно налагает на него некоторые особые обязанности, от которых свободен «мирянин», то это различие никак не совпадает с каким-либо принципиальным различием в строе нравственной жизни того и другого. Причина

этому совсем простая, коренящаяся в самой основе христианской веры: в строгом и точном смысле слова христианин вообще не может быть «мирянином», ибо он принадлежит не «миру», а Христу и Богу; весь фундамент его духовного, а потому и нравственного бытия есть «царство Божие» – бытие в Боге, которое по самому своему существу – «не от мира сего». В этом смысле догмат «всеобщего священства» просто совпадает с самыми существом христиана. Повторим еще раз уже приведенные в иной связи слова апостола Петра: «вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет». Если «священник», по своему чину призванный предстоять пред алтарем, совершать таинства и наставлять в вере остальных членов Церкви, должен естественно блюсти свою нравственную чистоту еще строже, чем остальные христиане, то это различие никак не может совпадать с каким-либо принципиальным, качественным различием в строе нравственной жизни; в сущности, даже это чисто количественное различие есть лишь неизбежная уступка моральному упадку христианского мира, при котором приходится терпеть то, что большинство «христиан» не имеет ни сил, ни вкуса к христианскому освящению своей жизни. И, с другой стороны, священник есть столь же несовершенное, грешное существо, живущее в мире, связанное с миром и вынужденное считаться с властью над собой сил мира сего, как и мирянин. И ошибочное отождествление различия между сущностной жизнью в Боге и, жизнью христианина в мире с различием между «духовным сословием» и мирянами грозит привести к одному из самых губительных заблуждений христианского мира – к «клерикализму».

Уже несколько больше основания есть базировать на указанной нами двойственности в структуре христианской нравственной жизни различие между «монашеством» и всемирным христианским миром (включая так называемое «белое духовенство»). То обстоятельство, что со времени распространения христианской веры в широких массах – с чем, естественно, было связано вхождение в состав христианской церкви элементов, лишь поверхностно христианизированных, т. е. вторжение в жизнь церкви сил «мирского порядка», – у многих христиан, естественно, возникла потребность охранить напряженность и чистоту своей христианской жизни путем внешнего обособления от сферы мирской жизни, через уход в одиночество или в уединенную жизнь маленькой общины верующих, – это обстоятельство есть действительно некое внешнее, видимое обнаружение принципиальной двойственности, проникающей в христианскую нравственную жизнь. Вопреки всем предубеждениям протестантизма, христианское монашество есть, в принципе, вечное напоминание миру основоположной христианской истины о том, что «Царство Мое – не от мира сего». Принципиальной двойственности христианской нравственной жизни действительно до известной степени соответствует двойственность христианских «должностей» или образов жизни, жизни созерцательно-молитвенной, отрешенной от мира, и жизни в мире, исполненной нравственной активности. «Бесполезная» по внешнему виду, монашеская жизнь есть – поскольку она реально отвечает своему назначению – некая организация накопления и охраны духовных благ, вне которых практическое снабжение мира этими благами, в сущности, так же невозможно, как невозможно распределение материальных благ без их производства и их хранения на складах.

Но, конечно, и здесь нельзя забывать, что принципиальная грань между двумя сферами христианской жизни остается навсегда внутренней и незримой, проходит, по существу, лишь в глубинах человеческого духа, и что никакое вообще видимое социальное расчленение не может быть ему адекватно. Поэтому двойственность между сущностной жизнью в Боге и подчиненностью миру так же продолжается иза монастырскими стенами, как и в жизни мира. Монашеская жизнь или жизнь монастыря по самым условиям человеческого существования (по экономической основе своего бытия, по юридической оформленности и т. п.) связана с жизнью мира. Нравственная жизнь монашества и в хорошем, и в дурном смысле определена этой связью: известно, как влияли монастыри едва ли не на все области мирской жизни народа, среди которого они существовали; ряд монашеских орденов прямо ставил своей практической задачей религиозное и нравственное воздействие на мир; и, с другой стороны, – увы! – достаточно известно, как часто монахи уносили в своей душе силы мира сего иза монастырские стены и оказывались там в плену у них. И обратно: христиане, живущие в миру и открыто подвергающиеся всем соблазнам мира, – поскольку они суть вообще христиане – вынуждены блюсти в глубине души отрешенную от мира жизнь в Боге, т. е. незримо выполнять и функцию «монахов». И если христианская вера предполагает всеобщее священство, то она в этом смысле предполагает и некое незримое, в глубинах души осуществляемое «всеобщее монашество». Среди вечно языческого мира каждый христианин должен в известном смысле быть «монахом».

Столь же несостоятельно распространное отождествление намеченной нами

двойственности с различием между «религиозной» жизнью человека и всей остальной, «мирской» его жизнью или – в порядке коллективном – между «церковью» (понимая под последней союз или организацию верующих) и мирскими силами государства, политики, светской культуры и т. п. С этой точки зрения христианин есть христианин, лишь поскольку он отдает свои силы и свое время «религиозной жизни» – поскольку он молится, постится, посещает церковь и т.

д.; за этими пределами человек есть уже не «христианин», а исполнитель какой-либо мирской функции – военный, или чиновник, или купец, или ученый и т. п., и «христианская церковь» есть одна из инстанций и сил мира – наряду с семьей и государством, профессиональными союзами, торговлей, промышленностью, наукой, искусством и т. д.

В действительности, однако, «религиозная жизнь» христианина не есть какая-либо частная сфера его жизни и деятельности, а есть само его бытие. Это бытие имеет, конечно, свой центр и свою периферию, но духовная энергия, излучаемая из его центра, универсальна и пронизывает всю жизнь христианина во всем многообразии ее областей и проявлений. Что бы ни делал христианин и чему бы ни посвящал свою деятельность, – на всяком месте и во всяком своем деле он должен оставаться христианином; все должен он делать «религиозно», в согласии с требованиями христианской правды. Поэтому и в порядке коллективном «церковь» не есть одна из многих инстанций или сил общественной жизни; таковой она только представляется извне, т. е. воспринимаемая сознанием, направленным ни предметный мир и внутренне не укорененным в реальности церкви. По своему внутреннему существу церковь есть пребывающая в мире сем потенция царства Божия, в котором Бог есть «всяческая во всем»; будучи единством верующего и спасенного человечества, «телом Христовым», она по существу универсальна и распространяет свою духовную энергию на всю полноту и коллективной человеческой жизни. Церковь, правда, не должна господствовать над всем миром тем внешним господством, на которое притязает государство, но это не потому, чтобы она была только частью реальности человеческого бытия, а потому, что момент господства в смысле внешней власти или внешнего могущества противоречит самому существу христианской церкви. Но она должна изливать хранимые ею благодатные силы на всю полноту и все многообразие человеческого бытия и, в аспекте его коллективно-общественной жизни, озарять светом христианской веры, наполнять энергией христианского бытия и семью, и государство, и хозяйство, и науку, и искусство.

Дело идет, следовательно, и здесь не о внешне реальном, зримом различии между «церковью» и остальными областями «мира» (как будто церковь сама есть часть «мира»), а о незримом различии – в пределах универсальной, всеобъемлющей христианской жизни или универсальной мистической реальности «церкви» – между сущностным бытием в Боге, как бы между сердцевиной христианского бытия, уже искупленной, облагодатствованной, и излучением христианского света в мир – в сферу тьмы; и это последнее различие, будучи само имманентно-религиозного или метафизического порядка, никак не может совпасть с внешним различием между различными функциями и областями земной человеческой жизни.

Своеобразным вариантом учения об ограниченности бытия и действия христианской церкви и о наличии сферы жизни, остающейся вообще за пределами религиозной жизни христианина, является распространенное в христианском мире воззрение – особенно характерное для лютеранства, – по которому христианскому освящению или нравственному оформлению подлежит только так называемая «частная жизнь» человека. Согласно этому воззрению верующий христианин должен в отношении к членам своей семьи, к своей прислуге, к своим друзьям и знакомым – ко всем людям, с которыми он встречается в порядке частной жизни, – осуществлять в чистоте начала христианской жизни, указанные в нравственных заповедях Евангелия. Область же жизни «публичной» – общественной и государственной – рассматривается здесь как сфера, вообще не касающаяся христианина как такового (во всяком случае, поскольку она не затрагивает неприкосновенность его религиозной жизни). Публичная жизнь имеет свои цели, свои правила и закономерности, не имеющие ничего общего с христианством, и христианский долг жизни здесь исчерпывается, в согласии с наставлением апостола Павла, – «повиновением властям предержащим». В этой области, таким образом, поведение христианина ничем не отличается от поведения добронравного, законопослушного язычника или неверующего. С искренним христианским сознанием, с христианской любовью к ближним можно без зазрения совести сочетать послушное исполнение даже самых жестоких, бесчеловечных, даже по существу ничем не оправданных приказов законной власти, Это понимание есть одно из самых странных заблуждений христианской мысли, вытекающее из какой-то внутренней робости, из некоего рабского самосознания, из духовного самоуничужения перед силами мира сего. Формально оно опирается на сознание двойственности между

«царством Божиим» и «царством кесаря», о которой мы говорили выше в иной связи. Но, рационализируя эту двойственность, оно выделяет «царство кесаря» вообще из сферы религиозно-нравственной жизни, делает служение «кесарю» совершенно автономным и тем как бы координирует его со служением Богу. Нам нет надобности вдаваться здесь в более глубокие философско-политические размышления; достаточно указать, что для сознания, внутренне свободного (каковым и должно быть христианское сознание), «общество» и «государство» в последнем счете есть нечто вроде большой семьичеловека и в принципе ничем не отличается от семьи в буквальном смысле. Нравственные отношения христианина к согражданам, к порядку совместной жизни с ними и, тем самым, к власти – которая есть в конечном счете только орудие и выражение организованного единства этой совместной жизни – осуществляется в том же плане бытия, как и его обязанности в отношении членов его семьи, его друзей и знакомых. Какой бы смысл ни имело различие между «публичной» и «частной» жизнью – перед лицом нравственного сознания оно не существенно. Обязанности христианина остаются одинаковыми для всей его жизни в мире; забота его и ответственность распространяются одинаково на обе эти разновидности одной и той же сферы его жизни, – именно той, которая конституируется его принадлежностью к коллективному человеческому бытию, его нравственной связью с ближними. Во всей этой сфере христианин одинаково, с одной стороны, должен излучать во вне благодатные силы своего внутреннего бытия, и, с другой стороны, вынужден считаться с несовершенством, присущим всякому мирскому, непросветленному бытию, – со всеми изложенными выше практическими выводами, отсюда следующими. Семейные отношения, воспитание детей, отношение к друзьям и пр. требуют такой же дисциплины, таких же иногда суровых мер ограждения от зла, как и жизнь общественная; и наоборот, последняя должна в такой же мере быть субстанционально просветленной силами христианского бытия, как и так называемая «личная жизнь».

Откуда вообще могло взяться столь несостоятельное воззрение? Что могло быть объективным поводом для него? Ответ на этот вопрос подвинет нас по существу в уяснении занимающей нас темы.

Ошибочность приведенного воззрения заключается в том, что различие чисто количественное оно возводит на степень различия качественного и принципиального. Количественное же различие здесь заключается в следующем. Чем уже круг людей, с которыми мы находимся в связи, тем легче отношения с ними могут носить характер живого отношения к данной конкретной личности в ее своеобразии; но именно такое отношение предполагается христианским заветом любви к ближнему; только в форме такого отношения может изливаться во вне благодатная сила христианской жизни в Боге. И наоборот, чем шире круг лиц или общественное целое, с которым мы имеем дело, тем более мы должны считаться с некими коллективными и в этом смысле безличными моментами и факторами жизни людей, и в силу этого в тем большей мере наша любовь к ним, наша забота о них должна будет воплощаться, с одной стороны, в блюдении в отношении их некоторых общих норм – «закона», и, с другой стороны, в действиях, имеющих целью в общей форме оградить их от зла – что, как мы знаем, обычно требует «мирских», обремененных грехом средств. В «коллективе» начало непросветленного, грешного «мира» выступает с большей силой, чем в сфере отношений лица к лицу; поэтому в нем труднее осуществимо непосредственное излучение благодатных сил, чем в отношении к небольшой группе людей, каждого из которых мы можем встретить как личность и потому можем надеяться непосредственно «заразить» благодатною силой Христова света.

Различие это, как указано, – лишь количественное, а не принципиальное; и поэтому различие между «частной» и «общественной» жизнью, пожалуй, еще менее адекватно намеченной нами имманентной двойственности в структуре христианской нравственной жизни, чем другие рассмотренные выше видимые различия. Но только что указанный повод к этому по существу несостоятельному различению содержит мысль, полезную нам в другом отношении. А именно, эта мысль помогает нам осознать сущность того начала, которое служит связующей нитью между рассмотренными нами двумя сферами жизни.

6. Начало единства нравственной жизни

Выше мы упомянули, что утверждение двойственности в духовной и нравственной жизни человека таит в себе потенциальную опасность настоящего нравственного раздвоения личности. Описанная нами двойственность христианской жизни – двойственность между бытием в Боге и нравственной активностью в условиях несовершенного мира – рискует произвести впечатление какой-то расколотости христианской души на две ничем между собой не связанные и совершенно разнородные части – какого-то резкого разрыва, вообще уничтожающего всякую целостность души. И фактически такая расколотость, такой разрыв есть явление очень частое в мире, именуемое себя христианским. Наподобие пресловутой «двойной бухгалтерии» в области

теоретической мысли – непримиренного сочетания в человеческом уме «веры», исповедуемой по воскресеньям в церкви, с неверием, составляющим убеждение будничного – житейского и научного – понимания мира, – в сфере нравственной жизни весьма распространено непримиренное и непримиримое сочетание веры в христианские нравственные заветы с их совершенным отрицанием в применении к практике земной жизни.

Но, конечно, совершенно очевидно, что такая расколотовость нравственного (как и теоретического) сознания есть явление некоего духовного уродства, некоего греховного искажения истинного соотношения, сколь бы ни было распространено подобное явление. С самого начала ясно, что изложенная нами основополагающая двойственность, необходимо вытекающая из самого существа христианского сознания, не может совпадать с подобным искажением. Поскольку христианская, благодатная жизнь в Боге христианина есть подлинная реальность, она должна как-то существенно отражаться и на своеобразии его активности в мире. Двойственность должна быть не непримиримой расколотовостью, а двойственностью на почве некоего единства – органическим, внутренне согласованным двуединством. Человек, действительность которого в миревсецелоопределена началами и мотивами мирского порядка и ничем не отличается от активности язычника, – такой человек тем самым обличает, что он фактически принадлежит к «детям века сего»; и благодатная внутренняя жизнь, которую он при этом мнит сохранить, неизбежно оказалась бы мнимой. Благодатная жизнь в Боге, в силу которой христиане суть «соль мира», должна действительно сказываться в «осолении мира» – иначе эта соль никуда не годится и ее «выбрасывают вон»; светильник, излучающий свет Христовой правды, не должен ставиться «под спуд», а должен быть установлен высоко, чтобы светить миру.

Образ «света» – тот самый, который есть для нас общая основа наших размышлений, – легче всего поможет нам уяснить истинную природу искомого отношения. Если мы говорили о внутреннем нравственном бытии христианина и отличали от него его нравственную действительность в мире, то не надо забывать, что самое существо, как бы субстанция этого бытия, – в полной аналогии с природой света – состоит из энергии, которая не может не излучаться во вне. Истинное имя этой энергии есть – любовь. «Бог есть любовь», и потому бытие в Боге есть бытие, насквозь пронизанное и пропитанное благодатной силой божественной любви. И если это бытие есть, с одной стороны, некое внутреннее состояние души, то вместе с тем – в силу того, что любовь по самому своему существу есть действительная энергия – оно есть излучение во вне благодатной силы любви; душа, внутренне исполненная любви, с такой же естественностью и неизбежностью любит, с какой свет – светит. Все случаи, в которых душа, как будто погруженная в Бога и наполненная Богом, не любит, не изливает произвольно на окружающий мир и прежде всего на живые человеческие души благодати, любви, сострадания, симпатии – все подобные случаи (довольно частые в благочестии пиетистического типа всех христианских исповеданий) свидетельствуют о призрачности, неподлинности, извращенности самой внутренней религиозной жизни. Заповедь любви к ближнему в ее первоисточнике или непосредственном существе не есть для христианина некое внешнеевеление, нормирующее его поведение или направление его воли; это есть только изъяснение самого существа его христианского бытия в его совершенно необходимом, произвольном следствии. Иначе говоря, любовь есть то определение христианского бытия, в котором погашено или преодолено само различие между внутренним бытием, обращенным к Богу или сущим в Боге, и нравственной активностью во вне, ибо, подобно свету, это есть внутреннее состояние, самое существо которого состоит в излучении во вне. В лице любви мы имеем, таким образом, начало, определяющее единство христианской жизни.

Существенно при этом осознать, что с точки зрения христианской веры это единство есть единство безусловно всеобъемлющее, универсальное, не знающее в жизни христианина никаких границ. Нет такого положения, нет такой жизненной проблемы, нет такого состояния мира, которые принципиально преграждали бы возможность любви или требовали бы от нас иного, противоположного отношения к ближним и миру. Мы уже видели это выше, когда указывали, что необходимость действий, обремененных грехом, не освобождает христианина от обязанности любви. С этой точки зрения изложенная нами выше двойственность христианского бытия и христианской нравственной жизни не есть двойственность между отношением любви или воздействием любви на мир и каким-либо иным отношением или воздействием за пределами любви; ибо никакого иного отношения к миру и людям, кроме любви, у христианина быть не может. Эта двойственность оказывается, наоборот, двойственностью, укорененной в единстве, – именно в универсальном, всеобъемлющем начале любви. Это есть двуединство двух разных форм обнаружения или активного действия единого начала любви. То, что мы выше различали как внутреннее бытие и внешнюю активность или как внутренний строй души и нравственное

поведение в отношении мира, уясняется нам теперь, как различие между непосредственным излучением благодатной силы любви и системой умышленных действий, руководимых любовью, – системой, которую мы можем коротко обозначить как «политику любви». Во всякий момент нашей нравственной жизни и, строго говоря, в отношении всякого вообще положения, в котором мы соприкасаемся с еще непросветленной стихией мира сего (а бываем ли мы вообще в каком-либо ином положении?) от нас одновременно требуется двоякое: наше сущностное, исполненное благодатных сил бытие в Боге должно – вне всяких рассуждений и соображений о последствиях – изливаться произвольным потоком любви на наших ближних, на всю окружающую нас жизнь и тем озарять, согревать, укреплять, объединять ее; и вместе с тем, в нашей ответственности за судьбу ближних и мира, мы обязаны осмысленно осуществлять нашу любовь на таких путях и в таких действиях, чтобы она в максимальной мере оказалась полезной и плодотворной; и, как мы видели, в этой форме активности любви мы иногда обязаны даже соучаствовать в меньшем грехе, если это необходимо для охраны мира от большего зла. Так христианская нравственная жизнь распадается на двойственность сущностного излучения любви осмысленной, разумной, считающейся со всеми условиями грешного бытия мирополитикой любви – не переставая в силу этой двойственности быть единством того начала, которое образует универсальное существо христианской жизни, – именном начала любви.

«Политика любви»! Это понятие может показаться на первый взгляд выражением какого-то уродливо лицемерного, ханжеского пиетизма – чем-то по существу противоестественным, пригодным только для старых дев и умильно благочестивых пасторов и рассыпающимся в прах перед лицом подлинно здорового, сурово трезвого и ответственного нравственного сознания. По весьма распространенному представлению такое словосочетание содержит *contradictio in adjecto* [29], ибо, как часто говорят, одно дело – любовь, и совсем другое, с ним несовместимое дело – политика как комплекс или система мер и действий, определяемая трезвым утилитарным расчетом и необходимо свободная в выборе средств. Однако для духовно более углубленного взора понятие политики любовно всей полноте его признаков – и в качестве «политики», и в качестве политики любви – есть именно то, чего от нас требует христианская совесть в нашем действительном отношении к миру. Ибо, как нам уже уяснилось выше, это отношение должно определяться сознанием ответственности за конкретное, плодотворное осуществление блага или противодействие злу. Но именно это сознание ответственности есть выражение подлинно напряженной, действительной любви к ближним. Перед лицом этой ответственности оказываются одинаково несостоятельными и сентиментально безответственная любовь, не вооруженная для борьбы со злом и для плодотворной помощи ближним, – и политика, руководимая иными целями, кроме любви к людям. Истинно ответственная и действительная любовь вдохновляет нас на «политику» – на систему разумных действий, учитывающих все конкретные условия человеческой жизни, и истинная, правая политика есть только политика, вдохновляемая любовью, стремлением к благу ближних. Среди мира, страждущего одновременно и от политики ненависти, и от безответственно мечтательной любви, мы должны утверждать христиански мужественную идею политики любви. Политика любви, т. е. система действий, руководимая ответственным сознанием обоих признаков, определяющих это понятие, имеет решающее значение для подлинно христианского разрешения проблем общественной и государственной жизни во всех ее областях.

Так уясняется нам органически целостное двуединство христианской нравственной жизни: наряду с основной установкой непосредственного излучения в мир благодатной силы любви вне всякого учета конкретного состояния мира – ибо благодатная сила любви нужна везде и всегда – мы имеем, в сознании нашей ответственности за судьбу ближних, также обязанность вести «политику любви», т. е. определять свои действия расчетом их максимальной конкретной плодотворности, учетом наилучшего практического осуществления завета любви в данной конкретной обстановке мира. Таким образом, строй христианской жизни остается, несмотря на двойственность форм его обнаружения, внутренне единым, будучи всецело определен единым началом любви.

Правда, это единство не препятствует тому, чтобы сами эти две формы обнаружения или осуществления любви оставались глубоко разнородными. В непосредственном излучении любви действие принадлежит самой благодатной силе любви, и человек является как бы лишь медиумом божественных сил, исцеляющих и спасающих мир. Напротив, в умышленной, обдуманной системе действий – в политике любви – любовь есть только первоисточник движущей силы – мотив, определяющий конечную цель деятельности, – тогда как акты и усилия, непосредственно воздействующие на мир, по своей природе принадлежат к порядку совершенно человеческому; и такого рода христианская действительность – по внешнему своему виду, по употребляемым ею средствам –

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
может не отличаться от «мудрости века сего» – по меньшей мере, от деятельности, определенной чисто человеческой, естественной любовью к людям и мирской заботой об удовлетворении их нужд.

Тем не менее, общее начало любви не только извне объединяет эти две разнородные формы активности и образует как бы их скрытый единый корень, но и пронизывает их изнутри, налагая свою оформляющую печать и на систему умышленных действий, осуществляемых с помощью мирских средств. Этим на практике, в живой конкретности, смягчается резкость и принципиальность различия, каким оно является по своему отвлеченно-логическому определению. Ибо непосредственное излучение благодатных сил любви, будучи по существу универсальным, может и должно сопутствовать и чисто человеческой нравственной активности, вливая струю благодатного тепла в холодную трезвость последней, в силу чего и эта чисто человеческая, мирская форма активности должна светиться отраженным светом Христовой правды. Если эта активность, по самому своему существу, как мы видели, должна быть сурово мужественной, если она, в сознании ответственности за судьбу ближних и мира, должна скорее брать на себя грех непосредственного причинения страданий, чем расслабляться сентиментально-мечтательной, безответственной добротой, – то, с другой стороны, действующая в ней сила любви будет непосредственно сказываться в том, что она будет избегать всякой ненужной, излишней суровости мер и будет одушевляться человечностью, чувством уважения и любви к святине человеческой личности. За пределами обремененных грехом мирских средств, вынужденных уяснившимся нам выше состоянием крайней необходимости, активность христианина, исходя из веры в святость и конечную победоносность начала любви, будет непосредственно руководиться. Она будет оставаться и в своем внешнем проявлении тем, что образует ее внутреннюю движущую силу, – ответственной любовью, действенным, плодотворным почитанием святости человека.

Все, что человек вообще делает, в конечном счете несет ведь живой отпечаток его конкретной личности, т. е. состояния его внутреннего бытия. В силу этого конкретный облик всей жизни и действительности христианина – человека, глубинными корнями своего бытия соприкасающегося с Богом, утвержденного в Боге, соучаствующего в «царстве Божием», – необходимо отличается или должен отличаться от облика жизни «язычника» – человека, не просветленного светом Христовой правды и всецело плененного силами «мира сего».

Глава пятая

ЦАРСТВО БОЖИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЦЕННОСТЬ ТВОРЕНИЯ

Приведенными выше соображениями, однако, еще отнюдь не разъяснена до конца занимающая нас проблематика нравственной жизни. Ими еще не затронута наиболее глубокое, первичное основание, по которому основоположная онтологическая двойственность между чистым, божественным светом и тьмой непросветленного мира должна отражаться на двойственности начал нравственной жизни. Мы должны разрешить еще одно невольно возникающее здесь сомнение. Само по себе было бы естественно предполагать, что онтологическая двойственность между светом и тьмой – иными словами, фактическое несовершенство бытия мира – может только определять напряженность и настоятельность нашей нравственной активности, но отнюдь не должно иметь своим последствием двойственность ее направлений или форм. Ведь содержание нашего нравственного долга в принципе, т. е. по самому существу дела, никак не может зависеть от фактического состояния бытия, и тем более – от его несовершенства – так как мы призваны именно преодолевать это несовершенство, рассеивать тьму силою того света, причастниками которого мы стали. Что добро и зло имеют свои собственные, имманентные критерии, независимые от фактического эмпирического состояния мира – это есть просто основоположная аксиома нравственного сознания, вне которой немыслима его независимость, т. е. адекватное его действие. Никакие силы мира – и никакие слабости и несовершенства мира – не в состоянии изменить того, что есть правда и что – неправда. К самому существу нравственной жизни принадлежит ее верховенство, ее независимость от эмпирических условий – и, следовательно, нравственное упорство, нравственный ригоризм. По глубокой, уже упоминавшейся нами формулировке Канта, должно всегда и при всех условиях возможно, ибо сама абсолютность нравственного долга есть сила, преодолевающая все эмпирические мотивации, все препятствия к осуществлению долга. В этом общем смысле, бесспорно имеет силу принцип, выраженный во французской формуле: *lais se que dois, advienne se que pourra* [30]. Голос совести – веление верховной, идеально всемогущей воли Божией – требует беспрекословного повиновения и потому независим ни от каких эмпирических условий.

Как сочетать это абсолютное верховенство нравственно должного с уяснившимся нам выше соотношением, в силу которого нравственная жизнь, отражая на себе онтологическую двойственность между Божественным светом и

тьмою мира, сама внутренне расчленяется, и притом так, что с той своей стороны, с которой она есть деятельность в мире, она должна считаться с греховностью мира и принимать характер некоего компромисса, быть сама обременена греховностью? Мы уже выше видели: необходимость соучаствовать в греховности мира, принимать ее на себя, должна быть не выражением слабости, как бы дряблости и уступчивости нравственной воли, а, напротив, итогом именно беспощадно сурового, неукоснительного блюдения нравственной ответственности, т. е. выполнения нравственного долга. Именно нравственный ригоризм, бескомпромиссное следование голосу совести, велению Божию, требует от нас активной и эффективной борьбы с мировым злом – борьбы, условия которой могут вынуждать нас жертвовать принципом личного, индивидуального совершенства. Вне учета этого диалектического действия нравственного долга, который, коротко говоря, сам обязывает нас при известных условиях жертвовать личной чистотой и «брать на душу грех», – вне этого сознания, что нравственный долг есть в конечном счете не долг чистоты, а долг любви, – нравственное упорство, нравственный ригоризм вырождаются сами в свою противоположность – в фарисейское самодовольство, равнодушие и эгоизм.

Но это значит, другими словами, что нравственная жизнь, как таковая, по своим собственным, внутренним мотивам и критериям, или по ценностям, которыми она руководится, имеет – перед лицом двойственности между Богом и миром – некую ей самой имманентно присущую двойственную структуру. Вне этого было бы немислимо положение, при котором совершение греховного действия, нарушение личной чистоты и святости, оказывалось бы именно выполнением нравственной обязанности.

1. Новый аспект двойственной христианской жизни: две цели нравственной активности

Допущение некоей имманентной двойственности самих целей или ценностей нравственной жизни, в сущности, уже содержалось в уяснившемся нам выше различии между задачей сущностного спасения и задачей внешней помощи, внешнего его ограждения от зла. Мы видели ведь, что именно это различие есть источник неизбежной диалектической двойственности и тем самым порою трагических коллизий между двумя направлениями нравственной воли. Но мы должны попытаться уяснить это соотношение глубже, именно поставить вопрос, как возможна сама эта двойственность задач и каким образом она сочетается с необходимым внутренним, духовным единством христианского идеала.

Что христианская жизнь в некоем последнем, абсолютном своем существе и смысле имеет только одну единственную цель, ведает только одно единственное благо – именно «царство Божие» – жизнь, всецело пронизанную светом божественной правды и именно в силу этого спасенную и «блаженную», – это с такой недвусмысленной очевидностью заповедано Евангелием и так явно вытекает из всего его духа, что не может вызвать ни малейшего сомнения. Открыв людям глаза на Царство Божие, показав им путь к нему – явив Себя самого как этот путь, – Христос, казалось бы, решительно заповедовал им иметь одну единственную цель жизни – стремление к царству Божию, искание его. «Итак, не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь. Потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имеете нужду в этом. Наипаче ищите царствия Божия, и это все приложится вам» (Лук. 12, 29–32, ср. Мф. 6, 31–33). А в наставлении Марфе прямо сказано: «ты заботишься и суетишься о многом; а одно только нужно» (Лук. 10, 41–42). В этом же смысле надо понимать строгое указание на невозможность служить одновременно «двум господам». И с этим по существу совпадает единственный завет, заключающий в себе всю полноту христианского идеала, цели христианской жизни: быть совершенными, как совершенен Отец наш Небесный.

Повторяем, в этом общем смысле единство цели христианской жизни есть нечто совершенно бесспорное. Это не препятствует, однако, тому, чтобы эта единая верховная цель не только могла достигаться на разных путях, но и сама в себе имела, так сказать, различные разновидности или стороны, как бы конкретно воплощалась в разных обликах. И здесь, как и всюду, «быть служителями Нового Завета» значит быть служителями «не буквы, а духа: потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). И вот, мы констатируем, что та самая нагорная проповедь, которая заповедует нам искать прежде всего «царства Божия и правды его» и не заботиться о всем остальном, заповедует одновременно «творить милостыню» и «давать просящему», т. е. заботиться об удовлетворении мирских, материальных нужд ближнего вне всякой мысли о значении этой помощи для «спасения души» ближнего. И Евангелие с величайшей настойчивостью подчеркивает абсолютное религиозное значение этой задачи действительной любви к ближнему, выражающейся в том, чтобы насытить алчущего, напоить жаждущего, принять странника, одеть

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
нагого, посетить больного: грядущий суд над человеческой душой, наследование «царства, уготованного от создания мира», ставится в прямую зависимость от исполнения этой задачи.

Итак, вне всяких рассуждений ясно одно. Если для себя самого должен прежде всего искать Царства Божия и не беспокоиться о моих земных нуждах, и если я должен помогать и моему ближнему укрепляться в этом направлении воли, то, наряду с этим, удовлетворение земной нужды моего ближнего есть для меня единственное подлинное мерило моей любви к нему, которая сама, будучи плодом и выражением любви к Богу, есть тем самым необходимое свидетельство подлинности моего искания «Царства Божия и правды его». Справедливо и просто говорит об этом один из величайших христианских мудрецов, сам всецело живший благами «Царства Божия», – Мейстер Эккарт: «Если ты даже восхищен на седьмое небо и созерцаешь Бога, и твой ближний попросит у тебя есть – лучше для тебя спуститься на землю и сварить ему тарелку супа, чем продолжать созерцать Бога». Всюду и везде, где искание Царства Божия – для себя и других – или, вообще говоря, где религиозный интерес делает нас равнодушными к земным, материальным нуждам наших ближних, имеет место искажение христианской веры, вырождение ее в религиозно несостоятельное и нравственно невыносимое фарисейство. Совершенно неверно, будто «церковь» есть союз или учреждение, имеющее своей единственной задачей заботу о духовном, «религиозном» воспитании людей, об удовлетворении их «духовных» нужд. «Церковь», имеющая такое существо, уже не есть истинная церковь Христова, не есть мистическое «тело Христово», в котором все суть «едино»; это есть собрание фарисеев или нераскаянных грешников – собрание людей, забывших об основной заповеди любви к ближнему и именно поэтому, по слову апостола Иоанна, «пребывающих в смерти» или «во тьме». Напротив, вечный образец истинной церкви Христовой есть та первохристианская церковь, в которой «у множества уверовавших было одно сердце и одна душа», так что «не было никого нуждающегося», ибо «каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 32, 34–35).

Но как надлежит понять, осмыслить эту задачу христианской нравственной жизни? В чем именно заключается ее подлинный христианский смысл, ее религиозное основание? То обстоятельство, что христианская любовь к ближнему, в состав которой входит и забота об удовлетворении его материальных нужд, имеет некую самоочевидную, чисто имманентную ценность, как бы исключающую самый вопрос об ее основании, не есть возражение против нашей потребности осмыслить ее, именно понять ее согласимость с заветом искать только царство Божие. Ведь очевидно, что любовь к ближнему обязывает нас творить ему добро, доставлять ему блага, имеющие подлинную ценность, но никак не помогать ему в достижении того, что не имеет никакой цены или даже есть зло. Помогать пьянице предаваться запое, или блуднику – прелюбодействовать, или грабителю или ростовщику – обогащаться за счет других людей – все это, очевидно, не входит в задачу христианской любви к ближнему. Из этого с самоочевидностью следует, что христианская заповедь накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, посетить больного предполагает, что удовлетворение таких нужд ближнего имеет положительную религиозную ценность – несмотря на завет «не искать, что пить и что есть», а искать только царства Божия. Но как согласовать одно с другим? Казалось бы, что основная заповедь – искать царства Божия и не заботиться обо всем остальном – имеет силу не только как заповедь нашей личной внутренней духовной жизни, но и как заповедь, определяющая направление активности нашей любви к ближнему. И, конечно, так оно и есть. Заповедь искания царства Божия включает в себя и заповедь помогать нашим ближним в этом искании. Этим определяется неотделимая от христианского бытия – неотделимая от бытия человека, сознающего себя внутренне укорененным в Боге, – обязанность активности в духовной помощи ближним. Наличие в нас самих некоей духовной глубины, просветленной и озаренной божественным светом, – короче говоря, наша вера в Бога и любовь к Богу – открывают нам глаза на истинную, главную нужду всякого нашего ближнего, всякого человека, как такового, заставляют нас видеть, что эта главная нужда есть нужда духовная – то, что Евангелие называет исканием спасения или царства Божия. Ибо что пользы человеку, что мы ему поможем приобрести весь мир, если он при этом потеряет свою душу? Духовная помощь человеку – помощь ближнему в главной, основной, в первичном смысле единственной цели человеческой жизни – в искании «спасения» – есть, конечно, основная и необходимая форма любви к ближнему. И притом – вопреки мнению, распространенному в мире, именуемому себя христианским, – эта помощь совсем не есть обязанность только «пастырей душ», а есть совершенно очевидная обязанность всякого христианина – всякого человека, который сам пользуется благами божественного света.

И однако, как мы видели, наряду с этой обязанностью помощи ближнему в его основной и первичной нужде, имеет силу, в качестве недвусмысленно и

внутренне заповеданного нам завета, обязанность активной помощи ближнему в его материальной, земной нужде. Очевидно, дело не объяснимо иначе, как через признание, что и эта последняя помощь есть осуществление некоей положительной ценности, утверждаемой христианским сознанием, и именно в силу этого есть необходимая форма выполнения общего завета любви к ближнему.

2. Существо христианской любви к ближнему.

Святость человека в его тварной природе

Поскольку любовь к ближнему, выражающаяся в действенной помощи ему во всякой его конкретной – в том числе и материальной, земной – нужде, не только имеет с точки зрения христианского сознания положительную ценность, но есть даже прямо мерило подлинности нашей христианской веры, – мы стоим перед своеобразным парадоксом. Наша собственная укорененность во вселенном, божественном бытии, наша просветленность светом Христовой правды, напряженность нашего искания «царства Божия и правды его» должна находить свое выражение в такой любви к ближнему, которая включает в себя и действенную заботу о его земных нуждах. И наоборот: отсутствие интереса, равнодушие к земным страданиям и нуждам ближнего есть показатель, что мы – еще не «в свете», а «во тьме», что мы – не «дети Божия», а «дети дьявола» – «князя мира сего». Это говорит тот самый апостол, который наставляет нас любить мира, ни того, что в мире. Как понять это противоречие? «Любовь к ближнему» в христианском ее смысле есть, очевидно нечто совсем иное, чем чисто стихийное чувство или влечение, укорененное в эмпирической природе человека. Как известно, по-гречески для этого понятия есть особое слово – ?????, которым оно отличено от всякой чисто плотской или душевной привязанности или симпатии к человеку – ????? (французы употребляют для этого понятия прекрасное слово *charité*? [31]). Это не значит, конечно, что христианская любовь к ближнему должна непременно сама сознавать свое религиозное основание, т. е. что ее безотчетное осуществление не имело бы никакой цены. Наоборот, здесь, как и всюду, мерилем истинной духовной просветленности человека и его близости к Богу является не содержание его сознательных мыслей, убеждений и верований, а только реальное состояние его души, его «сердце»; притча о милосердном самаритянине достаточно ясно это выражает, как и притча о двух сыновьях, из которых один выразил готовность исполнить волю отца и не исполнил ее, другой же, выразив непослушание, фактически все же исполнил эту волю. Всякая человеческая доброта, всякое участие в судьбе ближнего, способность быть внутренне затронутым его нуждой – все это уже само свидетельствует, что человеческое сердце имеет некие глубины, выходящие за пределы его чисто плотской природы; все это есть признак некоего духовного горения, т. е. в конечном счете действия Бога в душе, хотя бы оно оставалось неосознанным. Любовь к ближнему, заповеданная христианским откровением и вытекающая из самоонтологического состава христианской жизни как укорененности в Боге, который сам «есть любовь», – эта любовь может не сознавать своего религиозного основания. Это не препятствует тому, что она это основание имеет. Мы должны и можем любить ближнего в христианском смысле этого понятия (???????) совершенно независимо от того, «нравится» ли он нам, можем ли мы «любить» его, в порядке чисто человеческого субъективно-эмоционального притяжения (???????).

Любовь в этом христианском смысле есть, ближайшим образом, благоволение – бескорыстная заинтересованность в благе ближнего. И если мы спросим, откуда она берется, в чем ее основание, в силу чего мы можем вообще бескорыстно интересоваться благом другого человека, то ответ на это заключается в том, что любовь в христианском смысле есть открытость души для восприятия святости абсолютной ценности «ближнего» – всякой человеческой души, как таковой. Эта любовь имеет, следовательно, не только религиозное основание (ибо эта «открытость души» есть уже показатель действия в нас благодатных сил), но и религиозный смысл. Она связана с основным содержанием христианского откровения – с открытием божественной основы человеческого существа и бытия. Тем самым человеку были впервые открыты глаза, как мы видели выше (гл. II, 4), на истинное достоинство всякого человеческого существа как начала, проистекающего из Бога и освященного присутствием в нем Бога. Но к этому общему религиозному основанию любви к ближнему, как оно уяснилось нам уже раньше, здесь присоединяется еще новая мысль. Если выше, в согласии с основным мотивом христианской веры, мы должны были подчеркнуть дуалистический характер бытия, обличенный христианским откровением (ср. гл. II, особенно II, 4), – противоположность между рождением человека «от света», «от Бога», и его тварным существом, или противоположность между началами «духа» и «плоти» в человеческом существе, – то теперь – принимая во внимание, что истина откровения есть всегда полнота и совместное действие противоположных определений, – мы должны учесть обратную связь. Человек, имеющий высокое достоинство «чада

Божия», сына Отца Небесного и наследника Его царства, – есть вместе с тем существотварное, укорененное в мире и образующее неотделимую часть мира. В этом, правда, заключается двойственность природы человека, но эта двойственность есть некоедвуединство, и, в качестве такового, она, с другой стороны, есть единство. Эти две разные природы человека хотя и неслиянны в нем и должны быть различаемы, но вместе с тем они в нем и «нераздельны»; нельзя просто разнять человека на эти две его части; конкретно он мыслим только как их единство. Поэтому святость для нас человека как существа духовного порядка есть тем самым святость его конкретной личности, т. е. святость самоотварного носителя образа Божия. Отсюда следует, что высшее происхождение и достоинство человека делает для нас священным само его бытие, его жизнь во всей ее конкретности, т. е. и в ее тварной природе. Дух, рожденный от Бога, воплощен в живой душе человека. Уже ветхозаветная вера мыслит «живую душу» человека как итог того, что Бог вдохнул свой «дух» в ноздри существа, созданного из персти; тем более новозаветное религиозное понимание человека проникнуто сознанием, что «Бог дал нам от Духа своего» и что поэтому не только наша душа, но и то, в чем она воплощена, – наше тело – «есть храм Духа Святого». В христианской догматике это сознание есть явное и необходимое следствие из основоположной веры, что божественное Слово, предвечно сущий Сын Божий, воплотился в тварное существо человека – в Иисуса из Назарета, сына Марии.

Именно отсюда, из этой производной святости человека и как творения, вытекает для нас обязанность относиться с благоговением к конкретной живой душе ближнего во всей ее целостности, считать священным само бытие человека, конкретно сущее в земном его облике. Но человек, как он существует в своей падшей, несовершенной природе и в составе несовершенного мира, необходимо имеет земные нужды. Он обречен «в поте лица своего есть свой хлеб»; само его конкретное земное бытие зависит от целого ряда земных, материальных условий, от удовлетворения необходимых для его существования материальных потребностей. И если человек в отношении себя самого должен думать о том, что пить и что есть», не должен «беспокоиться», уповая на своего Отца Небесного, а должен прежде всего искать царствия Божия, то в отношении нашего ближнего мы должны в этом отношении действовать так, чтобы эта забота Отца Небесного проявлялась именно через нас, через активность нашей любви к святыне человека даже в его тварном существе и тварных нуждах. Вот почему, хотя Бог сам по себе, по своей сущности, «есть дух», и потому и человек, поскольку он связан с Богом и Бог в нем присутствует, есть тоже дух и в этом смысле, как то открыла благая весть, свободен от всяких земных нужд и есть владетель безмерного богатства, – все же, с другой стороны, святыня рожденного от Бога человеческого духа, как она конкретно воплощена в живой, тварной природе человека, освящает и последнюю. Именно поэтому питающийся голодного, одевший нагого, посетивший больного осуществляет этим свою любовь к самому Богу или, как это выражает Евангелие, такой человек сделал все это самому Господу Иисусу Христу. Ибо Христос, явившийся на земле в «рабьем виде» человека, незримо-мистически присутствует во всяком человеческом существе и притом в его земной, тварной, плотской природе.

Именно поэтому единая общая цель и ценность христианской жизни – «царство Божие и правда Его» – естественно расчленяется на две основные задачи нашей жизни: нарядом с исканием «спасения», «искупления», «обожения» мира, т. е. его преобразования в «царство Божие», мы должны охранять само бытие человека и, тем самым, бытие мира, частью которого является человек, т. е. мы должны заботиться о самом конкретном субъекте бытия, которому уготовано «царство Божие».

Именно в осуществлении двойственности этих задач мы в меру наших сил уподобляемся совершенству нашего Небесного Отца, который не только спасает сотворенный им мир, но и охраняет его, поддерживает его бытие, «повелевая солнцу своему всходить над злыми и добрыми и посылая дождь на праведных и неправедных» (Матф. 5, 45).

3. Положительная ценность мира.

Священная первооснова мира

Доселе в нашем размышлении понятие «мира», в согласии с господствующим словоупотреблением Нового Завета и особенно Евангелия Иоанна, имело для нас значение некоего отрицательного начала. Мир «лежит весь во зле»; о нем нам заповедовано: «не любите мира и того, что в мире». «Мир» есть царство дьявола, «князя мира сего». Мир «не знает Духа истины» (Ев. Иоан. 14, 17). И, что всего важнее, царство Божие есть, как мы видели, царство «не от мира сего», как и сам Христос – «не от мира» (Ев. Иоан. 17, 14). В прологе Евангелия Иоанна мысль о свете, светящем во тьме, совпадает с суждением, что Свет истинный был в мире, и мир, который через Него начал быть, Его не познал и не принял. Мир есть, коротко говоря, начало, противоположное и

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
противоборствующее Царству Божию, Свету божественного Логоса.

И, однако, это понимание мира как начала отрицательного отнюдь не совпадает с гностическим отвержением мира, или с каким-либо манихейским принципиальным дуализмом между Добром и Злом, Богом и дьяволом. Ибо этот мир, отрицательные начала которого так отчетливо отмечены и сурово осуждены, все же «начал быть» через божественное Слово, без которого вообще «ничто не начало быть». Парадокс, что мир не познал и отверг пришедший в него Свет, заключается именно в том, что этот самый мир «через Него начал быть». «Свет» «пришел к своим, и свои Его не приняли». И если сказано: «не любите мира», то тот же евангелист Иоанн говорит, что Бог «так возлюбил мир», что отдал за него своего единородного Сына. Если бы «мир» был только выражением отрицательного начала бытия, то само понятие «спасения мира» не имело бы ни смысла, ни оправдания. Однако, то самое Евангелие Иоанна, которое так сурово осуждает мир, содержит великие слова: «Я пришел не судить, а спасти мир». Это – слова божественной любви, которая сквозь всю испорченность мира прозревает и ведает его высшую, безусловную ценность и потому озабочена его спасением, – примерно подобно любящей матери, которая даже в самом порочном и преступном сыне видит и любит драгоценную, чистую, священную ей живую душу своего ребенка. Зло мира – то отрицательное начало, которое, как это мыслит уже ветхозаветное сознание, овладело миром в результате «грехопадения», – могло только исказить и ослабить, но не могло уничтожить и в корне загубить определенную самим Богом и потому положительную, священную первооснову мира.

Эта положительная ценность и святость для нас самой онтологической первоосновы мира определяется не только тем, что он есть творение Божие, о котором сам Бог некогда сказал: «вот, все весьма хорошо». Она определяется еще точнее той органической принадлежностью человека к миру, той общностью их тварной природы, о которой мы только что упомянули. В лице человека для нас освящено всякое творение, освящен весь мир.

В XIX веке эволюционизм дарвинистического типа сделал открытие, что человек не есть существо исключительное, существо особого порядка, принципиально отличное от всего остального животного или вообще органического мира, а, напротив, есть существо, внутренне сродное всему остальному миру, ибо возникающее из недр последнего. Это обнаружение сродства человека со всем остальным миром понималось и проповедовалось как обличение ложности притязания человека иметь высшее происхождение и как доказательство, что человек «в сущности» есть реальность не более высокого порядка, чем «обезьяна» или даже чем «протоплазма» или «амеба». Но можно и должно, признавая сродство между человеком и остальным миром, делать из этого прямо противоположный вывод. Эволюционизм дарвинистического типа наталкивается на то непреодолимое, чисто логическое препятствие, что, исходя из высшего, можно понять низшее, как реальность, частично и несовершенно тождественную высшему, но, исходя из низшего, никак нельзя объяснить высшее; ибо в большем, очевидно, содержится и меньшее, но из меньшего, как такового, никак не может «взяться» большее. Как о способностях и значительности человека (например, художника или мыслителя) мы судим не по тому, с чего он начал – не по его начальным, несовершенным опытам, а только по его высшим, наиболее зрелым достижениям, – совершенно так же мы должны судить об эволюционном развитии общей природы существа, именуемого человеком. И в настоящее время даже с чисто естественно-научной, биологической точки зрения не остается уже никакого сомнения, что «эволюция» высших форм из низших носит характер «творческой» эволюции, т. е. что реальность высшего порядка берется вовсе не из низшей реальности, как таковой, а из потенции ее собственного бытия, скрыто присутствующей уже в бытии низшего порядка и открывающей себя лишь в высшей стадии. Короче и проще говоря: поскольку доказано некое сродство между человеком и «обезьяной», из этого никак не может следовать, что человек «в сущности» есть не больше, чем обезьяна, а может только следовать, наоборот, что уже «обезьяна» – несмотря на все ее принципиальное отличие от человека – есть нечто вроде «младшего брата» человека.

Обобщая это последнее размышление и связывая его с нашей основной темой, мы должны сказать: принадлежность человеческой души к миру – тот факт, что в составе мира есть реальность, которую мы называем человеком и высшее достоинство которой мы непосредственно сознаем, – свидетельствует, что реальность мира, в силу его сродства с человеком, также имеет некую высшую ценность и высшее достоинство. Если в одном смысле мир, в качестве «плоти», есть начало враждебное, противостоящее и противоборствующее духу, то в другом смысле мир, тоже подобно «плоти» или «телу», – есть то, в чем человеческий дух «воплощается», обретает для себя зримую и осязаемую сферу своего действия; и если человеческое тело есть не только «плоть» в хулительном смысле слова, но одновременно и «храм живущего в нас Святого

Духа, которого мы имеем от Бога» (Кор. 6, 19), то и мир в целом есть некое «общее тело», – «храм» живущего в нем Духа. Если мир есть «тварь» в том уничижительном смысле, в котором тварь противопоставляется Творцу, как «горшок» слепившему его «горшечнику», то, с другой стороны, то, что он вышел из рук Творца, означает, что он носит на себе и печать Творца. Более того, происходя через Логос, без которого «ничто не начало быть», и являясь еще к тому же вместилищем и материалом, в котором этот Логос, очеловечившись, тем самым воплотился, – мир, подобно человеку, принадлежащему к его составу, в некотором смысле носит облик этого Логоса, есть косвенно, так же, как человек (хотя и на другой лад), – «образ и подобие Божие». Как говорит апостол, «невидимое Бога, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Римл.

1, 20). И спасение человека не только должно мыслиться как спасение всего мира в смысле, разъясненном нам выше, но, ввиду сродства и солидарности всего творения, оно связано также со спасением «всей твари»: «сама тварь освобождена будет от рабства тления в свободу славы сынов Божиих» (Римл. 8, 21). В духе этой любви к святыне творения сам Христос наставляет нас, что Бог одевает и лилии полевые так, как не одевался и Соломон во всей славе своей, и питает птиц небесных. И один из самых совершенных христиан, доселе живших в мире, – св. Франциск Ассизский – видел во всех творениях мира одинаково своих братьев и сестер и любил их всех той просветленной христианской любовью, которая, как мы видели, основана на живом ощущении священного достоинства творения, присутствия в нем следов славы Божией.

Итак, несмотря на все несовершенство, всю греховность мира или творения, мир имеет некую первичную, онтологическую основу, в лице которой он есть положительная религиозная ценность, – нечто священное. То, что мир истинно есть, совпадает с тем, чем мир должен быть, с замыслом Божиим о мире; это начало первичного, подлинного, глубинного бытия мира – начало священное, – конечно, существенно отличается от того, чем мир стал – от несовершенного, искаженного грехом эмпирического состояния мира; но, отличаясь от этого эмпирического состояния, истинное, положительное существо мира все же не погибло в нем (как это иногда утверждает односторонний радикализм христианского сознания, потрясенный фактом греховности), а, напротив, продолжает в нем присутствовать, просвечивая сквозь греховную эмпирическую оболочку мира – подобно тому, как живая душа человека, образ и подобие Божие, не может погибнуть даже в самом порочном, преступном, греховном человеке, а лишь придавлена тяжестью греха, скрыта под его тьмою. Более того, эта положительная, священная первооснова мира есть в нем та реальная сила или инстанция, действием которой мир вообще продолжает существовать, охраняется от разрушения. Ибо зло и грех суть силы разрушения, и если бы они полновластно царили над миром, насквозь владели бы им, то мир рухнул бы, перестал бы существовать.

Положительная, священная первооснова мирового бытия присутствует и действует в нем конкретно в форме некой гармонии, согласованности отдельных частей и функций мирового бытия – короче говоря, в форме порядка и лиризма – того, что античная мысль разумела под непереводаемым словом «космос». Это действие идеальных сил, образующих священную, божественную первооснову мира, на несовершенное эмпирическое его состояние образует тот комплекс нормирующих начал, который человеческая мысль – одинаково и античная (начиная с Гераклита), и ветхозаветная – воспринимает как «естественное право» или как закон мировой жизни, установленный самим Богом.

Итак, хотя по откровению Христову полнота «царства Божия» – полнота божественной правды – осуществима лишь через конец мира, через его преобразование в новую, высшую, совершенную форму бытия, тем не менее – и это есть другая, столь же существенная сторона соотношения – до этого чаемого окончательного преобразования творения, т. е. именно в составе его несовершенного бытия есть некие священные начала, охраняющие мир от разрушительных сил зла.

Отсюда вытекает наша нравственная обязанность блюсти эти положительные начала, быть как бы их проводниками в их функции охранения мира от развала под влиянием злых, разрушительных сил – т. е. в нашей нравственной жизни подчиняться естественному праву, закону Божию, признавать его авторитет как нормирующего начала мировой и человеческой жизни. Доколе не наступит момент (как мы видели выше, не «момент времени», а таинственно непостижимый момент, преодолевающий и отменяющий само время), когда благодатные силы спасения как бы растворят мир нынешнего мира, преобразив его в «царство Божие», в котором «Бог будет всяческое во всем», и царство закона сменится царством всеобъемлющей и всепронизывающей, над всем торжествующей благодати – мир должен быть подчинен (как мы это уже видели в иной связи – ср. гл. IV, 3) закону, ограждающему его от сил зла. Этот закон, как мы теперь видим, есть – в условиях несовершенства мира – обнаружение и

действие самого Божьего замысла о творении и, тем самым, выражение священной, положительной первоосновы мира. Поэтому задача блюдения, охранения самого бытия мира, священного по его первооснове, совпадает с задачей подчинения закону, уважения к его святине. Ниже мы увидим точнее, в чем именно заключается основное содержание или общий характер этого закона. Здесь мы ограничиваемся указанием, что именно в этом соотношении заключается онтологическое основание той двойственности задач христианской нравственной жизни, о которой мы говорили выше – именно сочетания в ней задач спасения с задачей ограждения или охранения мира.

4. Ересь утопизма

В продолжении наших размышлений нам уже не раз приходилось упоминать о заблуждении утопизма и обличать его как некую «ересь», т. е. как вредное, губительное искажение подлинной правды; и мы видели, что заблуждение утопизма основано на смешении двух совершенно различных задач или идеалов – упования на конечное преобразование или спасение мира, которое по самому своему существу превосходит все человеческие силы и даже лежит за пределами мирового бытия в той его категориальной форме, в которой оно вообще нам доступно, – с задачей насаждения абсолютной полноты правды с помощью внешней организации жизни, усилиями человека и в пределах именно «этого», обычного, знакомого нам мирового бытия. Теперь мы имеем возможность дать принципиальную оценку этой ереси и вскрыть общую причину, в силу которой она роковым образом ведет к губительным последствиям.

Гибельность утопизма – то обстоятельство, что стремление внешними, человеческими организационными мерами установить царство Божие на земле не только оказывается фактически неосуществимым, но неизбежно приводит к прямо противоположному итогу – к разнузданию и торжеству сил зла, к некоему царству адана земле, – эта гибельность утопизма ближайшим образом просто неопровержимо засвидетельствована эмпирически историей. Начиная с таборитов, Томаса Мюнцера, анабаптистов и кончая якобинством и коммунизмом – все конкретные попытки осуществить человеческими государственно-правовыми средствами полное равенство, блаженство и абсолютную справедливость, т. е. царство абсолютной правды на земле, роковым образом создавали в мире небывалую в иных, обычных формах мирового бытия тиранию зла, насилия, неправды, унижения человека. Все человеческие «спасители мира», первоначально одушевленные высокими, благородными чувствами сострадания к бедствиям людей и жадной утвердить справедливый порядок, царство добра и правды – все они в силу некоего рокового диалектического процесса превращались в кровожадных тиранов, насильников, палачей. И задача «спасения мира», так понимаемая, фактически всегда приводила только к бессмысленному и беспощадному проливанью потоков человеческой крови, к всеобщему порабощению и озверению, к царству нищеты и тиранического унижения человека. Но в чем заключается общая внутренняя причина этого загадочного рокового превращения?

Прежде всего, природа самого заблуждения заключается ближайшим образом в замысле «спасти мир» мерами закона, т. е. установлением некоего идеального, принудительно осуществляемого порядка. Любопытно, что все христианские утописты – табориты, анабаптисты, воинствующие пуритане – фактически заменяли новозаветное, христианское понимание правды ветхозаветной религией закона, ветхозаветным теократическим идеалом. Поэтому все они призывали к беспощадной войне против «амалекитян и филистимлян», к истреблению безбожников, все вынуждены были объявлять сострадание к противнику недопустимым послушанием суровой воле Божией (известно, что табориты кончили открытым отречением от христианства и обращением в ветхозаветную религию). Все утописты переносят на закон, на меры государственного или – в лучшем случае – морального принуждения ту функцию спасения, которую по существу дела способны осуществить только свободные силы Божьей благодати. Поэтому ближайшим образом мы могли бы сказать, что гибельность заблуждения утопизма сводится к тому, что на закон – на начало, имеющее по своему существу задачу охранения мира, ограждения его от зла, – здесь возлагается невозможная, противоречащая его истинному существу и истинной функции задача сущностного спасения мира. Так как закону по его существу такая задача непосильна, то приходится – в тщетной попытке осуществления этой задачи – безмерно напрягать силу закона, прибегать к тиранически жестоким и деспотическим, нормирующим все стороны человеческой жизни формам закона. Но это объяснение, будучи правильным, все же еще недостаточно открывает нам истинное соотношение во всей его конкретной полноте.

Это соотношение легче всего уяснить на конкретном типическом примере. В России в XIX веке Белинский был классическим образцом и прототипом грядущего русского революционера (который в свою очередь есть типический образец утописта). Исходная позиция Белинского есть утверждение (в противоположность гегелевскому пантеизму, жертвующему судьбой личности во

имя ценности общего развития мира) абсолютной ценности каждой человеческой личности требование от мирового бытия условий, обеспечивающих каждой человеческой личности достойное, осмысленное, счастливое существование. Это требование – как позднее в знаменитой речи Ивана Карамазова у Достоевского – принимает характер бунта против мира, обличения неправды, в нем царящей, признания блага отдельной человеческой личности большей ценностью, чем судьба всего мирового развития. Подобно Ивану Карамазову (тип которого изображен Достоевским, быть может, именно по образцу Белинского), Белинский готов утверждать, что весь мировой прогресс не стоит одной слезинки невинно мучаемого ребенка. В этой установке явно просвечивает христианский мотив, что живая человеческая душа есть ценность большая, чем весь мир. Но тут же начинается роковое соскальзывание в гибельное заблуждение. Придя к убеждению, что единственный строй, обеспечивающий благо каждой личности, есть социализм, или, как Белинский выражается, «социальность», он со свирепым фанатизмом якобинца восклицает: «Если для торжества социальности нужна тысяча голов – я требую тысячи голов». Так человек, озабоченный судьбой каждой человеческой личности и обвиняющий мировой порядок за то, что его прогресс совершается за счет гибели конкретных человеческих жизней, ходом своих мыслей вынужден признать необходимость убийства людей – и притом субъективно даже невинных – для торжества разумного и справедливого порядка.

Тот же самый парадоксальный ход идей через три четверти века был повторен в форме коллективного действия и в грандиозном масштабе русским социализмом, как он воплотился в большевистской, коммунистической революции. Но тут обнаружилось, что практическое осуществление – в форме коммунизма – абсолютной правды требует не тысячи, а многих миллионов «человеческих голов». И, исходя из того же рассуждения, что и Белинский, коммунисты без зазрения совести принесли в жертву эти миллионы человеческих жизней. Но на практике жизни этот эксперимент показал, что и эти гекатомбы человеческих жертвоприношений оказались бесцельными – не привели к осуществлению той светлой, желанной цели, которую они оправдывались. Кровавое истязание живых людей – калечение и насильственное продолжение жизни во имя осуществления на земле абсолютной правды – продолжается, не зная конца и не приводя к искомой цели. Но тогда, в длительном процессе этого насильственного истязания жизни, происходит еще одно неожиданное превращение, не входившее в первоначальный план его зачинателей: сама конечная цель – царство абсолютного добра – уже начинает исчезать из сознания, заслоняемая эмоциями, необходимыми для этого тяжелого пути к ее осуществлению; власть постепенно переходит в руки людей, характер которых адекватен жестокому, кровавому делу истязания жизни – в руки злодеев и палачей, которые, естественно, не думают уже ни о чем, кроме охранения – всеми средствами насилия и неправды – этой своей власти. Светлая мечта о спасении и осчастливливании всех людей превращается в мрачное прославление ненависти, жестокости, бесчеловечности как нормальных двигателей человеческой жизни. И еще раз с мучительной силой нами овладевает недоумение: в чем же источник этого рокового гибельного превращения искания правды в торжество чистого зла?

Источник этого парадокса открыто лежит перед нами в самом ходе идей, который мы видели у Белинского. Попытка построить новый, идеальный мир наталкивается на препятствие в лице реально существующего несовершенного мира. Прежде чем построить новый мир, приходится поэтому расчистить место для него, уничтожить старый мир. Но этот так называемый «старый» мир фактически – по крайней мере в значительной степени – совпадает с общими условиями несовершенного мирового бытия вообще; уничтожить «старый мир» фактически означает разрушить реально существующий мир, признать его в силу его несовершенства – злом, подлежащим уничтожению. Задача совершенствования мира (к проблематике которой мы вернемся ниже) в утопии сводится фактически к уничтожению мира, как он есть в его общих постоянных условиях бытия, и к попытке заново, человеческими силами сотворить как бы «из ничего» совершенно иной, именно идеально совершенный мир. Но этот реально существующий несовершенный мир, сотворенный не человеческим произволом, а – несмотря на свое несовершенство – высшими, сверхчеловеческими силами – мир, как творение Божие, хотя и обремененное грехом – естественно упорствует в своем бытии, противится замыслу его разрушить – и в этом упорстве оказывается естественно сильнее своих разрушителей, обрекает на бесплодие самые энергичные и напряженные меры к его разрушению. И если «спасители мира», адепты и строители нового, небывалого мира, полагают, что они разрушают не само бытие мира, а только царящее в нем зло, – то опыт показывает, что это зло или несовершенство в составе этого мира настолько органически пронизывает его бытие, что не может быть уничтожено без разрушения последнего. Этим определяется неизбежное ожесточение строителей

нового мира, неизбежность для них постепенно привыкать к все более универсальному и потому все более беспощадному, кровавому – и бесплодному! – разрушению. Поэтому задача положительного построения нового идеального мира оказывается практически неосуществимой; она откладывается, переносится на неопределенное будущее и на практике заменяется задачей разрушения – задачей, как мы видим, бесконечной, ибо неосуществимой. Вместо обещанного и чаемого царства добра и правды Царства Божия на земле, фанатизм утопистов создает общежитие, основанное на безграничном, невыносимом деспотизме. Это общежитие может оказаться на время внешне могущественным – как могущественны вообще силы зла на земле, – но это могущество изнутри подтачивается силами взаимной ненависти и рано или поздно обличается, как слабость и шаткость. Подчинение мира силам, направленным на его разрушение, равнозначно разнузданию в нем сил зла, господству ада на земле. Так попытка осуществить «царство Божие» или «рай» на земле, в составе этого, неизбежно несовершенного мира, с роковой неизбежностью вырождается в фактическое господство в мире адских сил.

На этом ходе идей, на этой роковой судьбе утопизма, который, пытаюсь устранить несовершенство мира через построение совершенно нового, замышленного человеком мира, приводит только к хаосу разрушения, к разнузданию сил зла, – обнаруживается своеобразная – мы готовы сказать, особенно деликатная – онтологическая связь. Если бытие мира определено присутствием и действием в нем его священной первоосновы, – действием, которое конкретно имеет форму неких нормирующих начал сверхчеловеческого происхождения и авторитета, некоего «естественного права», – то эти начала, вытекающие из самого Божьего замысла о творении или, что то же, из самих онтологических глубин мира – в составе «падшего», грешного мира не только не обеспечивают его абсолютного совершенства, но даже сами полны несовершенства и обременены греховностью. Истинный, конечный замысел Божий осуществляется в лице самих этих начал лишь в умаленной, несовершенной форме, в которой они в известной мере отражают на себете самое зло, средством противодействия которому они являются (подобно тому, например, как в человеческом обществе функция охраны человеческой жизни от насилия невозможна иначе, как в форме организованного насилия – полиции или армии). В этом именно заключается неизбежное несовершенство закона и жизни, подчиненной закону, – несовершенство, из которого вытекает сама задача спасения мира, – причем эти последняя задача осуществима уже не через посредство закона, а через восполняющие закон, преобразующие само мировое бытие благодатные силы [32]. И, как мы только что видели, заблуждение утопизма заключается именно в том, что он пытается установить нечто невозможное – совершенный закон, т. е. достижение совершенства мира через закон, через новую принудительную его организацию.

5. Общий характер и основное содержание «естественного права». Смысл христианского реализма

Рассматриваемая связь уяснится нам точнее, поскольку мы отдадим себе отчет в общем характере и основном содержании тех онтологически укорененных нормирующих начал мирового бытия, которые мы разумеем под именем «естественного права» или правящего миром закона Божия.

Это естественное право по своему существу неизменно и незыблемо. Люди могут уклоняться от него, нарушать его, но никакая человеческая инстанция не только не вправе, но и фактически не в силах отменить или изменить его; мы только что видели, как обличается несостоятельность всякой такой попытки и как она роковым образом имманентно карается. Конечно, мы должны при этом помнить, что естественное право совсем не совпадает с какой-либо совокупностью конкретных норм, как это часто представляли себе в прошлом, особенно в XVII–XVIII веках. Не существует безусловно неизменных и незыблемых конкретных норм – не только в положительном праве, но и в обычаях и нравах, в известных пределах даже в области морали (именно как совокупности конкретных правил поведения, нормирующих порядок общежития). Нет точно определенного, на все века и при всяких условиях обязательного и незыблемого конкретного порядка человеческой жизни; этот порядок, напротив, не только фактически изменчив, но и должен изменяться в зависимости от того или иного состояния человеческой природы и от конкретных условий человеческой жизни в разные эпохи и у разных народов. Не существует никакой «естественной», незыблемой формы правления (например, монархии, республики и т. п.), не существует незыблемой формы организации хозяйства или конкретной формы собственности, и нет даже незыблемо неизменной, единственно правильной конкретной формы брачной и семейной жизни. То, что мы называем «естественным правом», есть лишь комплекс неких общих идеальных руководящих начал, необходимо имеющих, в зависимости от эмпирических условий места и времени, весьма многообразное конкретное воплощение в реальном положительном праве, в учреждениях, нравах и

быте. В составе порядка человеческой жизни можно уловить лишь немногие общие институты и формы, которые именно в своем общем существе неотменимы и имманентно ему присущи при всей изменчивости их конкретного содержания.

Общий смысл «естественного права» заключается в том, что оно утверждает некий при данных конкретных условиях максимальноразумный и справедливый порядок, соответствующий существу человека, как образа Божия в тварном мире и руководящему началу любви. Мерилом разумности порядка являлся то, что им обеспечивается функционирование системы коллективной, общественной жизни с минимальным трением, – т. е. функционирование, при данных условиях наиболее благоприятное для сохранения и развития человеческой жизни. Разумность порядка определяется, другими словами, тем, что он в максимальной мере благоприятствует осуществлению идеальных, высших начал человеческого бытия в условиях, вытекающих из несовершенного состояния мира [33]. Справедливость же порядка состоит в принципе «*suum cuique*» [*], т. е. в том, что им обеспечиваются «естественные права» каждой человеческой личности, т. е. те ее потребности и притязания, которые вытекают из ее природы как тварного носителя образа Божия. Это значит, что права каждой данной человеческой личности должны быть определены так, чтобы они не умаляли прав других людей и чтобы ими не нарушалось основное условие человеческого бытия – солидарное совместное существование в общественном союзе, т. е. чтобы были утверждены максимальное равновесие и максимальная согласованность между свободными субъективными силами всех. Начало справедливости есть этическое выражение равновесия и гармонии мирового бытия как системы свободных – и свободно связанных между собой – личных существ, как царства духов, осуществляемого в условиях несовершенного земного бытия. Другими словами, существо или основной смысл естественного права состоит в возможно наилучшем согласовании начал свободы и солидарности – в утверждения порядка, при котором индивидуальная свобода не шла бы в ущерб необходимой солидарности (или общим условиям совместной жизни людей) и солидарность или общая упорядоченность не осуществлялась бы за счет подавления индивидуальной свободы. То и другое – блюение человеческой свободы и согласованности или солидарности совместного бытия людей – определено стремлением так нормировать жизнь, чтобы в плане внешних условий жизни, определяемых законом, в максимальной возможной мере нашли себе действительное выражение и уважение к святости человеческой личности, и любовь к ближнему. Правовой порядок, обеспечивающий свободу человеческой личности и обставляющий известными условиями все случаи необходимых мер, идущих вразрез со свободой личности, – есть порядок, вытекающий из уважения к человеку как образу Божию, т. е. как к существу, активность которого по общему правилу определена его внутренними, спонтанными, творческими силами – его побуждениями и оценками, как они рождаются из неповторимой индивидуальности его личности. Если бы человек не был обременен греховностью и его существо сполна соответствовало замыслу Божию о нем, то его свободные влечения были бы произвольным выражением любви как существа Бога и не было бы надобности ни в каком их ограничении. Но так как эти влечения всегда субъективны, и потому фактически обременены греховностью и эгоизмом, то правовой порядок одновременно должен ограничивать эту свободу в интересах других людей или в интересах согласованности совместной человеческой жизни. Так, самое существо естественного права состоит в том, что оно есть некий компромисс между двумя противоборствующими началами и ценностями – компромисс, вытекающий из самой двойственности человеческой природы – из сочетания в человеке священного начала образа Божия с греховностью и несовершенством его конкретной тварно-плотской природы. И из этого характера компромисса, присущего «естественному праву», само собой уясняется, что это «естественное право» никак не может быть абсолютно идеальным порядком человеческой жизни, – более того, что само понятие абсолютно идеального или совершенного порядка, или «закона», есть *contradictio in adjecto*. Естественное право есть, наоборот, совокупность нормирующих начал, неизбежно отражающих на самом своем содержании одновременно и святость человека в его онтологической первооснове, и греховность и несовершенство его в его эмпирическом составе.

Против идеи «естественного права» в составе христианского мировоззрения выставляется – со стороны некоторых радикальных течений протестантской мысли – то принципиальное возражение, что эта идея по своему существу – «языческого», античного происхождения (стоическое учение о естественном праве, вошедшее потом в римское право!), что она в лучшем случае, понимаемая как идея закона Божия, мыслима в составе ветхозаветной религии, но что христианская вера, будучи религией не природы и не закона, а благодати, по самому своему существу несовместима с признанием «естественного права». Это довольно распространенное возражение неверно, и

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
притом в двух отношениях. С одной стороны, существует «естественное право», вытекающее именно из основ христианской веры, – «естественное право», которое по самому своему содержанию отличается от естественного права как язычества, так отчасти даже и ветхозаветной религии. Безусловное уважение к святине человеческой личности, вытекающие отсюда начала принципиальной свободы и принципиального равенства всех людей, как и начало солидарности в смысле нравственной ответственности людей за судьбу их ближних – все это определяет своеобразное содержание «естественного права» именно христианского мира и по крайней мере в отчетливой и последовательной форме было неизвестно до христианского откровения. Отсюда вытекает ряд существенных нравственно-правовых норм именно христианского «естественного права» – например, принципиальная недопустимость рабства, или многоженства, или неограниченной власти отца семьи над жизнью детей и домочадцев, или обязанности общества заботиться о нуждающихся своих членах и т. п. (Что фактически христианский мир в своей греховности иногда опускался даже ниже нравственно-правового уровня язычества и ветхозаветного мира – это не есть, конечно, опровержение значимости принципиальных начал христианского естественного права.)

Еще более существенна ошибочность указанного возражения в другом, более принципиальном отношении, именно поскольку оно мотивируется мыслью, что христианская религия есть по существу религия не «закона», а «благодати», или религия, отвергающая религиозную ценность всех «природных», «естественных» начал и преодолевающая «природу» началом сверхприродной, сверхмирной благодати. На это надо ответить следующее. Само собою разумеется, – и мы уже говорили об этом выше, – что христианский идеал совершенства, христианская идея жизни, просветленной благодатными силами, по самому своему существу выходит за пределы всякого «права» или «порядка» и что поэтому понятие «христианского естественного права» в смысле порядка, адекватного христианскому идеалу совершенства, есть *contradictio in adjecto*. Но из сказанного выше (гл. IV, 3) об отношении между благодатью и нравственным законом одновременно уясняется и необходимость «закона» в меру наличия еще не просветленного бытия мира. Христианское сознание, отвергая – в согласии с тем, что нам сейчас уяснилось – возможность идеально совершенного порядка, т. е. утверждая, что совершенство необходимо выходит за пределы всякого закона и его «восполняет», тем самым одновременно утверждает некий с точки зрения конечного идеала спасения несовершенный «закон», который, однако, необходим и обязателен именно в этом своем несовершенстве как выражение порядка естественного, т. е.

соответствующего воле Божией, именно потому, что он адекватен несовершенному состоянию мира и человеческой природы и имеет смысл необходимого и неустранимого корректива этого несовершенства. Этот закон в его общем существе имеет вечную силу впрямь до окончательного преобразования мира, т. е. до наступления нового, высшего зона окончательно спасенного бытия. И нужно признать глубоким и губительным заблуждением то направление религиозного радикализма, которое, потрясенное греховностью мира и царящей в нем неправдой, приходит к убеждению, что в составе этого мира вообще не может быть различия между правдой и неправдой, ибо все бытие насковзь отравлено греховностью. Такого рода религиозный радикализм на практике, вопреки своему принципиальному устремлению, неизбежно приводит к оправданию, санкционированию всяческого зла на земле, к атрофии нравственной оценки человеческого поведения и человеческих порядков жизни.

Итак, идея «естественного права», – порядка, соответствующего воле Божией в отношении несовершенного, неискупленного мирового бытия – есть идея законная и безусловно необходимая. Здесь не место развивать во всей полноте систематическое содержание этого естественного права. Но в общей связи нашего размышления нам существенно отметить, по крайней мере, некоторые из его принципов, а также небольшой комплекс общеизвестных порядков и установлений, из него вытекающих – именно таких, в которых преимущественно выражается его назначение, определенное изложенной выше онтологической двойственностью человеческой природы. Это необходимо потому, что господствующее у монашества отчасти склонно односторонне утверждать отдельные отвлеченные принципы естественного права, не улавливая, что они должны быть согласованы с другими, им соотносительными и их уравнивающими, отчасти же просто радикально отрицает необходимость некоторых установлений, необходимо вытекающих из естественного права. Так, либерализм, а тем более анархизм, склонен утверждать индивидуальную свободу как абсолютное средоточие и единственное естественное основание общежития. Почти нет надобности напоминать, в противоположность этому, то, что уже доказано жизнью, – что, например, неограниченная индивидуальная свобода в хозяйственной жизни ведет к разнузданию эгоизма и к невыносимому подавлению слабых сильными, или что в области политической свобода тоже не может быть

безграничной, а необходимо ограничивается началом блюдения порядка и солидарности. Последние десятилетия находятся, напротив, под властью идеологий, утверждающих абсолютное значение начала солидарности или согласованности в человеческом общежитии, в силу чего за личностью отрицаются всякие права и она рассматривается как слепое орудие, как бездушная частица социального целого, воплощенного во всемогущей государственной машине. Если в области политической мир (по крайней мере, западный мир) теперь, по-видимому, убедился в гибельности и противоестественности такого идеала, то он еще продолжает властвовать над умами в области социально-экономической в лице могущественного направления социализма. Точно так же законное само по себе начало равенства всех людей, понимаемое и как равное право всех на обеспеченное от нужды и достойное человеческое существование, на развитие заложенных в человеке способностей, и, прежде всего, как всеобщее право на соучастие в общественном строительстве – это начало становится гибельным, если оно не уравновешено столь же естественным и незыблемым началом иерархии как свободное неравенства, свободно признанного порядка расчленения общества на высшие и низшие инстанции, в согласии с естественным неравенством человеческих способностей. Основанная на начале равенства демократия имеет своим подлинным основанием общность аристократической природы всех людей как сынов и свободных сотрудников Божиих; но именно этот аристократический принцип демократии требует его уравновешения аристократическим же принципом неравенства и иерархии, т. е. естественного распределения людей в восходящем и нисходящем порядке, смотря по степени их умственного, нравственного и духовного совершенства; в противном случае принцип равенства становится источником насильственного, противоестественного, т. е. противоречащего естественному праву, снижения высшего, подавления высшего низшим.

Но в особенности необходимо отметить естественно-правовую природу и, следовательно, незыблемость и нормативную необходимость некоторых установлений, которые за последние 100–150 лет были просто отвергаемы как устарелый и вредный предрассудок. Они в такой мере подвергались критике, обличению, осмеянию со стороны тенденций революционно-утопического типа, что так называемые передовые люди уже почти не могут без насмешливой улыбки слышать сами их названия и что, утверждая их необходимость, их ценность, их неотменимую укорененность в самих основах бытия, рискуешь прослыть ограниченным и темным реакционером. Беря на себя этот риск, мы утверждаем, что такие установления, как семья, частная собственность, государство – при всем многообразии их конкретных форм – суть не какие-либо исторически обусловленные явления человеческой жизни, легко могущие быть уничтоженными, отмененными, замененными какими-нибудь небывалыми, новыми порядками, а в ихобщемсуществое суть некие вечные начала человеческого бытия, в которых выражается определенная самой тварной природой человека необходимость охраны мира – охраны священной первоосновы тварного бытия – от хаотических, разрушительных сил. Священное Писание Нового Завета, этот основоположный документ христианского нравственного сознания, содержит ясные указания именно на этот смысл указанных установлений. Так, в известных словах послания к Римлянам (13, 1–5) утверждается, что государственная власть – и притом, как таковая, т. е. всякая государственная власть, исполняющая свое назначение охраны человеческой жизни «от злых» – функцию «отмщения в наказание делающему злое», – поставлена «от Бога», так что «противящийся власти противится Божию установлению», и мы обязаны ей повиноваться не только из страха наказания, но и «по совести». Это наставление сохраняет свою силу, несмотря на то, что одновременно само понятие властвования признано Христом несовместимым с совершенным, подлинно христианским отношением между людьми (Ев. Лук. 22, 25). Точно так же, хотя плотская любовь есть выражение несовершенства тварной человеческой природы, и по «воскресении», т. е. в чаемом царстве Божиим, по слову Христа, «не женятся и не выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Матф. 22, 30), однако, с другой стороны, именно в составе несовершенного мирового бытия, брак есть ненарушимая святыня, ибо сам Бог сочетал мужа и жену, сделав их единой плотью (Матф. 19, 4–6); и потому, по слову апостола, брачная любовь есть земной символ таинственной связи Христа с церковью (Еф. 5, 25–32), т. е. воплощение на земле, в условиях несовершенного, искаженного и ослабленного грехом мирового бытия, величайшей святыни – единства бытия, освященного спасающим присутствием в нем самого Бога. Этим освящено начало семьи, – хотя, с другой стороны, идеал христианского совершенства требует преодоления семейных отношений, как порядка, стесняющего духовную свободу человека в его стремлении к Богу («враги человеку домашние его»; «кто не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев... тот не может быть Моим учеником» (Матф. 10, 36, Лук.

14, 26). И, наконец, хотя в Новом Завете нигде не выражено открыто освящение начала собственности и, напротив, подчеркивается духовная опасность богатства, и отречение от всякой собственности признается условием полного совершенства, однако, одновременно не только само собой подразумевается сила ветхозаветной заповеди уважения к чужой собственности, но и право свободного распоряжения своим имуществом признается (Деян. Ап. 5, 4, история Анании и Салфиры) естественным и необходимым условием добровольного отречения от него, возможности добровольной жертвы во имя христианской любви. Этим косвенно дано указание общего порядка: начало частной собственности, будучи – при наличии земной нужды человека (поскольку он остается непросветленным) – условием реальной возможности свободно развивать личные силы и осуществлять нравственную волю, есть тем самым установление, вытекающее из самой тварной природы человека и необходимое в силу ее. Именно поэтому задача справедливого и разумного порядка совсем не заключается в отмене частной собственности – что может вести только к порабощению человека, – а (наряду с необходимыми ограничениями возможности злоупотребления ею) в распространении ее на всех людей, – в преодолении условий, при которых есть люди, ее лишенные. Для всех этих установлений «естественного права» характерно, следовательно, что они, не достигая христианского совершенства (которое их всех преодолевает и выходит за их пределы), одновременно суть выражение неких начал, священных по их нравственной необходимости для человеческого существования в условиях падшего, несовершенного мира [34]. Иначе говоря, установления эти выражают некую нравственную дисциплину человеческого существования, обусловленную общим, постоянным несовершенством тварной человеческой природы.

В этом своем качестве эти установления имеют, как уже было указано, двойственную природу: будучи, с одной стороны, необходимым коррективом к несовершенству тварной природы человека и выражением высшей, священной первоосновы самого тварного бытия, они, с другой стороны, суть самипоследствия фактически неизбежной укорененности человека в тварном, мирском бытии и потому отражают и на себе самих несовершенство последнего. Необходимость учитывать в составе нравственной жизни человека – в пределах его бытия в этом мире – эту двойственность, это сочетание святости, обязательности нравственных начал реальной человеческой жизни с их несовершенством, определяет смысл того, что можно назвать христианским реализмом. И именно на основе этого отношения нам окончательно уясняется существо заблуждения утопизма.

Паскаль, со свойственной ему гениальной лаконичностью, так выражает это соотношение: «Человек не есть ни ангел, ни зверь. И беда в том, что всякая попытка сделать его ангелом фактически превращает его в зверя». Такие, например, замыслы утопизма, как принудительное уничтожение частной собственности – этого естественного выражения личной свободы в слое несовершенного, тварного, зависящего от природы существа человека, – или уничтожение семьи, – этого первичного, космическими силами определенного коллектива, в лоне которого только и может возрасти человеческое существо, – или отмена государственной организации, как коллективной самозащиты человека против хаотических, разрушительных сил, присущих его тварной природе, – такие замыслы суть противоестественные попытки насильственно вырвать человеческое бытие из почвы мира, в которой оно укоренено. Эти попытки неизбежно приводят к тому, что человек теряет точку опоры своего бытия, твердую почву, на которую он может опереться в составе самого мира, тогда как хаотические, анархические, разрушительные силы его тварного бытия, наоборот, получают простор для неограниченного действия. Именно поэтому человек, при попытке превратить его в ангела, фактически становится зверем.

Отсюда нам уясняется глубже то, о чем нам приходилось уже выше говорить. В состав подлинной христианской умудренности необходимо входит сознание неизбежности в мире известного минимума несовершенства и зла, – т. е. невозможности в плане «закона», в плане внешнего организационного устройства мира достигнуть идеального совершенства человеческого бытия, ибо сам закон должен считаться с несовершенством человека и отражать его на себе. И из этого сознания вытекает убеждение, что противоестественная попытка полного уничтожения несовершенства и зла в плане бытия мира неизбежно связана с опасностью, через колебание основ мирового бытия, безмерно умножить зло и бедствия в нем.

Как метко говорит Владимир Соловьев, задачей государства никогда не может быть установить рай на земле; но оно имеет иную, не менее существенную задачу – предупредить возникновение ада на земле. То же можно сказать о всей вообще сфере «закона» в человеческой жизни, о всех вытекающих из естественного права необходимых принудительных нормах и институтах.

Как уже было указано выше, этот принцип христианского реализма сохраняет свою силу и ценность, несмотря на то, что для недобросовестной мысли он легко может стать источником злоупотребления, поводом оправдывать эгоизм и равнодушие к страданиям ближних, к господству неправды на земле. Принципиальное отличие этого христианского реализма от чисто земного, житейского реализма, который есть бесстыдное равнодушие ко злу, царящему в мире, и приспособление к нему, состоит в том, что признание неизбежности зла в мире сочетается в христианском сознании с действенным стремлением – в ином плане бытия – к абсолютному совершенству, с исканием Царства Божия и правды его. Пусть не думают, что это принципиальное отличие остается только отвлеченно-умственным, не отражаясь на практике нравственной жизни. Христианский реализм есть сознание опасности и ложности утопического стремления к совершенному порядку, совершенному строю человеческого и мирового бытия – к совершенству в плане «закона»; но с ним сочетается в христианском сознании безусловное, ничем не ограниченное стремление к свободному совершенствованию жизни и отношений между людьми, к свободному действию сил любви. Более того, с ним сочетается убеждение, что нет никаких заранее определенных границ для практической эффективности, плодотворности такого стремления – через посредство внутреннего нравственного просветления и, тем самым, через излучение в мир благодатных сил – помочь ближним, усовершенствовать жизнь в порядке ее свободного просветления и облагорожения. Это совершенствование заключается в максимальном развитии и напряжении основоположной христианской энергии – любви. Если есть имманентные пределы для совершенства земных порядков, тем самым, для успешности принудительного улучшения этих порядков, то нет заранее определяемого предела для действенной, исцеляющей и спасающей силы любви. Так, можно сомневаться в осуществимости такого принудительного социального порядка, в котором раз навсегда и автоматически была бы преодолена сама возможность всяческой материальной нужды. Это сознание, однако, не только не ослабляет, а, напротив, должно усиливать наше стремление к свободной, действенной любовной помощи нуждающимся и обремененным, нашу ответственность за материальную судьбу наших ближних. Распространенное теперь неверие в успешность и плодотворность действенной силы любви, свободных – индивидуальных и коллективных – усилий помощи ближним, неверие в возможность «творить чудеса» на этом пути, есть лишь признак нашей греховной слабости, нашего религиозного неверия. И исторические примеры успеха подвижничества любви (деятельности в этой области монастырей, орденов и пр. в эпоху их расцвета), и многочисленные примеры успеха отдельных подвижников любви и в наши дни обличают несостоятельность этого неверия.

Именно в таком двойственном сознании, соответствующем основной, намеченной выше, двойственности христианской жизни – двойственности между благодатью и законом, или между благодатным и природным бытием, – заключается своеобразие христианского реализма и его отличие от обычного житейского – т. е. безбожного – «реализма». Христианский реализм не есть преклонение перед миром и плененность миром; он выражает, напротив, укорененность в благодатном, сверхмирном бытии, из чего вытекает сознание и несовершенства мира, и лишь относительной ценности всех человеческих, т. е. чисто мирских его реформ. Именно из абсолютного радикализма принципиально надмирной установки вытекает здесь трезвый реализм в оценке всех реформ в пределах самого мира и средствами, заимствованными из него же.

Христианский реализм есть скорбь о несовершенстве мира, сознание неустранимости этого несовершенства средствами самого мира и – именно в силу этого – ясное и упорное сознание всей ответственности человека за творческое проникновение в мир сверхмирной благодатной силы [35].

6. Мир как явление «света во тьме»

Соображения, уяснившиеся нам в настоящей главе, вносят некий новый оттенок смысла в основную тему нашего размышления – в проблематику «света, светящего во тьме», – в каком-то смысле дополняют понимание этого соотношения. А именно, доселе мы рассматривали отношение между «светом» и «тьмой» в его первичном, основоположном онтологическом смысле. В этом первичном смысле «свет» есть свет божественного Логоса – надмирный и сверхмирный свет, который по самому своему существу выходит за пределы мира и говорит сам о себе: «Я – не от мира». И в этой связи под «миром» разумеется начало, противоположное свету, – царство тьмы, противодействующее свету и не воспринимающее его; мир в этом смысле есть область «власти тьмы» – область бытия, над которой властвует «князь мира сего». О мире в этом смысле сказано, что он «весь лежит во зле», и нам заповедано «не любите мира, ни того, что в мире».

Ни в чем не колебля этого основоположного дуализма, а лишь восполняя его

новой мыслью, выступает то понятие мира как творения Божия, как онтологической почвы бытия человека – этого образа Божия и носителя Духа Божия – и, тем самым, как воплощения силы и славы Божиих, – которое уяснилось нам теперь.

Совершенно очевидно, что Евангелие и Новый Завет понимают «мир» в двух разных, как бы прямо противоположных смыслах. Нам уже приходилось на это указывать: завет «не любите мира» имеет силу совместно с указанием, что Бог «так возлюбил мир, что отдал за него Своего Сына единородного», и со словами Самого Христа, что Он пришел «спасти мир». В первом смысле «мир» отождествляется либо с самой тьмой, либо с бытием, поскольку оно погружено во тьму, искажено злом и грехом. Во втором смысле мир есть творение Божие, царство тварного и человеческого бытия, лишьюгнетаемое князем мира сего, страдающее от тьмы, его охватившей, и жаждущее спасения. В этом смысле мир не противоположен Царству Божию, а есть тот живой носитель бытия, которому предназначено преобразиться в Царство Божие и для которого это царство «уготовано от его создания». В одном смысле Христос говорит о мире, как Им побежденном враге («мужайтесь: я победил мир»), в другом же смысле подвиг Христов состоит именно в спасении мира. Парадоксально заостряя это двойное, двусмысленное понятие мира, можно сказать, в полном согласии с автентичным смыслом Евангелия как благой вести: спасение «мира» состоит именно в его освобождении от власти «мира», – что означает: в спасении творения и образа Божия из состояния тьмы или погруженности во тьму.

Это двусмыслие понятия «мира» не имело бы никакого интереса, было бы совершенно несущественно, если бы его можно было рассматривать как простой дефект или противоречие в терминологии Евангелия и Нового Завета. На самом деле это двусмыслие имеет свое основание в самой двойственности онтологической природы мира. Из всего, что мы в своем месте говорили о смысле спасения мира, которое по самому существу немислимо в составе самого мира, т. е. при сохранении его обычной природы или категориальной формы, его нынешнего «зона», а означает такое преобразование мира, которое связано с концом мира в обычном смысле, есть переход к новому творению, – из всего этого само собой ясно, что «мир», каким мы его знаем, есть несовершенное, искаженное творение; и в этом смысле Новый Завет понимает под «миром» само несовершенное, искаженное грехом, состояниетворения. И наряду с этим в мире есть сторона, в силу которой он есть как бы сама первичная субстанция или сам живой носитель творения. В этом смысле мир, имея сродство со своим Творцом, есть нечто ценное, священное, прекрасное, и мир с этой своей стороны есть объект Божьей любви, объект спасения – или, что то же, субъект, которому обещано и уготовано преобразенное бытие в «Царстве Божием».

Понимая «мир» в этом последнем смысле, как конкретную реальность творения, и пользуясь основоположным для нашей темы символом «света» и «тьмы», мы должны сказать, что «тьма» есть все же как бы лишь внешняя оболочка мира: мир «весь лежит во зле», т. е. во тьме; он как бы погружен во тьму и охвачен ею. Но сам по себе, по своему первичному внутреннему составу, он не есть тьма. Будучи творением божественного света, происходя от Логоса, неся отпечаток этого своего происхождения, он таит в своих глубинах начало света, которое, в качестве некоего «естественного света», образует его первоизданное существо; этот естественный свет, присущий самому творению, есть отражение Божественного света – свет отраженный, подобный свету луны.

Но в силу этого соотношения проблематика мирового бытия, выраженная в словах «свет во тьме светит», не исчерпывается тем, что Божественный первоисточник света наталкивается на тьму мира, ему противодействующую. Наряду с этим первичным соотношением имеет силу производное от него и его дополняющее соотношение: «свет» «светит во тьме» еще и в том смысле, что, «просвещая всякого человека, приходящего в сей мир», или – что то же – пронизывая собою субстанциальную основу мира и, в этой вторичной своей форме, образуя само глубинное существо, как бы саму незримую сердцевину творения, – «свет» пребывает только в этих незримых глубинах мирового бытия, оставаясь извне окруженным и стесненным темной оболочкой мира, которая упорствует перед ним и которую он поэтому не в силах до конца рассеять и озарить.

Среди конфессиональных разногласий в понимании христианского откровения одним из самых существенных – именно по своим живым, практическим последствиям – является разногласие по вопросу – выражаясь в традиционных богословских терминах – об отношении между «природой» и «благодатью». Согласно католическому (а также православному) пониманию, мир в его онтологической первооснове, в качестве творения Божия, уже содержит в себе потенциально и в несовершенной форме те самые положительные начала, которые в совершенной форме образуют существо благодатных сил, – так что,

как гласит знаменитая формула Фомы Аквинского, «благодать не устраняет природы, а усвершеняет ее» (*gratia naturam non tollit, sed perficit*). Этому пониманию резко противостоит выдвинутое религиозным сознанием реформации убеждение в коренной противоположности между греховной природой падшего мира и сверхмирными благодатными силами, в наличии некоей пропасти между тем и другим, в необходимости некоего скачка, чтобы из одной области перейти в другую. Протест религиозного сознания реформации был вполне законен, содержал ценное напоминание некоей существенной основы христианского откровения, поскольку этот протест был направлен против практического обмирщения христианства в результате забвения или недостаточно напряженного сознания принципиального различия между «природой» и «благодатью», между «миром» и «царством Божиим», между греховным несовершенством человека (включая и человеческое представительство самой Церкви Христовой) и идеальным совершенством благодатных сил, истекающих через Христа от самого Бога. В нашем разъяснении основного христианского непонимания в символе «света, светящего во тьме», мы подчеркнули основоположное значение этого принципиального дуализма между «царством Божиим» и «миром».

Но здесь, как и всюду в религиозном сознании, адекватная истина не заключена в каком-либо отвлеченно выраженном богословском тезисе, а постижима лишь как всеобъемлющая полнота, т. е. как единство противоположных определений. Вера в высшее, ни с чем не сравнимое, надмирное существо царства Божия и его благодатных сил, в их принципиальную и абсолютную противоположность «тьме века сего» – эта вера, ничем не дополненная, в своей односторонности легко ведет к фанатической ненависти и презрению к миру и способна увести от пути благодатной, кроткой, прощающей любви – этого основного завета христианского откровения. Но мы видели уже, что основная цель христианской жизни – искание «царства Божия и правды его» или, что то же, стремление быть совершенным наподобие Отца нашего небесного – необходимо осуществляется одновременно в двух формах: в форме прямой, непосредственной направленности воли на «царство Божие» – и в форме благоговейной любви к образу Божию на земле – к святыне человека в конкретности его тварного существа – и тем самым – к священной первооснове всего творения, как такового. Теоретически этой двойной направленности воли соответствует признание, что – при всей противоположности между царством Божиим и миром как между «светом» и «тьмой» – тот самый надмирный свет Божественной Правды, который есть единственная цель и ценность нашей жизни, – отраженно присутствует и воплощен каждой человеческой личности, как таковой, и, тем самым, в общей первооснове мира. Самое понятие церкви как коллективного человеческого хранителя и носителя святыни Христовой Правды на земле было бы невозможно без признания, что божественный свет реально присутствует и в составе самого тварного мира. Так именно из принципиально надмирной религиозной установки нашего сознания мы черпаем не презрение или ненависть к миру, а благоговейно-умиленную, исполненную благодатных сил, любовь к нему – любовь к святыне его божественной первоосновы. Эта любовь есть, конечно, скорбная любовь, исполненная сознания несовершенства объекта любви, – нечто подобное любви к больному (физически и морально) ребенку, слабость которого мы сознаем одновременно с сознанием благих сил, потенциально скрытых в основе его личности. Мы не впадем в оболечение профанного, безрелигиозного гуманизма и «космизма»; мы не поверим иллюзии, будто человек и мир добры и легко и естественно могут достигнуть совершенства. Однако, мы не впадем и в обратное оболечение религиозного акосмизма и антигуманизма, не признаем мира и человека «исчадием ада», чем-то прямо противоположным Богу и благодатным силам. Напротив, основной смысл дуализма между «светом» и «тьмой», как и между Богом и «князем мира сего», мы должны будем, как уже указано, дополнить производным от него же пониманием, по которому «свет, светящий во тьме», отраженно светит и в первооснове всякой человеческой души, и всякого творения вообще. Христианское сознание не совпадает в оценке мира ни с «пессимизмом», как таковым – как могла бы благовестить тождественной пессимизму? – ни с благодушным, иллюзорным «оптимизмом», основанном на забвении основоположного факта греховности мира; христианское сознание возвышается одинаково над обеими этими установками и содержит их обе в себе как подчиненные моменты своей полноты.

В этом заключается принципиальное отличие христианского сознания от всякого отвлеченного дуализма манихейского или гностического типа. Хотя христианское сознание, как мы подробно пытались это показать, включает в себя, в качестве существенного момента, признание дуализма между «светом» и «тьмой», – целая духовная бездна отделяет его от того мрачного мировоззрения, которое презирает и ненавидит мир как чистое воплощение «тьмы». Если сказано, что Бог «так возлюбил мир, что отдал за него Своего Сына Единородного», и если высший завет нашей жизни есть стремление к

совершенству Отца нашего небесного, то ясно, что мы и в этом отношении должны следовать его образцу илюбитьмир (конечно, в совсем ином смысле, чем тот, в котором нам заповедано «не любить мира»). Отвержение мира как сферы тьмы должно сочетаться с любовью к священному первоначальному существу мира, в котором он отражает сотворивший его свет Логоса. Отвергая мир в его эмпирической природе как сферу действия сил тьмы, мы должны одновременно любить все, что в составе мира выражает его первичное онтологическое существо, – всякое воплощение в нем конкретной «живой души». Признание святости первоначальной природы творения, усмотрение его существа как отражения и образа того божественного Света, который его сотворил, – есть онтологическая предпосылка христианского завета любви к ближнему, благоговейного отношения к достоинству человека как образа Божия и даже как «чада Божия».

Все это – больше, чем отвлеченные богословские соображения. Вся история человечества и в особенности история христианского мира свидетельствует о том, что признание одной только трансцендентной святости надмирного Божества, сопутствуемое отвержением мира и человека как противоположного Божеству грешного, нечистого начала, есть духовная установка, препятствующая творческому совершенствованию мира и человека и в своем фанатизме ведущая к господству разрушительной ненависти и бесчеловечности. Но такая установка, можно сказать, и прямо противоположна основному смыслу христианской веры как вести обогочеловечности, об исконном сродстве между Богом и человеком и, тем самым, косвенно, о сродстве вообще между Творцом и творением, несмотря на всю глубину различия между ними. Исторически засвидетельствовано, что подлинно плодотворна и благотворна только обратная духовная установка, при которой Святость Божества почитается не только в ее отрешенно-надмирном существе, но и в ее имманентном присутствии и отражении в составе самого творения. Одно из самых роковых и губительных недоразумений в истории христианского мира (о чем нам уже пришлось упомянуть) состоит в том, что идея святости и достоинства человека, действительная любовь к человеку, так же, как и благоговейное внимание и интерес к природе мира, из которых родилось новое научное постижение мира, – что все это в значительной мере развилось вопреки к мирозерцанию христианской веры. Гуманизм и – если позволено употребить новый термин – «космизм», все культурное творчество, основанное на любви к человеку и миру, – приняли форму антихристианского и даже антирелигиозного умонастроения, хотя фактически они суть естественные итоги христианской веры, благой вести, и без последней были бы невысказанными. В истории христианской веры и мысли были некоторые исключительные достижения, в которых именно из глубин отрешенного, просветленного надмирного сознания почерпалось благоговейно-любное отношение к творению, к человеку и к миру. Такого дивного явления св. Франциска, такого свободная мистика Мейстера Эккарта, таков грандиозный умственный синтез христианской философии кардинала Николая Кузанского. Таковы и некоторые типы русской христианской мысли. Но по меньшей мере начиная с эпохи ренессанса и реформации и позднее, в эпохи рационализма и просветительской философии, человеческая религиозная мысль в господствующем своем направлении уже утратила это осмысленное гармоническое единство и явила картину противоестественного противоборства между христианством и гуманизмом, как и между христианством и благоговейным вниманием к Божьему миру. Для христианского сознания, после тяжкого и поучительного опыта пережитых веков, нет более настоящей задачи, как восстановление первичного, истинного смысла христианской веры, именно ее неразрывной связи с истинной человечностью и с религиозно обоснованной любовью к творению.

Из любви к творению и его вершине и высшему выражению – человеку, – из уважения к человеку, как тварному носителю божественного света, вытекает, как один из основных заветов христианского сознания, уважение к свободе, культ свободы, как стихии, через которую одна только свет может бороться с тьмой и одолевает ее. Если свобода как своеволие есть явление отпадения человека от Бога, в силу которого он неизбежно оказывается поработанным дьяволом (соотношение это с необычайной силой и убедительностью выразил Достоевский), то свобода как общая спонтанность внутренней жизни и мотивации есть сверхземная инстанция в человеке, в которой обнаруживается его Богоподобие. «Где дух Господень, там и свобода», ибо он действует только в свободе и через свободу. При всем несовершенстве человека и, следовательно, и его свободы – при всей неизбежности, что свобода есть также свобода блуждания и заблуждения, ничто на свете не может заменить этой стихии, и всякая попытка спасти человека или помочь ему вне свободы и вопреки ей есть и кощунство, и губительное заблуждение. «Закон» может (и должен) ограничивать свободу, поскольку она, как свобода зла, несет разрушение миру; но всякое положительное нравственное творчество есть

дело благодати, действующей только в свободе и через нее. Забвение этой истины есть величайший грех, в течение многих веков впало историческое христианство, источник его слабости и всей оппозиции против него. Ибо уважение к свободному внутреннему существу человека есть необходимое выражение истинной любви к человеку – этого центрального христианского завета.

Теоретическое, догматическое обоснование этой нравственной установки заключается в намеченном выше тезисе, что творение – человек и мир, – как таковое, не есть царство тьмы, а в своей первоизданной основе есть, напротив, свет – отраженный свет, – который, подобно своему Божественному первоисточнику, только «светит во тьме», т. е. вынужден в составе эмпирического бытия испытывать противоборство темных сил, образующих как бы оболочку мирового бытия. Христианство, в качестве религии Божьего человечества, не только не есть манихейство или гностицизм, но не есть и отвлеченный теизм, ведающий только о трансцендентного, надмирного Бога и полагающий непроходимую бездну между Творцом и творением; христианство – религия Боговоплощения – по самому своему существу есть панентеизм – признание укорененности человека и мира (в их первоначальном глубинном существе) в Боге, имманентного присутствия божественных сил, энергии Божественного существа в самом творении. Признание трансцендентности Бога миру и дуализм между божественным Светом и тьмой века сего сочетается в нем с утверждением – согласно смелой, но меткой и точной формуле Николая Кузанского – «единства Творца в Творце и творении». Только эта установка дает прочную основу для сочетания религиозного радикализма – веры в верховенство абсолютной правды Божией над всеми силами мира сего – с религиозным реализмом, с терпимым, любовным отношением к святине человеческого и мирового бытия, хотя и затемненного и искаженного силами греха. Эта установка одинаково противоположна и обывательскому, холодному равнодушию ко злу, готовности подчиняться злым силам мира сего, и исступленному фанатизму, в котором мечта о спасении мира вырождается в ненависть и презрение к конкретной природе человека и мира, в противоестественную жажду, для их спасения, поработить и уничтожить их.

Глава шестая

НРАВСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ В МИРЕ И ЗАДАЧА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ МИРА

1. Вступительные соображения

Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни; ибо сказано: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный», и в этом завете суммированы все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию, неустанная внутренняя работа совершенствования есть необходимый определяющий признак духовной жизни, как таковой. Где их нет, где приостанавливается творческое усилие духа, где человек сполна удовлетворен достигнутым и не стремится к лучшему, там духовная жизнь не то что останавливается на определенном уровне, а уже искажена в самом своем существе и замерла. Ибо она по своему существу есть именно неустанное творчество, непрерывное самопреодоление через стремление к лучшему.

Ближайшим образом совершенство, которое имеется в виду, относится к внутреннему духовному бытию человека, принадлежащему к совсем иной области бытия, чем мир и окружающая нас внешняя среда. Основная заповедь Божия призывает нас совершенствоваться не других людей и не мир в целом, а нас самих; и, как мы видели, она предписывает нам не какие-либо определенные действия, а определенное, именно максимально совершенное состояние души, некий строй внутреннего духовного бытия – что непосредственно для каждого из нас есть именно строй нашего собственного бытия. Но так как содержание этого внутреннего совершенствования есть любовь, то – как мы тоже видели – заповедь совершенствования совпадает с заповедью развития в себе благодатных сил любви. А сила любви, по самому своему существу будучи неким излучением во вне, конкретно выражается в нравственной активности, в любовной деятельности на благо ближнего, в излиянии добра в мир. Нравственная активность в мире, этот общий императив заповеди любви, совпадает, таким образом, с задачей совершенствования мира в самом широком и общем смысле этого понятия.

Но, чтобы ориентироваться в проблеме совершенствования мира как задачи христианской активности, мы должны отчетливо различать разные смыслы понятия совершенствования мира. Первое самое существенное различие, которое мы должны во избежание недоразумений отчетливо воспринять, есть различие между задачей совершенствования мира и жизни как неустанного восполнения его недостатков, борьбы с грехом, удовлетворения человеческих нужд, утolenия страданий – совершенно независимо от мысли об абсолютном улучшении состояния мира и повышении уровня его бытия – и самой этой задачей абсолютного совершенствования мира в смысле увеличения абсолютного

количества добрав нем как умышленно поставленной цели нашей активности. И здесь надо сказать: основная, общая и неустанная задача христианской нравственной активности в мире есть, бесспорно, задача совершенствования мира в первом из этих двух смыслов. Христианская нравственная установка ставит себе только одну умышленную цель: творить добро, вливать в мир силу добра и столь же неустанно бороться с грехом, злом, неустойством мира, с действующими в нем силами разрушения. Христианское сознание конкретно весьма мало озабочено тем, будет ли завтрашний день фактически лучше сегодняшнего или следующий век – лучше предыдущего; эту заботу она предоставляет промыслу Божию. Кроме того, христианская любовь по самому своему смыслу направлена не на «человечество» или «мир» в целом и тем самым не на будущее их состояние, а на облегчение жизни, удовлетворение нужды, нравственное исцеление конкретного человека, «ближнего», всего конкретном сегодняшнем состоянии. Евангелие и апостольские послания никогда даже не упоминают задачи совершенствования общего состояния мира; но они настойчиво и постоянно призывают верующих, наряду с внутренним духовным совершенствованием, к деятельной любви на благо ближнего, к каждодневной неустанной заботе о нем. И это вполне понятно. Совершенствование общего состояния мира – в чем бы ни заключались его нравственная оправданность и необходимость – никак не может быть задачей каждой христианской души, обязанностью, которую можно было бы поставить в один ряд с двумя основоположными задачами христианской жизни: внутреннего совершенствования и активной любовной помощи ближнему. Это следует уже из того, что – как подробнее увидим далее – задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не одной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого призвания и дара Божия, которые даны далеко не всем. Если каждый христианин, как таковой, призван оценивать данное состояние жизни, сознавать степень его соответствия или несоответствия Христовой правде, – если, далее, как мы видели выше (гл. IV, 2), каждый христианин несет моральную ответственность за судьбу всех своих ближних, т. е. за общее состояние мира, и в этом смысле должен стремиться к его улучшению, – то задача положительного творчества в этой области по существу не может лежать на всех. Более того: даже христианская церковь в целом может в известные эпохи находиться в таком отношении к «миру» – к силам, господствующим в мире, – что эта задача общего совершенствования мира остается за пределами ее нравственного горизонта или по крайней мере отступает на задний план. Таково, например, было положение первохристианской церкви; как только что указано, эта церковь, которую принято считать образцом максимальной полноты и интенсивности христианской правды, совсем не ставила задачи совершенствования мира в целом, общих условий человеческой жизни, а учила, напротив, сочетать духовное совершенствование и действительную любовь к ближнему со смиренным приятием существующего общего состояния мира. Ниже мы увидим, почему и в каком смысле и эта задача общего совершенствования мира все же входит в состав христианских обязанностей.

Более подробно мы попытаемся сейчас же ниже уяснить смысл и основания различия между указанными двумя понятиями совершенствования жизни. Здесь мы должны указать, что с описанным различием скрещивается еще другое различие в пределах многозначного понятия совершенствования жизни. Это есть различие путей или способов совершенствования, определяемое различием тех слоев или сторон жизни, на которые оно направлено. А именно, совершенствование может быть сущностно нравственным внесением добра в самые человеческие души, иначе говоря, нравственным воспитанием и духовным исправлением и обогащением жизни; или оно может быть направлено на порядок жизни, на действующие в нем нормы, отношения и формы жизни, и тогда оно есть совершенствование социально-политическое. Как увидим дальше, то и другое вместе составляет задачу христианской политики в широком смысле слова.

Основной предмет нашего размышления есть совершенствование жизни или мира как задача нравственной активности человека. Но чтобы уяснить его, нужно поставить эту тему в связь с проблемой совершенствования мира как чисто онтологическим вопросом; мы должны понять, что означает в структуре мирового бытия его возможное совершенствование и в какой мере оно вообще возможно. Кроме того, основная задача совершенствования как утверждения и развития нравственного добра в мире должна быть (на основании того, что было сказано в предыдущей главе об общей ценности творения) поставлена в связь с совершенствованием мира в других отношениях.

2. Совершенствование и сохранение мира

В известном смысле мысль об усовершенствовании мира, желание сделать его более счастливым, разумным, добрым, прекрасным, устранить или уменьшить господствующие в нем зло, страдание, безобразие, беспорядок, неразумие есть исконная, неустранимая и вечная мечта человеческого сердца. Как говорит

Шиллер: Es sprechen und tr?umen die Menschen viel Von k?nftigen, besseren Tagen; Nach einem gl?cklichen, goldenen Ziele sieht man sie rennen und jagen. Die Welt wird alt und wird wieder jung Doch der Mensch hofft immer Verbesserung. [36]

Мечта эта, конечно, совершенно естественна и правомерна. В самом общем своем смысле она выражает просто прирожденное стремление человека, как и всякого живого существа вообще, к лучшим условиям жизни, к наибольшей полноте удовлетворения своих потребностей. В более специфическом смысле она есть выражение нашей нравственной жизни, нашего нравственного отношения к реальности. Так как нравственный идеал – как и идеал вообще – независим от эмпирической реальности, а есть, напротив, ее суверенный судья, то нравственная активность – как и всякая творческая активность вообще – есть попытка воплотить идеал в жизни, или приблизить фактический строй бытия к тому, что нам преподносится как идеальное состояние бытия. Можно сказать, что в каждый момент практической, активной жизни мы заняты каким-то – большим или малым, общим или частным – исправлением бытия, приспособлением его к нашим нуждам, потребностям, желаниям и идеалам. Врач, лечащий больного, полицейский, арестующий преступника или восстанавливающий нарушенный порядок, педагог, воспитывающий и обучающий детей, политик, изданием законов и заключением договоров налаживающий строй жизни внутри страны или отношения между народами, – даже мать, умывающая ребенка и убирающая квартиру, и кухарка, готовящая обед, заняты, каждый по-своему и в своей области устранением недостатков жизни, удовлетворением ее нужд, т. е. достижением большего соответствия между человеческими потребностями и фактическим состоянием мира.

Однако, уже из этих примеров видно, что это широкое общее понятие исправления бытия шире специфического понятия его усовершенствования. Эту каждодневную, будничную, неустанно текущую работу удовлетворения потребностей человека, исправления непрерывной порчи бытия, восстановления в нем того, что гибнет и уничтожается, мы отличаем от задачи исправления бытия в смысле его обогащения и улучшения, – задачи реформы бытия. Осмысляя это различие, мы констатируем, что есть деятельность, направленная на исправление испорченного или замену истребленного и погибшего чем-то ему равноценным или на поддержание состояния бытия на обычном уровне, – и есть иного рода деятельность, направленная на повышение его уровня, его обогащение новыми благами – словом, на совершенствование жизни в более узком смысле. Деятельность механика, чинящего испортившуюся машину, мы отличаем от деятельности изобретателя новых, небывалых доселе, усовершенствованных машин; деятельность врача, лечащего больного, мы отличаем от творческой деятельности гениев медицины, открывающих новые, лучшие способы излечения болезней; текущую деятельность педагога мы отличаем от реформ системы образования и воспитания, текущую работу администратора от государственных и социальных реформ и т. д. Эти примеры, и сама мысль, ими подтверждаемая, настолько банальны, что, казалось бы, упоминание их есть ненужный педантизм. Но, как это часто бывает, наиболее обычное и банальное вообще труднее всего замечается, и о нем полезно напоминать. В частности, банальная мысль, сейчас намеченная, устраняет одно глубоко укорененное за последние века недоразумение в понимании природы общественной и нравственной жизни.

Это недоразумение есть предрассудок о незыблемой прочности раз установившегося уклада или уровня бытия. Что раз достигнуто, кажется установленным навсегда, неуничтожимым. Отсюда вытекает представление, что всякое исправление, всякая вообще активность, направленная на приспособление реальности к нашим нуждам и желаниям, есть улучшение, усовершенствование бытия, его обогащение, повышение его качественного или ценностного уровня. Именно на этом основана отвергнутая нами уже в начале нашего размышления и только за самое последнее время теряющая популярность совершенно произвольная идея предопределенности прогресса. Наподобие того, как идти можно только вперед, так что человек, прошедший часть пути, всегда находится ближе к цели, чем в начале пути, представляется, что раз достигнутое состояние бытия не может вернуться вспять, исчезнуть, и что поэтому мы во всех отношениях всегда движемся вперед, не имея надобности заботиться о том, что уже достигнуто, чем мы уже обладаем. Еще совсем недавно в биологии теория эволюции представляла себе, как что-то самоочевидное, что эволюция в общем смысле развития, т. е. исторической последовательности возникновения типов или форм организмов, есть эволюция прогрессивная, смена все более усовершенствованных, сложных, приспособленных к жизни организмов или видов; и удостоверенный факт существования, наряду с прогрессивной эволюцией, эволюции регрессивной, отступления назад на пути совершенствования живых существ, либо

игнорировался, либо казался редким исключением, лишь портящим общую утешительную картину эволюции. Это поверхностное и по существу ложное биологическое учение было, как известно, перенесено на область общественных наук; или, может быть, уже до этого сложившаяся идея культурного и социального прогресса сама содействовала укреплению этого биологического учения прежде, чем получила от него мнимое подкрепление себе.

Последней научной основой этого воззрения была укрепившаяся в XIX веке в физике и химии – в лице упомянутых уже нами в иной связи законов сохранения материи и энергии – мысль, что в мире вообще не существует разрушения, что мир по своему существу устойчив, есть, как это выразил немецкий философ XIX века Риль, «консервативная система». Правда, это воззрение предполагает, что в мире не только ничто не гибнет, но и ничто не возникает, не творится, что в нем нетни разрушения, нисозидания, – что он в своей основе вечно неподвижен, есть таков, каков он есть, и что в нем в сущности ничего не остается делать, не остается места для осмысленной творческой активности человека. Это было воскрешением старого античного учения элеатской школы о том, что всякое изменение есть нечто только «кажущееся». Но с непоследовательностью, свойственной человеческой мысли, руководимой симпатиями и желаниями, общественно-моральное воззрение XIX века заимствовало отсюда только идею невозможности разрушения, чтобы прославить легкость и могуществоположительноизменения, именно созидания нового и лучшего.

Идейный туман, на котором основывается этот образ мысли, в наше время в значительной мере уже рассеялся. Как мы уже упоминали во вступлении, страшные потрясения, нами пережитые, – неожиданное возрождение в культурной Европе самого дикого варварства, использование высших достижений научного прогресса для разрушения жизни и культуры – рассеяли веру в предопределенность, легкость и непрерывность прогресса. Историческое знание показало смену расцветающих и гибнущих культур, смену эпох культуры и варварства. Дальнейшее развитие наук о жизни расшатало упрощенно гармоническое представление дарвинизма о непрерывно-прогрессивном развитии органов через их все большее, неустанное приспособление к среде, открыв спонтанность, в значительной мере, процессов как прогрессивной, так и регрессивной эволюции. Наконец, новейшее развитие физико-химических знаний показало, что и основной, первичный состав бытия совсем не так неизбежно прочен, как это предполагалось законами сохранения материи и энергии, что, например, материя в некоторых случаях распадается и исчезает; и если энергия в своем существе неуничтожима, то, по мнению преобладающего большинства физиков, роковым образом, в силу принципа энтропии, уменьшается количество производимой ею активности, так что мир приближается к состоянию ее равномерной рассеянности, равносильной покою смерти; и если другие физики верят в существование творческих инстанций, могущих пополнять эту неустанную убыль полезной работы мира, то, во всяком случае, эти творческие процессы мыслятся только как компенсация процессов разрушительных.

Нет, впрочем, надобности углубляться в абстрактные достижения современной науки, чтобы отчетливо осознать, что значительная, наибольшая часть человеческой активности направлена на простое поддержание жизни на раз достигнутом уровне. Вся огромная масса хозяйственной энергии человечества тратится на постоянное восстановление потребленных, т. е. уничтоженных благ, необходимых для жизни, – на простое поддержание жизни. Люди работают, чтобы жить завтра хуже, чем сегодня, или просто, чтобы не погибнуть завтра с голода. Общественный организм по общему правилу работает не иначе, чем организм индивидуальный, который через питание и дыхание поддерживает свою жизнь, восстанавливая отработавшие, сгоревшие частицы тела новыми. Точно так же в жизни рода рождение новых организмов компенсирует смерть старых. Эти и им подобные элементарные факты свидетельствуют, что нужна огромная и напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии, т. е. на прежнем уровне. То же применимо, конечно, и ко всем областям человеческой культуры: нужны настоячивые усилия, чтобы в смене поколений не растерять накопленный запас знаний, нравственных навыков, чтобы не понизить достигнутого общего уровня жизни. Но политический опыт нашего времени учит, сверх того, что нужна напряженная энергия, чтобы оградить раз достигнутый запас и уровень культуры от могущественных сил, направленных на прямое их разрушение. Всякое дальнейшее обогащение, всякий «прогресс» есть лишь добавочное приобретение, которое может – и, согласно нашей мечте, нашим желаниям, – должно наслаиваться на это сохранение уже имеющегося, но которое отнюдь не обеспечено и не может быть единственной целью нашей активности. Как бы часто консерватизм ни вырождался в эгоистические стремления господствующих классов оградить свои привилегии, свое исключительное пользование высшим уровнем жизни, от стремления более широких слоев в нем соучаствовать, – по

своей идее «консерватизм» – задача поддержания и охраны накопленного в прошлом материального и духовного достояния, спасения его от постоянно угрожающей ему гибели – есть одна из неустранимых задач человеческого духа, по меньшей мере столь же насущно необходимая, как и стремление к «прогрессу», к дальнейшему совершенствованию жизни. Обе эти задачи часто и даже по большей части сталкиваются и соперничают между собой, находятся в отношении взаимного конфликта; но это происходит только тогда, когда они поставлены в неправильной форме, когда искажен основной их замысел. Ибо по существу всякий прогресс не только, как указано, наслаивается на сохранение уже достигнутого – нельзя возводить новый этаж дома через разрушение его фундамента, – но и сам творится силами, накопленными в прошлом. Как, по мудрой мысли Дизраэли, свобода обеспечивается только традицией, так и вообще всякое успешное и прочное творчество нового всецело определено устойчивостью здоровых сил общественного организма, твердоукорененного в родной, привычной, старой почве. Более того, обе задачи не только согласимы и связаны между собой, но и имеют в своей основе и тождественную природу. Ибо и охранение старых, уже достигнутых благ не есть, так сказать, простое пассивное, как бы полицейское стояние на страже их безопасности; оно есть, как мы видели, творческое созидание в возмещение постоянно умирающего, исчезающего старого. Рождение новых клеток организма при его росте и созревании и рождение новых клеток взамен сгоревших и отмерших – генерация и регенерация, как говорят зоологи, – есть один и тот же творческий процесс; и даже простая борьба с вторгнувшимися в организм, разлагающими его чужеродными ему микроорганизмами совершается той же творческой энергией организма.

Эти общие соображения элементарной жизненной мудрости приобретают особенно выпуклый смысл, поставленные в связь с основной религиозной темой наших размышлений. Мы стоим, как мы видели на протяжении всего этого размышления, перед рационально необъяснимым, но неустранимым общим фактом человеческого бытия – перед таинственной силой зла и грехов мире. Враг, с которым нам приходится бороться, есть не случайный, временный, внешний враг; это есть постоянный внутренний враг, таящийся в глубинах нашего сердца, – грех. Сила разрушения и смерти есть, в конечном счете, повсюду – в органической жизни не менее, чем в сфере нравственности и культуры – сила греха, «тьмы». Именно поэтому задача простого охранения жизни приобретает такое первостепенное значение. Если в борьбе против этого искомого внутреннего врага, «князя мира сего», нам удастся отбросить его назад, принудить к отступлению или ослабить его могущество, это есть особая удача; но уже простое неустанное сопротивление, простая мужественная оборона против него есть успех и во всяком случае наш постоянный долг. И мы никогда не должны забывать, что окончательная победа здесь невозможна; после самых блестящих успехов мы должны оставаться на страже, зорко следить за враждебными замыслами противника, помнить, что он склонен накапливать силы для нового нападения, что неистребимая сила греха всегда может обнаружиться в новых, самых неожиданных формах.

3. Постоянство и изменение мира.

Совершенствование мира как утверждение его незыблемых основ.

Совершенствование и спасение мира

Другая сторона того же соотношения есть отношение между изменчивостью мира и его постоянством. Совершенствование есть вид изменения мира; вера в него предполагает ясный ответ на вопрос, в какой мере мир вообще может быть изменен, в чем собственно состоят его возможные изменения и каков их истинный смысл. Этот вопрос совпадает с вопросом о пределах истории.

Лишь в XIX веке, вряд ли более чем сто лет тому назад, впервые родилась история как наука и человечество получило возможность осознать не в форме легендарного предания, а в форме более или менее достоверного, критически проверенного знания свое прошлое, общий ход своего развития. Это прошлое охватывает теперь те 5–6 тысячелетий, которые, вероятно, совпадают с общей давностью того, что заслуживает имени «истории», – процесса относительно быстрого и все ускоряющегося потока событий и изменений состава и условий человеческой жизни. Это открытие картины всемирной истории впервые дало возможность осознать тот факт, что человечество в целом, наподобие отдельного человека, имеет связную историю жизни; человечество впервые узнало историю своего детства, своей юности, драматический процесс своего созревания. Статическая картина общего, неизменного состава человеческого бытия обогатилась уяснением его динамического элемента, сознанием, что человечество находится в неустанном процессе движения, что оно непрерывно идет куда-то – как обычно говорят, «вперед» (хотя это понятие «вперед» не означает ничего точно определенного). Это народное историческое самосознание совпало с возникновением и укреплением той обманчивой идеи непрерывного, заранее гарантированного «прогресса», совершенствования

жизни, несостоятельность которой нам уже достаточно уяснилась. В течение всего XIX века историческое развитие – так же, как в науках об органической жизни биологическая эволюция, – просто отождествлялось с развитием прогрессивным, с ростом «цивилизации». Выше было указано, что это наивное представление теперь уже может считаться преодоленным, сданным в архив заблуждений. Этим, однако, еще отнюдь не преодолена иная, более общая односторонность, внесенная в человеческое представление о мире впечатлением от впервые народившегося исторического самосознания. XIX век и наше время считаются «веками истории», – эпохой, в которой мотив «истории» доминирует над человеческой мыслью. Старое представление о неподвижности, неизменности жизни сменилось обратным представлением о всеобщей изменчивости – о жизни как некоем бурном процессе движения, неустанного изменения. По господствующему теперь общему представлению о жизни, в ней нет ничего постоянного, устойчивого, пребывающего; напротив, все в ней неустанно изменяется, все стареет и заменяется новым.

Из всей совокупности наших размышлений уже явствует, что мы не можем разделять этот господствующий «историзм». Он есть, напротив, совершенно очевидная односторонность нашей умственной эпохи; и он сам есть только историческое явление, которому суждено пройти. Мысль, что в бытии нет ничего постоянного, кроме самого всеобъемлющего процесса изменения, содержит внутреннее противоречие; ибо, если по крайней мере всеобщая изменчивость есть постоянная, неизменная черта всей человеческой жизни, то нет никакого основания отрицать возможность и других неизменных ее свойств и закономерностей. Историзм есть подвид релятивизма, и потому ему присуща философски общеизвестная внутренняя противоречивость последнего: утверждая, как абсолютную незыблемую истину, относительность всего, он в самой форме своего утверждения опровергает его содержание. Понятия относительного и абсолютного (безусловного) соотносительны и теряют всякий разумный смысл вне этого соотношения; и так же обстоит дело с понятиями изменения и неизменности. Где есть изменение, там есть нечто изменяющееся; а это последнее понятие равносильно понятию постоянного.

Здравый человеческий смысл, вне всяких философских теорий, знает, что в мире и человеческой жизни многое изменяется, но многое остается неизменным. Изменяются все формы бытия; не изменяется его существо. Как говорит французская поговорка: *plus ça change, plus c'est la même chose* [37]. Человек не мог бы вспоминать своего детства, своей юности, если бы он не знал, что это именноегодетство и юность, т. е. если бы его существо не было в своей основе тождественным. Совершенно так же мы не могли бы иметь никакого исторического знания, не могли бы понять прошлого, найти слова для его выражения, если бы не имели с нимничегообщего, если бы оно было больше, чем вариантом постоянной знакомой нам из нашего собственного опыта общей темы человеческой жизни. Гомеровская война с ее колесницами, с единоборством героев, с ее бронзовыми мечами, совсем не похожа на наши нынешние войны станками и аэропланами; но это была тожевойна;ее жестокости, ее убийства и разрушения, разнуздание в ней чувств ненависти и мщения, как и скорбь, охватывающая человеческое сердце от ужасов войны, – все это знакомо нам по опыту вчерашнего и сегодняшнего дня; и в Гомеровском эпосе, в картине далекого, чуждого нам прошлого мы находим близкое и знакомое нам – находим лишь один из образцов вечно неизменной судьбы человека. Прощание Гектора с Андромахой, пожар и разрушение Трои, плач Гекубы – разве это не картины вчерашнего и сегодняшнего дня нашей жизни? Или как могли бы мы вообще читать Библию и извлекать из нее поучения, уроки для нашей жизни, если бы наша нынешняя жизнь, несмотря на все аэропланы беспроволочные телеграфы, несмотря на социализм и всеобщее обучение, не оставалась все той же человеческой жизнью, о которой говорит Библия? По-прежнему добро борется в ней со злом, по-прежнему люди рождаются, проходят через испытания и трагедии и умирают, по-прежнему мечты человеческого сердца разбиваются о жестокость и равнодушие сил, царящих в мире, по-прежнему мудрецы века сего глумятся над верой в добро и правду, по-прежнему человек, несмотря на все, продолжает жить упованием. Старая истина Екклесиаста сохраняет силу и для нас: «что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». «Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Эккл. 1, 9–10). И если апостол говорит, что «образ мира сего проходит» (1 Кор. 7, 31), то он имеет в виду чаемый конец мира; само это понятие «образ мира сего» означает, что «мир» имеет некий неизменный образ, – остается, несмотря на все возможные изменения, тем, что он был, есть и будет до самого своего конца.

«Образ мира» в этом новозаветном его понятии имеет ближайшим образом отрицательный смысл: это есть образ мира, определенный наличием в мире универсального фактагреха. Но, как мы уже видели, «образ мира» имеет и

другую сторону, с которой он, будучи творением Божиим и – производно, через принадлежность к нему человека, – образом и подобием Божиим, имеет и положительное значение. В этом последнем смысле «образ мира» есть совокупность вечных, богоустановленных устоев бытия. В лице этих устоев, как указано выше, с одной стороны выражен сам Божий замысел творения; и, с другой стороны, они суть богоутвержденный неизменный корректив факта грехопадения, совокупность начал и форм, охраняющих бытие мира от разрушающих сил греха.

Неизменность общего существа мирового бытия есть, таким образом, нечто большее и более значительное, чем простая фактическая его черта, констатируемая наблюдением или мыслью. Это свойство имеет нормативное значение; эта неизменность есть выражение незыблемости Богом установленного порядка бытия, того «естественного права», о котором мы говорили выше и которое, как мы видели, не может ни быть устранено, ни безнаказанно нарушаться. В чем бы ни заключался исторический процесс изменения форм и состава всемирно-человеческой жизни, он не может состоять в простом удалении от незыблемых основ мирового бытия, в смене их совершенно новыми основами. Он состоит, напротив, в многообразном варьировании конкретного воплощения этих идеальных основ, в приближении к наиболее совершенному их выражению или в удалении от него. И идеальная цель стремления к совершенствованию мира заключается в достижении максимальной адекватности конкретных форм человеческой жизни этим незыблемым вечным нормативным условиям или основам мирового бытия. Как мудро говорит современный немецкий поэт Рильке: *wandert sich rash auch die welt, wie wolkengestalten, Alles Vollandete f?lltneim zum Uralten* [38].

Если выше, в согласии с обычными, популярными представлениями, мы различали между «реформами», созиданием лучшего, и «исправлениями» испорченного или восстановлением погибшего и истребленного, то теперь мы видим, что с более глубокой точки зрения или в более широкой философской перспективе то и другое в конечном итоге совпадает между собой. Ибо всякая «реформа», всякое улучшение, совершенствование бытия есть в конце концов только исправление вкрадшейся в него порчи, попытка восстановления здорового, т. е. соответствующего неизменному существу бытия, состояния жизни. Когда наша активность направлена на исправление испортившегося, восстановление истребленного за вчерашний день или в недавнем прошлом, мы говорим о простом «охранении» мира в его старом, привычном состоянии; когда она направлена на исправление порчи, издавна вкрадшейся в мир, на новое обретение давно потерянного, мы говорим о «совершенствовании» мира. Всякое совершенствование мира есть в конечном счете борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом. Реформа жизни оправдана и благотворна не тогда, когда она есть плод простого человеческого замысла сделать жизнь вообще «лучше», открыть и ввести в мир лучший, более идеальный по нашим соображениям порядок жизни; она оправдана и благотворна, только когда она отвечает какой-то насущной, остро ощущаемой нужде, т. е. когда она отменяет какую-либо вопиющую несправедливость, уничтожает какой-то нестерпимый беспорядок, вновь устанавливает какое-то разладившееся общественное равновесие, спасает от какого-либо мучительно испытываемого бедствия. «Довлеет дневи злоба его» есть не только увещание не обременять себя заботами о наших личных будущих материальных нуждах; в более общем смысле эти слова применимы и к нашей нравственной активности на благо ближнего. Другая сторона этого соотношения состоит в том, что всякая объективно оправданная реформа есть некое восстановление, возрождение – некий возврат нормальному, здоровому, исконному, естественному порядку жизни. Само собой разумеется, что это не сводит историю к простому «топтанию на месте», к вечному повторению одного и того же. Так как условия человеческой жизни и конкретное историческое состояние человечества непрерывно изменяются, то в каждый данный исторический момент необходимы творческие усилия мысли и воли, чтобы найти новое, подходящее именно для него конкретное выражение для морального равновесия и устойчивости жизни, т. е. для воплощения незыблемых общих основ мирового бытия. Подлинная, абсолютная реставрация исторического прошлого немислима. Потерянное равновесие восстанавливается всегда на новом уровне. (Ср. сказанное выше – гл. V, 5 – о существе «естественного права».) Начало изменения и развития бытия должно при этом так же учитываться, как и момент ненарушимости и незыблемости общих его устоев. Как уже указано выше, консерватизм и, если можно так выразиться, «прогрессизм» суть по своему существу не два противоположных устремления, а два соотносительных момента общественно-нравственного творчества. Улучшение жизни через создание новых ее форм, соответствующих изменившимся общим внешним и внутренним ее условиям, есть одновременно восстановление нарушенного старого и незыблемого ее существа и подлинно оправдано только как таковое.

Так понимаемая, задача положительного совершенствования жизни в смысле увеличения в ней абсолютного количества добра, конечно, вполне законна. Правда, она, как указано, не может быть единственной задачей нравственной активности, а может только наслаиваться на более насущную задачу ограждения мира от зла, сохранения в нем достигнутого. В забвении этого простого и очевидного соотношения состоит фальшь и искусственность господствующего умонастроения последних веков. Общее улучшение жизни, абсолютное накопление в ней добра, счастья, достойных условий существования, как мы знаем, отнюдь не гарантировано ни трезвым наблюдением жизни, ни христианской верой; Христос, напротив, предрекал духовную неподготовленность мира к моменту его конца и завершения (Матф. 24, 38–39, Лук. 18, 8). Мысль об этом общем улучшении мира есть только неустраиваемая мечта человеческого сердца, постулат нашего нравственного сознания. Здесь имеют силу слова поэта: «Du musst hoffen, du musst wagen, denn die Götter leihen kein Pfand [39]». Вера в успех нашей борьбы со злом, в возможность для сил добра постепенно, шаг за шагом, побеждать зло и овладевать полем битвы, есть постоянное упование человеческого сердца; оно законно, поскольку оно не расслабляет нашей воли мечтательным оптимизмом, не отвлекает внимания от нашей ответственности за простое ограждение мира от зла.

Но из всего сказанного следует и другое. Даже при условии – никогда фактически не достижимом – полной успешности этой деятельности положительного насаждения добра в мир, она никогда не может – как уже было указано – привести к абсолютному совершенству и остается отделенной от него непроходимой бездной, ибо остается совершенствованием мира, по существу несовершенного. Другими словами, совершенствование мира не совпадает с его «спасением»; и всюду, где смешиваются эти два понятия, эти две задачи, мы имеем дело с достаточно уже уяснившимся нам губительным заблуждением утопизма, которое, как мы видели, ведет фактически не к улучшению, а к существенному ухудшению состояния мира. Совершенствование мира не может быть его «спасением»; ибо последнее, как уже не раз указывалось, есть то конечное торжество «Царства Божия», в силу которого зло будет окончательно истреблено и мир преобразится в новое творение, насквозь просветленное Божьей правдой и силой. Это должно быть тем «концом», когда Христос «низложит всех врагов под ноги свои» и «предаст царство Богу и Отцу». По глубокой мысли апостола Павла, явно зримым внешним признаком этого спасения мира, в качестве подлинного онтологического переворота в творении, будет конец «метафизического зла» – смерти: «последний же враг истребится – смерть». Ибо совершенно очевидно, что при господстве смерти трагизм и несовершенство жизни остаются непреодоленными.

Уже отсюда ясно, что не только – как было уже указано выше, в иной связи – ограждение мира от зла, но и всякое человеческое совершенствование мира непроходимой гранью отделено от подлинного, сущностного спасения мира, – как бы ни было склонно человеческое сердце (и именно сердце, полное сострадания к бедствиям мира) смешивать эти задачи. Если, следуя евангельской традиции, мы будем мыслить спасение по аналогии с «исцелением», – то различие между спасением и совершенствованием мира примерно соответствует различию между радикальным исцелением от болезни ипаллиативным лечением, лишь смягчающим страдания и укрепляющим силы больного. Первое есть в отношении болезни мира дело, превышающее все человеческие силы и доступное только всемогуществу Божию. Второе есть дело человеческой активности, лишь укрепляемой благодатными силами. При этом совершенствование мира, не преодолевая мира, как такового, необходимо совершается в категориальных формах привычного нам мирового бытия, т. е. сводится к относительному улучшению жизни в мире – в пределах, возможных при общем онтологическом несовершенстве мира, т. е. в условиях мирового бытия, определенных неустраиваемым для человеческих усилий основоположным фактом греха. Как метко говорит Кант в своем размышлении о всемирной истории: «из того кривого дерева, из какого сделан человек, нельзя смастерить ничего совершенно прямого». Кто в своей слепоте и гордыне не считается с этим основоположным фактом, не только не может никогда достигнуть своей цели, но, как уже было указано, вместо совершенствования разрушает и губит человеческую жизнь. Все «спасители человечества» были фактически его губителями; никакие преступники не причиняли миру столько зла и страдания, не вносили в жизнь такого расстройств, как люди, мнившие себя способными и призванными спасти его.

4. Смысл истории

Все сказанное выше, и в особенности критика веры в прогресс, в предопределенное непрерывное совершенствование жизни, естественно вызывает одно возражение или сомнение. Нам могут сказать: если все это так, то не следует ли из этого, что мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного

направления или – употребляя меткое выражение Достоевского, – есть «дьяволов водевиль»? Но человеческое сердце – и вслед за ним и человеческий ум – не может остановиться на таком отрицательном и разрушительном выводе. Ведь тогда и личная жизнь каждого из нас теряла бы всякий смысл: ибо эта жизнь, будучи неразрывно вплетена в жизнь общечеловеческую, неизбежно должна была бы разделять бессмысленность последней. Если достижения жизни каждого из нас не суть отправные или опорные точки для дальнейших достижений наших детей и будущих поколений, если все достигнутое нами может исчезать бесследно, никому не пригодившись, то не имеет смысла хлопотать и заботиться о чем бы то ни было; и нам оставалось бы только предаться той мудрости отчаяния, которая выражена в циническом лозунге *carpe diem* [40]. Не заводит ли нас наше размышление в тупик того самого цинического неверия, из которого оно искало выхода?

Общий ответ на это возражение или сомнение уже содержится в соображениях нашего вступительного размышления, указавшего на основания нашей веры в Провидение, в Промысел Божий. Мы видели, что мы имеем право, во-первых, утверждать действительное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни и, во-вторых, веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия. Религиозный человек так же мало может сомневаться в том, что мировая история имеет какой-то, хотя и недоступный ему, высший смысл, т. е. идет по какому-то определенному направлению, руководима каким-то назначением, как мало он может усомниться, что его личная жизнь есть не сцепление бессмысленных случайностей, а к чему-то предназначена, руководима волей Отца нашего небесного. Весь вопрос только в том, в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего промысла.

В отношении нашей личной жизни каждый из нас имеет, по крайней мере, шанс понять ее смысл, узнать, для чего он был послан в мир, каков разумный план, осмысляющий последовательность по внешнему виду случайных трагических перипетий, связь отдельных эпох и событий его земного существования. Этот шанс нам дан в момент умирания, когда картина нашей жизни предстает полностью нашему духовному взору. Как мы уже указывали во вступлении, чтобы понять что-либо, надо иметь возможность обозреть его как целое во всей его полноте. С пониманием жизни дело обстоит так же, как с пониманием художественного произведения, особенно драматического произведения: внутренняя связь отдельных эпизодов, идея, властвующая над ними всеми, уясняется, когда драма пришла к концу и занавес опускается в последний раз. Конечно, не всякая личная жизнь есть законченное, гармоническое, совершенное художественное произведение; скорее это есть редкое исключение. Поскольку мы сами творим нашу жизнь, мы – художники неумелые и слишком часто делаем многое, что запутывает и искажает художественное единство целого. Но сквозь все эти искажения и ошибки может все же предноситься план целого, и, созная его, мы часто можем даже понять, какой высший, непонятный нам ранее смысл имели и сами наши заблуждения.

В совсем ином положении мы находимся в отношении общечеловеческой, мировой истории. Мы всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца; каждый из нас вынужден уходить из театра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше, началом чего было то, что нам удалось узнать и испытать, мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл. Более того: мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца; и хотя мы имеем возможность узнать, – всегда неполно, – что происходило до нашего прихода (в этом и состоит историческое знание), но в центре нашего внимания стоит и полноту впечатления нам дает только отрывок драмы, который мы видим, – т. е. в истории то, что мы называем «нашим временем»; о прошлом мы судим, как и о будущем догадываемся, только по нему; это создает неизбежно и урезанную, и искусственную перспективу.

Поэтому все попытки рационально «понять» драму мировой истории, установить ее «смысл», ее определяющую идею, обречены оставаться беспомощными и по существу тщетными. Такие попытки даны в том, что называют «философией истории» – самой проблематичной и наименее осуществимой из всех замыслов обобщающего понимания жизни, представленного «философией». Начиная с первой попытки осмыслить мировую историю у бл. Августина и кончая классическим построением «философии истории» Гегеля – образцом для всех последующих попыток такого рода, – человеческая мысль, руководимая общим убеждением в наличии общего плана мировой истории, той или иной формой веры в «Провидение», пыталось проникнуть в тайну этого плана. Все такие попытки не только сравнительно быстро стареют и с дальнейшим ходом истории и исторического самосознания утрачивают интерес, который они в свое время возбуждали, но и по существу обречены на неудачу, остаются неадекватными своему предмету. Всякая конструкция здесь остается произвольной и

определена двумя искажающими заблуждениями, без которых она вообще была бы невозможна. Ничего не зная о будущем, не будучи в состоянии даже вообразить его содержание (по крайней мере, более отдаленного будущего), мы невольно рассматриваем наше время, эпоху «настоящего», как некое завершение всего исторического процесса, т. е. как его конец или, по крайней мере, как приближение к концу. И, с другой стороны, это настоящее стоит для нас в центре внимания, и интерес к прошлому, как и возможность его понимания, уменьшаются по мере его отдаленности от нас. Тысячелетия далекого прошлого кажутся нам менее значительными, менее существенными, чем столетие более близкого нам прошлого или чем десятилетие того ближайшего прошлого, которое протекло на наших глазах. И хотя есть основания думать, что история действительно есть, по крайней мере, в некоторых отношениях, процесс все ускоряющегося движения, однако, совершенно очевидно, что такая неизбежная оценка в огромной, подавляющей мере есть просто ошибка перспективы, определенная чисто субъективным нашим интересом к настоящему. С некоторым преувеличением можно сказать, что все «философии истории» строятся по типу следующего разделения: 1) от Адама до моего дедушки, 2) от моего дедушки до меня, 3) я, моя эпоха и все, что из нее вытекает. Произвольность перспективы бросается в глаза всякому непредвзятому уму. Но что же можно здесь высказать с правомерным притязанием на подлинно объективное значение?

Я думаю, что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть процесс воспитания человеческого рода. Воспитание ближайшим образом совсем не тождественно с «прогрессом», с непрерывным, последовательным улучшением (как оно понималось у Лессинга, впервые выразившего эту идею). Идея воспитания выражает только, что прошлое не пропадает даром, как-то соучаствует в настоящем и им используется, т. е. что при этом происходит какой-то процесс накопления, обогащения. Я умышленно говорю «какой-то процесс», потому что понятие накопления или обогащения надо брать здесь лишь в самой общей форме, не предвещающей его конкретного содержания. Оно означает только, что история человечества – так же, как история индивидуальной жизни, – есть процесс, в котором прошлое сохраняется в настоящем, т. е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, все последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе: история немислима без памяти. Ничто не уходит, не пропадает бесследно; все достижения прошлого, все великие культуры, даже на первый взгляд сметенные бесследно с лица земли и забытые, оставляют глубокий след и часто возрождаются в новой форме, как это было, например, с античной культурой, которая после почти тысячелетнего, казалось бы, полного забвения, через арабскую философию, через Фому Аквинского, Данте и эпоху возрождения вновь влилась в европейское сознание и определила культуру нового времени. На наших глазах великие древние культуры Азии, Индии и Китая начинают влиять на духовный мир запада. Но даже там, где такое влияние не заметно, где в перспективе исторической оценки жизнь прошлого исчезла, казалось бы, бесследно – историки говорят, например, о таком бесследном исчезновении культуры Майя в Центральной Америке, – есть все основания предполагать, что следы ее продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков. Психология учит, что не существует абсолютного забвения, что все, казалось бы, навсегда и окончательно забытое при известных условиях может все же вспомниться, что свидетельствует об его неразрушимом потенциальном сохранении в нашей душе; и это общее утверждение применимо к коллективной жизни не менее, чем к жизни индивидуальной. Это, в конце концов, опирается на тот универсальный онтологический факт, что само понятие времени, временного процесса, как непрерывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее, немислимо, как это справедливо указал Бергсон, без наличия чего-то вроде космической памяти; ибо время и память суть относительные понятия. Верность прошлому, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нем есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью; и человечество в этом смысле есть, по глубокой и верной мысли Паскаля, единый большой человек. Вся временная жизнь, всякий переход, движение, смена, изменение объята и пронизана единством вечности, которое сохраняет их в себе. История имеет смысл именно потому, что она есть развитие, развертывание, обнаружение и воплощение вечной силы бытия – как и, с другой стороны, вечность есть не мертво-неподвижное единство, а единство вечной жизни, находящее себе выражение только в динамизме своего непрерывного, последовательного воплощения. Но для христианина, верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова, открывается возможность и более конкретного понимания смысла истории. Для него история есть богочеловеческий процесс. Только что упомянутое воплощение сил вечной жизни в конкретности истории должно с этой точки зрения пониматься как

воплощение в истории света Христовой правды или как непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа. Ближайшим образом, это еще совсем не значит, что в этой форме мы возвращаемся к отвергнутой нами идее непрерывного процесса. Напротив, человечество и в этом отношении идет по предназначенному ему пути так же, как идет по нему отдельный человек – через эпохи подъема и упадка, наступления и отступления, приливы творческой энергии и моменты усталости, замирания, отступления, через моменты верного служения правде и моменты ее забвения и измены ей. Будучи богочеловеческим процессом, история отражает в себе все несовершенство и непостоянство греховного человечества. В своем трагизме, в своей эмпирической бессмысленности она ближайшим образом есть, по глубокой мысли Паскаля, агония Христа, длящаяся до конца мира. С другой стороны, однако, наблюдая, как медленно и лишь постепенно в течение веков человечество реально усваивало смысл Христова откровения, как поздно, например, было вполне понято и начало получать практическое осуществление Христово откровение о богосыновстве человека, о достоинстве человеческой личности, мы обретаем право веровать, что история есть все же, несмотря на все ее отклонения и измены, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Пути и перипетии этого воплощения нам неведомы; и в догадках о них мы должны остерегаться легкомысленного оптимизма, который был бы только выражением нашего самодовольства и гордыни. Воплощение Христова откровения, Христовой правды на земле совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца. Но обетованная нам неодолжимость божественного света дает нам все же право веровать, что – часто отступая в незримые глубины, гонимое силами мира сего, – посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться, произрастать и созревать в огромное дерево, что малая закваска невидимо мало помалу окисляет все тесто. В этой неопределенной форме, принципиально считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла, мы имеем единственную оправданную форму веры в «прогресс» – веры в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготавливающее его последнее просветление и преобразование.

В качестве богочеловеческого процесса мировая история основана на взаимодействии между влившейся в мировую жизнь божественной силой Света и ее усвоением человеком или, напротив, противодействием ей человека и мира. Поэтому в ее составе мы должны различать две стороны: действие самой божественной силы света, влекущей человека и мир к победе над тьмой, и чисто человеческую ее сторону. Совершенствование мира может поэтому быть двойным: оно есть или внедрение в человеческую душу самого божественного начала Света, т. е. Христовой правды, и в этом качестве есть совершенствование сущностное – нравственное и духовное, или же оно есть совершенствование чисто человеческое – накопление человеческих сил, как орудий, могущих служить добру; в этом смысле оно есть совершенствование техническое в общем, широком смысле слова – или, точнее говоря, совершенствование умственное. Мы обращаемся сначала к рассмотрению последнего.

5. Умственный прогресс.

Технически-организационное совершенствование мира

Из всех возможных видов прогресса, последовательного, из поколения в поколение, совершенствования, наиболее бесспорным является прогресс чисто умственный, постепенное накопление знаний и вытекающего из них практического умения. Конечно, и этот вид прогресса отнюдь не непрерывен. И в истории умственного развития факты свидетельствуют о возможности и периодов остановок и, может быть, еще чаще, периодов упадка и утраты приобретенных прежними поколениями знаний. Специалисты говорят, что древний Китай владел тысячелетия тому назад большим запасом научных знаний, позднее совершенно забытых. Древний Восток – Вавилон и Египет, – достигнув известного уровня астрономических и математических знаний, замер на нем на многие века, может быть, на тысячелетия, пока дивный гений Греции, раз ознакомившись с этими знаниями, не двинул их вперед с изумительной быстротой, создав из них в течение 2–3 веков грандиозную систему научного знания. За этим бурным периодом научного расцвета последовало падение, длившееся более полутора тысяч лет; начиная с эпохи ренессанса и особенно с XVII века, европейское человечество находится снова в эпохе изумительно быстрого научного прогресса, длящегося вплоть до нашего времени. Нет никаких оснований думать, что на этот раз прогресс будет безостановочным. Кроме того, следует заметить, что умственный прогресс совершается сравнительно легко и прочно только в области таких знаний, как математика и естествознание; в гуманитарных науках и в особенности в философии гораздо труднее рассчитывать на непрерывное накопление знаний в течение долгого ряда поколений. Так как сохранение этих знаний невозможно в форме простой

механической передачи их итогов из поколения в поколения, а требует непрерывного напряжения умственного взора и отчасти общих духовных сил, то раз достигнутое здесь легко может снова утрачиваться в смене поколений. В философии, например, явления «прогресса», последовательного совершенствования, суть скорее редкие счастливые исключения, как бы отдельные кратковременные вспышки интеллектуального света, сменяемые долгими периодами застоя и падения. Человечество здесь как будто склонно быстро уставать от требуемого для прогресса философского знания напряжения умственной и духовной энергии.

Со всеми этими оговорками следует все же признать, что – если отвлечься от действий посторонних причин, внешних и внутренних (к первым относятся разрушения культуры войнами и социально-политическими смутами, к последним – общий нравственно-духовный упадок и вырождение), – чисто умственные достижения человеческой мысли, легко передаваемые и усваиваемые из поколения в поколения, имеют по общему правилу тенденцию умножаться и совершенствоваться с течением времени; последующие поколения строят новые этажи знания на фундаменте, возведенном предшествующими.

Но в общей связи нашего размышления нас интересует не тема научного или умственного прогресса, как таковая, а только развитие знаний в его значении для общего совершенствования жизни. Еще сравнительно недавно вопрос о практическом значении развития знаний для улучшения и совершенствования жизни даже не поднимался, настолько ответ на него казался бесспорным. Рост знания есть рост умения и могущества человека – эта истина, провозглашенная Бэконом, прочно вошла в сознание нового времени; и к этой истине присоединялось, в качестве второй, казалось, столь же очевидной посылки, убеждение, что рост умения и могущества сам собой обеспечивает человеку возрастание шансов на счастливую, здоровую, разумную жизнь, т. е. ведет к общему совершенствованию. Для эпохи Огюста Конта, Спенсера, Бокля умственный прогресс просто совпадал с прогрессом «цивилизации», а последний – с общим совершенствованием жизни.

Теперь мы на горьком опыте жизни убедились в той простой истине, что умственный прогресс сам по себе обеспечивает только рост внешнего умения и могущества человека или то, что можно назвать технически-организационным совершенствованием жизни. Но последнее обозначает только совершенствование в использовании средств при достижении поставленных целей; приводит ли это к общему улучшению условий человеческой жизни или, напротив, к их ухудшению, зависит от того, какие именно цели достигаются этими усовершенствованными приемами действий. Рост человеческого могущества, через прогресс умения распоряжаться силами природы, может, в зависимости от направления его воли, быть употреблен и ко благу, и ко вреду и злу. Могущественный благодетель благотворнее бессильного, но могущественный тиран и злодей вреднее и опаснее бессильного. Еще чаще случается, что рост человеческого могущества, будучи в одном отношении полезным для общего совершенствования, в другом отношении вреден для него, так что общий баланс выгод и убытков может склоняться и в ту, и в другую сторону. Истина простая и очевидная, но понадобился горький опыт жизни, чтобы в ней убедиться. Первое разочарование постигло человечество, как известно, из опыта последствий открытия машинного производства. Если еще Аристотель мечтал, что, заставив силы природы работать на себя, человек освободится от проклятия тяжкого труда для сохранения своей жизни, то опыт показал, что машинное производство, удешевив и умножив количество предметов потребления, одновременно закабалило трудящуюся часть человечества, обрекла ее на труд, более утомительный по напряженности и однообразию, чем прежний ручной труд, привело к обнищанию и порабощению прежде независимого класса ремесленников, к бедствию промышленных кризисов и безработицы. Понадобились особые усилия социальных реформаторов, особое напряжение нравственной воли, чтобы противодействовать этим неожиданным губительным последствиям технического прогресса. Но в особой мере возможность употребления технического прогресса ко злу, ко вреду, и, может быть, к полной гибели человечества, обнаружилась в наше время через его применение к военной технике, т. е. к искусству истребления человеческих жизней. Так, открытие воздухоплавания – это, казалось бы, великое и славное торжество человеческой мысли над слабостью человеческого тела, – торжество, в котором осуществилась исконная мечта человека, выраженная в мифе об Икаре и вдохновлявшая научные грезы великого Леонардо да Винчи, – отчасти оказалось, правда, полезным для жизни, ускорив передвижение и почтовые сношения; но что значит это улучшение по сравнению с неслыханными дотоле ужасами разрушения, которое принесло применение этого открытия к военным действиям? Теперь всякому очевидно, что, если бы человечество было вообще в состоянии отказаться от этого открытия, предать его забвению, это было бы для него истинным благодеянием. Другой пример: последовательное открытие ряда взрывчатых веществ – пороха, а позднее

динамита и еще более мощных сил разрушения, – помогло человечеству, например, в горном деле; но что значит эта помощь по сравнению с ужасами военных разрушений, которые принесло это открытие? И не готово ли человечество проклясть день, когда научная мысль проникла в атомное строение вещества и научилась раздроблять атом – открытие, обещающее чуть ли не превратить жизнь в рай через промышленное использование безграничной даровой энергии природы, – стоя теперь перед грозящим апокалиптическим ужасом атомных бомб? А бактериология – быть может, самое благодетельное открытие XIX века – не грозит ли еще человечеству повальным истреблением, если она будет применена в технике военных действий (чего только по случайным причинам удалось доселе избежать)? Но и война, которая по самому существу своему всегда была и есть стихия разрушения, разнуздания слепых демонических сил человекоубийства и жестокости, отнюдь не есть единственная область, в которой умственный процесс и обусловленное им развитие техники может иметь губительные последствия. Усовершенствование вооружения, как и средств передвижения и общения на расстоянии, может оказаться губительным и в столь нормальной функции общежития, как государственная власть. Ибо оно создает неведомые до него возможности деспотического властвования и подавления всякого сопротивления раз установленной власти. Самый неограниченный деспотизм в примитивных условиях жизни был и умеренным, и шатким по сравнению с всеобъемлющим и непобедимым могуществом тиранического деспотизма в современных «тоталитарных» государствах. Современной государственной власти достаточно иметь монопольное обладание танками, аэропланами, беспроволочным телеграфом, достаточно воспитать небольшую послушную группу янычаров, распоряжающихся этими средствами, чтобы обеспечить себе раз навсегда рабское повиновение подвластного населения. Теперь необходима совершенно особая предусмотрительность, чтобы предупредить эту всегда грозящую возможность вырождения человеческих обществ в состояние безвыходного рабского отупения. Как далеки мы теперь от столь недавней веры, что человечеству предопределено легкое, беспрепятственное прогрессирующее на пути к свободе!

Итак, теперь нам становится ясным – вопреки еще недавно распространенным понятиям, – что в области техники владения силами природы прогресс знаний может служить подлинному улучшению условий человеческой жизни только в сочетании с доброй нравственной волей, в обратном же случае идет только на пользу адским силам, обрекая человечество на неслыханные доселе страдания и, может быть, на полное самоистребление. В настоящий момент человечество стоит под угрозой окончательной гибели в результате нежданного, почти чудесного торжества своей научной мысли, своей власти над силами природы. Всякий начинает теперь понимать, что снабдить огромным, почти сверхъестественным могуществом такое злое и глупое существо, каким еще доселе в значительной мере остается человек, есть дело, страшное по своим возможным губительным последствиям.

Но прежде чем обратиться к рассмотрению понятия, возможностей и форм нравственного совершенствования, мы должны обратить внимание еще на одну область техники в широком смысле слова, т. е. умения управлять силами земного бытия и подчинять их своей воле. Под техникой обычно разумеют только умение управлять внешними человеку силами природы; часто совсем не замечают, что необходимо также известное умение, техника управления силами самой человеческой природы. Задачи, которые человек себе ставит в отношении человеческого общежития, требуют для своего осуществления тоже правильного, целесообразного функционирования некоего аппарата средств. Средства эти состоят в силах, мотивирующих человеческую волю и определяющих поведение. Политика как искусство управления и руководства обществом состоит не только в умении найти верные цели общежития и убедить в них людей, т. е. не только в моральном водительство. Она состоит также, в первую очередь, в умении найти и наладить хорошо функционирующий аппарат для осуществления этих целей. Здесь по большей части впадают в заблуждение, прямо противоположное заблуждению в оценке техники властвования над силами природы. Если важность и благодетельность последней обычно, как мы видели, переоценивается, то необходимость и существенность первой недооценивается или скорее совсем не замечается; большинство людей (мнение которого в демократиях имеет решающее значение) совсем не учитывает эту сторону общественной жизни, и только профессиональные политики и специалисты из опыта узнают о ее существовании. Общественное мнение обычно судит о политических и социальных порядках и их реформах только по справедливости или благодетельности принципов и идеалов, которые они призваны осуществлять, забывая о том, что само это осуществление требует известного умения, именно разумного выбора надлежащих средств. Цели общественной жизни осуществляются с помощью некоего аппарата, некоей системы средств, которая может быть целесообразной, работающей успешно и с минимальным трением, или же,

напротив, неудачной и непригодной. Эта система средств состоит в умелом воздействии на человеческую волю. При несовершенстве и иррациональности человеческой природы задача построения такого аппарата общественной жизни есть дело далеко не легкое и простое. Подобно технике управления силами природы, она предполагает трезвое научное знание – именно знание человеческой природы и закономерностей мотивации человеческой воли. Только из такого знания может вытекать умение направлять человеческую волю так, чтобы результаты ее действия были максимально благоприятны для разумного и справедливого устройства человеческой жизни. Здесь обнаруживается, можно сказать, на каждом шагу, что отвлеченно наиболее справедливый порядок может на практике оказаться непригодным, т. е. неспособным так направлять человеческую волю, чтобы осуществлялся именно желанный результат, и потому часто ведет не к улучшению, а к ухудшению условий жизни. Мысль о естественной закономерности в мотивации человеческой воли и о необходимости считаться с ней в общем пользуется признанием в области экономической жизни и в планах ее реформирования. Но и здесь – быть может, в качестве реакции на несколько преувеличенные представления о незыблемости и точности этой закономерности, господствовавшие в так называемой классической школе политической экономии с ее верой в «естественные законы», – мы наблюдаем в последние десятилетия рост дерзновенной уверенности в возможности для человеческой воли коренным образом преобразовать экономический порядок, не считаясь с реальностью человеческой природы. В силу этого распространена вера в легкую осуществимость радикальных реформ, например, замысла всеобъемлющей национализации хозяйства в интересах справедливого распределения благ; однако, опыт показывает, как легко такие меры, парализуя хозяйственную волю, приводят к обеднению и расстройству аппарата хозяйственной жизни. Еще больше распространено невнимание к техническим условиям общественной жизни – или прямое их отрицание – в других областях, – что, однако, всегда приводит к крушению соответствующих планов. Вместо множества возможных здесь примеров только два, наудачу выбранные. Так, недавние попытки совершенного запрещения употребления спиртных напитков в Соединенных Штатах Северной Америки потерпели, как известно, полную неудачу, приведя только к усилению пьянства и к хищничеству тайной торговли вином. Отвлеченно самая справедливая избирательная система – система пропорциональных выборов – на практике, благоприятствуя партикуляризму политических идей, и потому партийному раздроблению, может привести – как это и показал опыт – к невозможности образования прочного и дееспособного правительства.

Эта технически организованная сторона человеческой жизни должна быть учитываема в двух отношениях. С одной стороны, все планы политических и социальных реформ должны просто считаться с наличием некоторых неизменных закономерностей человеческой природы – совершенно так же, как всякая техника, основанная на естествознании, считается с неизменными законами природы, и всякое изобретение, не учитывающее этих законов, заранее обречено на неудачу. Основоположное устройство мира ставит здесь – как мы это видели в другой связи – предел всякому, даже морально вполне оправданному стремлению человеческой воли. И к человеческой природе применимы слова Бэкона: *natura parendo vincitur* – овладевать природой можно только, подчиняясь ей. И, с другой стороны, из понимания этой стороны человеческой жизни вытекает, что возможно и потому и обязательно для нашей воли, такое совершенствование человеческой общественной жизни, которое состоит просто в совершенствовании организации, аппарата ее функционирования – в совершенствовании системы средств для достижения определенной цели. Приведем опять пример: уничтожение или предупреждение безработицы или борьба против той хозяйственной анархии, которая выражается, например, в том, что одни страны терпят нужду и голод, когда в других продукты уничтожаются за невозможностью их сбыта, суть задачи чисто организационно-технические, и для успешности их (далеко не простого и не легкого) разрешения чрезвычайно важно отчетливо различать их от моральной задачи более справедливого устройства хозяйственной жизни, от которой они по существу отличаются, как средство от цели. В проблему социализма была бы внесена необходимая ясность, если бы задача справедливого распределения хозяйственных благ и тягот была бы отчетливо различена от совершенно иного, по существу чисто технически организационного вопроса, в какой мере государственное управление хозяйством целесообразно и плодотворно для функционирования аппарата хозяйственной жизни.

Из всего сказанного следует, что такое технически организационное совершенствование жизни само по себе не есть подлинное ее совершенствование в смысле внедрения в нее добра и уничтожения зла. Оно есть только, так сказать, функциональное ее совершенствование – улучшение способности бороться со злом, ограждения жизни от зла и использования уже наличных сил добра. В ней

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
человек старается наладить, так сказать, «хозяйство» (в широком смысле слова) своей жизни с помощью сил, уже наличных в природе. От этого функционального совершенствования принципиально отличается нравственное совершенствование жизни.

6. Нравственное совершенствование мира.

Задачи и существо христианской политики

Во вступительных соображениях этой главы было указано, что нравственное совершенствование жизни может быть двойным: оно есть либо сущностное нравственное совершенствование в смысле внесения добра в человеческие души, их нравственного воспитания, – либо же совершенствование порядка жизни, действующих в нем норм и учреждений.

При стремлении к какой-либо цели человек склонен вообще прибегать в первую очередь к средствам, наиболее простым, легко доступным, действующим извне, и по возможности избегать средств более трудных, менее доступных овладению, действующих более незримо и из глубины. Он склонен поэтому также преувеличивать значение первых и пренебрегать значением последних. Жизненный опыт лишь постепенно научает его понимать, что подлинно эффективны все же обычно средства, труднее достижимые и действующие изнутри. Вера, что жизнь совершенствуется проще и легче всего улучшением внешних ее порядков и устройства, вытекает ближайшим образом из этой общей склонности человеческой мысли.

Этот предрассудок, однако, особенно распространился и усилился за последние века в связи с основным заблуждением – можно сказать, основной ересью нового времени, согласно которой человеческая природа сама по себе совсем не нуждается в улучшении, будучи по существу разумной и благой. Зло в жизни, согласно этому представлению, может проистекать вообще только из одного источника – из неправильного порядка или устройства человеческой жизни (хотя здесь и остается непонятным, как совершенный человек мог доселе иметь столь несовершенный, дурной и нецелесообразный порядок жизни). Современный человек, начиная по крайней мере со второй половины восемнадцатого века, твердо верует, что совершенствование жизни просто совпадает с совершенствованием ее политического и социального устройства, с социально-политическими реформами. Напротив, задача внутреннего нравственного и духовного исправления и улучшения людей по сравнению с этим отстает на задний план, считается по меньшей мере задачей второстепенной, менее существенной, и на нее не возлагается больших надежд в деле общего улучшения жизни.

Непредвзятое наблюдение жизни, как и внимательное отношение к значению действующих в ней внутренних сил, именно духовного начала человеческого бытия, легко обнаруживает поверхностность и ложность этого господствующего умонастроения. Тем более оно противоречит самому существу христианской нравственной установки. Нам пришлось уже отчасти коснуться этой темы при обсуждении природы «естественного права» как неизбежно несовершенного выражения христианской правды и смысла христианского реализма (гл. V, 5). Теперь мы должны обстоятельно обсудить соотношение между этими двумя видами совершенствования.

Как уже было указано, христианская нравственная активность по своему основному постоянному существу есть изливание в мир благодатной силы любви, т. е. внесение добра в человеческие души и, тем самым, в непосредственные личные отношения между людьми. Хотя христианское нравственное сознание при этом, как мы видели, совсем не задается умышленной задачей улучшить общее состояние жизни, а довольствуется конкретной помощью конкретным людям в их каждодневной духовной и материальной нужде, но с этой установкой связано сознание, что именно такого рода активность любви есть главный, основной, определяющий все остальное путь к общему совершенствованию жизни. В связи с тем, что было сказано выше (гл. V, 5), надлежит отметить, что первохристианская церковь вообще не ставила вопроса об изменении общепорядка жизни и действующих в нем правовых норм и институтов, а учила, наоборот, смиренно переносить их, как они есть, – включая даже такой по существу противохристианский институт, как рабство. Но она учила вносить во все порядки жизни и отношения между людьми дух любви, братского отношения к ближним, внимания к их нуждам, уважения к достоинству каждой личности как образа и подобия Божия, как ценного сочлена единого благодатного организма Христовой церкви (классические свидетельства этого умонастроения в посланиях ап. Павла – 1 Кор. 7, 20–24, Ефес. 6, 1–9, Колосс. 3, 12–25, 4, 1, 1 Тим. 6, 1–2 и послание к Филимону). Именно на этом пути, как известно, рабство не только смягчалось, но и постепенно само собой отмирало задолго до того, как в законодательном порядке был отменен сам институт рабства.

Прежде чем уяснить все значение этого пути внутреннего нравственного совершенствования жизни, обратимся к рассмотрению второго пути – совершенствования общих порядков жизни – и нравственной его оценке. Из

разъясненного выше, в иной связи, общего нравственного принципа, по которому каждый человек в силу всеединства духовно-нравственного бытия ответствен за судьбу всех людей, за все зло, царящее в мире, и имеет обязанность действительно бороться со злом и насаждать добро, – из этого принципа все же следует, что христианское сознание, как таковое, т. е. в его коллективности, иначе говоря, христианская церковь, христианский мир (christient?), взятый как единство, и притом как единство, объемлющее все историческое развитие, – имеет, в качестве своей производной задачи, также обязанность творческой христианизации общих условий жизни мира, т. е. реформирования их в направлении их максимального соответствия христианской правде, – короче говоря, должен осуществлять христианскую политику. Если первохристианская церковь совсем игнорировала или даже отвергала эту задачу, то мы должны иметь достаточно духовной свободы, чтобы понимать, что это было обусловлено особыми причинами, потерявшими свое значение позднее, и что поэтому, при всей присущей ей вообще образцовой полноте и интенсивности христианского сознания, она не может иметь для нас в этом отношении значения абсолютного образца. А именно, это вытекало отчасти из ее положения как ничтожного и гонимого меньшинства в тогдашнем обществе – в силу чего она была целиком занята простым охранением доверенного ей духовного сокровища от враждебных сил мира, – отчасти же из веры в скорый конец мира, делающий несущественным всякую работу по улучшению земного устройства жизни. В других условиях, например, в эпоху гибели античного мира и нашествия варваров, та же церковь стала во главе задачи устроения, оздоровления и совершенствования мира. Мы живем теперь в эпоху, аналогичную эпохе крушения античного мира, и потому совершенно естественно христианское сознание стоит снова перед задачей нравственного возрождения и совершенствования общих порядков земной человеческой жизни.

Выше, в иной связи (гл. IV, 5), мы отвергли то искаженное духовным провинциализмом и духовной приниженностью учение, согласно которому общественно-государственная жизнь или общие порядки земной жизни человека вообще исключаются из состава христианского сознания, – из заботы о нравственно-праведной жизни. Мы указывали там, что нельзя провести строгой, отчетливой грани между так называемой «личной» или «частной» жизнью человека и жизнью общественной и что общество или государство, как и всякий человеческий коллектив, для ответственного нравственного сознания есть нечто вроде большой человеческой семьи, за жизнь и порядки которой мы так же ответственны, как за жизнь и порядок нашей малой семьи в точном, узком смысле этого понятия. В связи наших нынешних размышлений это соотношение может быть разъяснено точнее еще с другой стороны, – чем и намечается путь к пониманию отношения между рассматриваемыми двумя видами нравственного совершенствования жизни.

Различие между ними определено, как мы видели, различием между сферой внутреннего состояния душ и вытекающих из неличных отношений между людьми во всей их конкретности, с одной стороны, – и сферой общих порядков, нормирующих жизнь, общих внешних ее условий. Теперь мы должны дополнить эту мысль уяснением соотносительной другой стороны дела. Эти две области все же имеют внутреннюю связь между собой. Связь эту образует тот слой человеческой жизни, который можно обозначить как область нравов, быта, нравственных навыков. Так, например, между сферой личной эротической жизни человека, личным нравственным уровнем его поведения в этой области, и сферой общего законодательства или действующего порядка, нормирующего отношения между людьми, стоит, в качестве связующего звена, область нравов, нравственных привычек, господствующих нравственных понятий и оценок, относящихся к эротической жизни. Между личным отношением человека к материальной нужде ближнего, интенсивности внимания к ней, степени самоотвержения и действительным благотворением, с одной стороны, и социальным законодательством, принудительно определяющим общий порядок отношений между богатыми и бедными, с другой стороны, – стоит, в качестве промежуточного звена, сфера, например, обычаев гостеприимства, принятых общественным мнением правил и навыков благотворительности, господствующих в данном народе общих обычаев радушия, ласковости, сострадательности или, наоборот, холодности, замкнутости, равнодушия и т. п. Таким же промежуточным звеном между указанными двумя областями является совокупность добровольных коллективных и – тем самым – организованных усилий помощи нуждающимся, осуществляемых всякими церковными и светскими обществами в деле благотворения (в самом общем и широком смысле слова, включающем всяческое улучшение социальных условий жизни). Через посредство этой промежуточной сферы общий правовой порядок или законодательство, нормирующее общий строй коллективной человеческой жизни, есть в конечном счете выражение и продукт личной духовной жизни членов общества, степени их нравственного совершенства или несовершенства.

И, с другой стороны, здесь возможна и обратная связь: установленный законодателем или политическим реформатором общий правовой порядок может воспитательно действовать на людей, приучая их к более высоким и требовательным нравственным понятиям, к более строгому нравственному поведению; или же, наоборот, он может понижать их нравственный уровень и развращать их (вспомним в последнем отношении влияние правовых норм, определенных идеями религиозной нетерпимости, классовой борьбы или расовой ненависти).

Этим определяется смысл и природа нравственного совершенствования общего порядка человеческой жизни. Это совершенствование есть по существу коллективное самовоспитание человечества – итог коллективных усилий «христианизации» жизни, т. е. посильного приближения к заветам христианской правды общих порядков и условий человеческой жизни. При этом – вопреки распространенным тенденциям всяческого политического фанатизма и вообще одностороннего политизма и порождаемым им иллюзиям – путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть путь изнутри наружу, от личной жизни к жизни общественной, – иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности. Это есть основной, царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни, на котором, через проповедь любви, сострадания, уважения к человеку, обуздания темных, корыстных, хаотических вожделений, через соответствующее воспитание, через педагогическую и миссионерскую активность закладываются прочные основы лучшего, более справедливого, более проникнутого любовью и уважением к человеку порядка общественной жизни. Так именно было создано то, что с полным основанием именуется христианской культурой Европы. На этом пути, например, институт рабства, как уже выше указано, сам собой постепенно отмирал еще прежде, чем он был отменен в законодательном порядке, или в жизни только что обращенных в христианство, еще довольно первобытных племен Европы укреплялись основы международного права, соблюдалась верность договорам, клятвенно подтвержденным, т. е. существовало в качестве прочной реальности все то, что в нашей современной эпохе представляется многим наивной и смешной иллюзией.

В этой связи нам уясняется одно в высшей степени существенное соотношение, постоянно – к величайшему ущербу для человеческой жизни – забываемое политическими реформаторами. Указанная выше необходимость при общественном реформировании жизни считаться с «техникой», определенной общими свойствами человеческой природы, имеет еще одну, более глубокую сторону. Общественные реформы только в том случае и в той мере плодотворны и ведут к добру, когда и поскольку они учитывают данный нравственный уровень людей, для которых они предназначены. Так, например, степень относительной суровости или мягкости уголовных кар, количество свободы и самоуправления, предоставляемое отдельным гражданам или группам и общинам, размер свободы печати и т. п. всецело определены нравственным состоянием людей, для которых они предназначаются. Для всякого педагога очевидно, что к детям, к учащимся младшего возраста, применимы педагогические порядки, иные, чем к юношам, например, учащимся старшего возраста или студентам, – что, например, свобода выбора предметов обучения, естественная в университете, была бы губительна в начальной школе. Но люди склонны постоянно забывать, что соответствующее соотношение имеет силу и для порядков общественной жизни вообще. Наилучшие замыслы социальных и политических реформ не только остаются бесплодными, но могут даже вести к губительным результатам, если они не имеют опоры в определенном, им соответствующем человеческом материале. Как справедливо заметил однажды Спенсер: «еще не придумана та политическая алхимия, которая давала бы возможность построить из грубых кирпичей золотое здание».

Можно формулировать общее положение: в плане длительного и прочного бытия уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих. Правда, внешние законодательные реформы могут, в свою очередь, как только что было указано, воздействовать на нравственное (как и умственное) воспитание людей. И в этой связи мы должны помнить, что такие реформы только в том случае имеют прочное и плодотворное действие, когда они сами создают условия, благоприятствующие повышению уровня человеческой природы, улучшению нравственных навыков и понятий. Такова в общественной жизни, например, роль законодательства о школе, внешкольном воспитании юношества, семье, меры по охранению материнства и детства, меры по созданию благоприятных условий труда и т. п. В этих случаях совершенствование, исходя извне, из наружного слоя жизни, из области ее внешнего нормирования, не пытается просто механически-принудительно регулировать жизнь, чтобы ее тем улучшить, а воспитательно воздействуя на волю, на глубинный духовный корень бытия, совершенствует условия жизни через посредство сил, исходящих из этого

корня. По сравнению с законодательными реформами такого типа внешнее законодательное нормирование отношений между людьми, пытающееся непосредственно извне улучшить условия жизни, имеет по общему правилу только смысл разъясненного выше улучшения техники и организации общественной жизни, т. е. ее внешнего ограждения от зла, а отнюдь не значение сущностного нравственного ее совершенствования. Различие здесь примерно такое же, как между полицейскими и уголовными мерами, охраняющими жизнь от преступлений, – и воспитательными мерами, внутренне преодолевающими преступную волю через нравственное улучшение человека.

Никогда не следует забывать, что непосредственные законодательные меры против всякого зла, – например, против пороков (пьянства, разврата, азартных игр) или против проявления жестокости, эгоизма, эксплуатации, несправедливости – суть, по основоположному методу своего действия, запрещения или, во всяком случае, принуждения. Это суть всегда меры, извне обуздывающие человеческую волю либо тем, что преграждает ей путь к действию на жизнь, либо же тем, что насильно принуждает ее к определенному образу действия. Когда-то Лассаль, высмеивая либеральную социально-экономическую политику, говорил, что она сводит государство на роль «ночного сторожа». Эта критика была вполне правомерна, поскольку в обязанность государства входит не только охрана безопасности граждан, но и положительное содействие их благосостоянию, здоровью, воспитанию и образованию и пр. Но если государство есть нечто иное, чем «ночной сторож», то нельзя, с другой стороны, упускать из виду, что исполнителем всяких принудительных государственных норм является в конечном счете полиция, что поэтому государство, пытающееся в интересах общественного блага нормировать всю человеческую жизнь и руководить ею (как, например, социалистическое государство) роковым образом оказывается абсолютным полицейским государством. Деятельность же полиции по самому существу дела сводится к функции принуждения; задача полиции, как у Глеба Успенского метко выражается один простолоудин, состоит в том, чтобы «тащить и не пущать». При этом злая воля или вредные для общества побуждения не устраняются, не искореняются по существу, а только сдерживаются в своих проявлениях, как бы загоняются внутрь. Но такого рода принуждение имеет некие имманентные пределы своей эффективности; и эти пределы суть тем самым пределы всякого автоматического государственно-правового совершенствования жизни. Принуждение необходимо для обуздания греховной человеческой воли, для ограждения жизни от вредных ее последствий. Однако, попытка направлять всю жизнь с помощью принуждения приводит не только к рабству, но и к неизбежному при нем бунту злых сил, которые находят всегда новые, неожиданные пути для своего проявления. Можно сказать даже больше: даже чистоморальное, т. е. не апеллирующее к физической силе агентов власти принуждение, – там, где оно действует на волю просто извне, в качестве давления общественного мнения, – может испытываться как невыносимая тирания по существу быть тиранией; ее итогом часто бывает либо внутреннее отравление нравственной жизни ложью и фарисейским лицемерием, либо же реакция в форме взрыва моральной распущенности.

Этими соображениями определяется христианское отношение к планам общественных реформ в порядке законодательных мер и государственного нормирования и контроля – и, в частности, христианское отношение к вопросу, стоящему в настоящее время в центре общественного внимания, – к законодательной реформе социальных отношений. Если христианин должен одобрять в принципе законодательные меры, которые в интересах разумного и справедливого порядка человеческой жизни ограничивают человеческий эгоизм и произвол или противодействуют хаосу, возникающему из беспрепятственного действия стихийных человеческих вожделиний, то он одновременно будет сознавать и неизбежную ограниченность благотворного действия таких мер внешнего обуздания воли, и необходимость иного, более глубокого фундамента для разумного и справедливого порядка. Так, например, он может и должен будет сочувствовать государственному контролю над хозяйственной жизнью – там, где он действительно ограждает социальную жизнь от беспорядков и несправедливости, – но он будет возражать против попытки государственного руководства всей хозяйственной жизнью, т. е. против замысла с помощью государственного принуждения заставить людей действовать разумно и альтруистически. Этому замыслу он противопоставит задачу индивидуального и коллективного воспитания человеческой воли в направлении ее нравственного совершенствования. Или же, поскольку дело идет о законодательных реформах, он, признавая необходимость некоего минимума социального обеспечения в форме автоматического действия закона, будет настаивать на реформах, которые сами (как уже было указано) могут действовать воспитательно на человеческую волю. Короче говоря, сознавая свою христианскую ответственность и за коллективные организованные, принудительные меры в заботе о судьбах своих ближних, он будет одновременно

отвергать всякий политический и социальный фанатизм, всякую веру в возможность и даже желательность мерами внешнего механического порядка осуществить полноту добра в человеческих отношениях. Этой вере он будет противопоставлять слова Христа: «царство Мое не от мира сего». «Царство не от мира сего» не значит, что оно не предназначено для мира; напротив, силы «царства не от мира» должны все глубже проникать в мир и исцелять мир. Но это значит, что подлинное, сущностное совершенствование мира осуществимо именно только с помощью этих сверхмирных сил, т. е. идет из духовной глубины, в которой человек укоренен в царстве Божиим. Всяческому политическому и социальному фанатизму христианин будет поэтому противопоставлять основной путь христианизации жизни – путь изнутри наружу.

Этот путь из глубинного слоя нравственного бытия личности через слой личных отношений человека к человеку в его конкретности и, далее, через слой коллективных навыков и усилий помощи ближним – к внешним общим условиям и порядкам общественной жизни – есть путь из духовной глубины, в которой человеческая душа может непосредственно воспринимать благодатные, спасающие силы, жить в Боге, быть соучастником «царства Божия», – в несовершенство «мира», в царство «закона», по самому его существу не достигающего полноты и совершенства христианской правды. Каждый шаг на этом пути из глубины к поверхности, от неповторимо индивидуального, личного, к общему для всех, от свободы к принуждению, уводит нас одновременно все более от полноты благодатного бытия, от истинного существа конкретной христианской правды к несовершенному царству безличного «закона» (ср. выше, гл. IV, 5 в конце). Повторяя и дополняя сказанное выше, в особенности о понятии «естественного права», мы можем сказать теперь: возможно под «христианской жизнью» разуместь, в абсолютном смысле этого слова, жизнь, подлинно спасенную, имманентно пронизанную и просветленную благодатными силами, – понятие «христианского порядка жизни» есть нечто существо невозможное, *contradictio in adjecto*. В этом смысле нет и не может быть ни «христианского государства», ни «христианского социального строя», ни «христианской экономической жизни», ни даже «христианской семьи» – по той простой причине, что в «царстве Божиим», в сверхмирном слое спасенной, облагодатствованной жизни, нет ни государства, ни социальных отношений, ни экономической жизни, ни даже семьи, – а есть, по слову Христа, жизнь, подобная жизни ангелов на небесах. Но одновременно в относительном смысле – в смысле порядка, в условиях несовершенной земной природы человека возможно более приближающего к ее идеалу христианской правды – к завету уважения к личности каждого человека и действительной любви к ближнему, – возможны «христианское государство», «христианский социальный и экономический строй», «христианское отношение к собственности», и тем более – «христианская семья». И притом здесь возможно бесконечное многообразие ступеней, длительное – хотя никогда не достигающее своей конечной цели – приближение к цели «христианизации жизни».

Мы возвращаемся к исходной мысли обсуждения этого вопроса. Нравственное совершенствование мира в качестве христианской политики – стремление к христианизации общих условий и порядка жизни – есть проникновение благодатной силы любви, через человеческую активность, в общий строй человеческой жизни. Это есть – в отличие от технически-организационного совершенствования – не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс. Корень действенной силы лежит при этом в той глубине человеческой души, где чисто человеческое естественно соприкасается с благодатными божественными силами, – где свобода есть не человеческий умысел, не человеческое своеволие, а послушное усвоение человеком высшей благодатной реальности. Чем ближе к этому корню, тем сильнее и явственнее действует эта высшая, сверхчеловеческая сила; чем дальше от него, чем ближе к поверхностному слою чисто земного, мирского бытия, тем большую роль играет чисто человеческое применение этой силы, – и тем более благодатное влияние божественного начала умалывается, отражаясь и преломляясь в несовершенстве человеческой природы; и одновременно тем более животворящая, действующая из глубины формирующая сила механизмуется и рационализируется. Это надо иметь всегда в виду. И так как ничто живое, прочное и истинно плодотворное невозможно без питания этой внутренней животворящей силой – которая проникает в человеческую жизнь через стихию свободы внутренней личной жизни и личной любви к конкретным людям, – то истинно плодотворная христианская политика должна совершаться в формах, в которых обеспечена возможность максимального соучастия этой внутренней, по существу, богочеловеческой сферы.

Отсюда уясняется, между прочим, одна в высшей степени существенная черта необходимого общего социально-политического устройства жизни. Это устройство наиболее нормально и плодотворно там, где оно складывается из гармонической координации многих небольших союзов и общественных объединений, наподобие того, как организм складывается из взаимной связи и

сподчинения многих живых клеток и тканей. Ибо именно в малых союзах общественный порядок может в наибольшей мере носить характер личных отношений между конкретными людьми и потому определяется внутренними нравственными силами, тогда как всевластие более обширных объединений и в особенности государства неизбежно опирается на бездушное принуждение, на безличное – и потому всегда, в конце концов, не учитывающее конкретно нравственной природы отдельного случая, – действие общего закона или на холодный, равнодушный к конкретным нуждам жизни бюрократизм. Семья, соседская организация, профессиональные ячейки и союзы всякого рода, свободные благотворительные организации, местное самоуправление – все это есть каналы, через которые животворящий дух личных отношений между людьми и тем самым личная нравственная жизнь проникает в сферу принудительных общих порядков и в максимальной мере способствует действию в нем благодатных сил внутренней богочеловеческой правды.

Мы не должны забывать, что и в политике, как и во всех других областях человеческой жизни, имеют вечную и безусловную силу слова Христа: «без Меня не может делать ничего». Человек бессилен и обречен на заблуждение, лучшие его побуждения оказываются тщетными и часто губительными, где утрачивается живое его отношение к Богу и Божией правде, как они открываются в глубинах человеческой души. И в политике молитвенная настроенность, смиренное стояние перед лицом Божиим, живая, горячая любовь к человеку как образу Божию, значит больше, чем придуманные людьми и своевольно ими осуществляемые самые смелые и умные планы совершенствования.

Нравственное совершенствование жизни стоит как бы посередине между двумя уясненными выше совершенно разнородными задачами – задачей простого внешнего ограждения мира от зла и превышающей всякие человеческие силы задачей сущностного преодоления зла, так называемого спасения мира. В нем свет, в его неустанной и нескончаемой борьбе с тьмой, переходит от простой обороны к наступлению, заставляет тьму отступать дальше, в известной – всегда ограниченной – мере ее рассеивает. Никогда не достигая по существу для человека недостижимой цели спасения мира, человек в своем стремлении к нравственному совершенствованию мира движется по пути к этой цели.

7. Вопрос о совершенствовании мира в нынешнюю историческую эпоху

Задача совершенствования мира – подобно всем нравственным задачам вообще – приобретает отчетливый конкретный облик лишь в связи с совершенно конкретным, данным состоянием мира – состоянием, среди которого и в отношении которого эта задача ставится и подлежит осуществлению. Что следует в этом отношении сказать о нашей эпохе?

По сравнению с относительно мирным течением и устойчивостью жизни в XIX веке мы сознаем, что в XX веке мир попал в водоворот бурного разрушительного движения, когда и все привычные нравственные навыки жизни, и даже само физическое существование человека находятся под угрозой гибели. Такое состояние ставит на первую очередь задачу спасения мира от гибели, т. е. простого охранения элементарного порядка, обеспечивающего само существование мира. Но, с другой стороны, опыт пережитых бедствий, указывая на несовершенство порядка, который оказался бессилем их предупредить, и вместе с тем пробуждая жажду вознаградить себя за страдания и жертвы чем-то лучшим, чем все, что было доселе, влечет к мечте о построении мира заново, на совершенно новых, лучших основаниях. Ко всем трудностям сохранения и устройства нормального порядка жизни в такие грозные и разрушительные эпохи присоединяется еще внутренний конфликт между этими двумя в значительной мере совершенно разнородными задачами.

Неизбежной при этом смуте идей содействует уже указанное нами двусмыслие самого понятия или идеала совершенствования мира: оно может означать достижение относительно наилучшего, при данных условиях жизни, порядка вещей (даже если бы этот порядок был хуже или не лучше того, который существовал при более благоприятных условиях), и оно может означать абсолютное улучшение, достижение абсолютно большего, по сравнению с прошлым, количества добра, справедливости, счастья в человеческой жизни. Обе задачи, несмотря на их очевидное различие и даже противоположность, в некоторой мере все же согласуются между собой и должны быть осуществляемы совместно: а именно, чтобы просто охранить жизнь от гибели, излечить мир от разрушительной болезни, проставосстановить элементарные условия его сохранности, нужно как-то улучшить его основания, исправить то в старом порядке, что привело к этим бедствиям или было бессильно их предупредить. Но такое законное и необходимое улучшение состояния мира, совпадающее с лучшим его охранением при данных конкретных условиях, надо отчетливо различать от стремления, именно в эпоху смуты и всяческих опасностей, к осуществлению идеала абсолютного совершенствования мира. В этом отношении именно наша эпоха делает, думается нам, особенно актуальной ту критику господствующего мечтательного оптимизма, забывающего о реальности и силе зла, которую мы

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
пытались наметить в течение всего нашего размышления.

В известном смысле можно сказать: есть какая-то горькая ирония в самой постановке вопроса о совершенствовании мира в момент, когда миру угрожает опасность провалиться в бездну, упасть до уровня полного одичания и нравственного варварства. Это почти похоже на то, как если бы мы стали давать человеку мудрые и нравственно-возвышенные советы, как ему поднять его жизнь на высший нравственный уровень, в момент, когда он, увлеченный бурным вихрем, падает с высокой горы в пропасть. Когда подумаешь, что за последние десятилетия элита европейского духа, самые утонченные и благородные умы Европы были заняты разработкой сложных планов политических и социальных отношений в эпоху, когда надо было напрячь до последнего предела все силы ума и воли, чтобы подготовить простую защиту самых элементарных основ европейского общежития от нападения адских сил, готовившихся их уничтожить, и что эта же тенденция обнаруживается и теперь, когда разгоревшийся мировой пожар далеко еще не потух, а ежесекундно может снова разгореться, – то начинаешь понимать, что и стремление к нравственному совершенствованию жизни может быть прямо страшным, непростительным грехом, когда оно безответственно, – когда оно основано на мечтательном невнимании к суровым реальным условиям жизни. Это есть, в конце концов, разновидность того же утопизма, гибельность которого мы обличили выше. Ибо утопизм в его вредном, гибельном для жизни существе наличествует не только в превратности стремления к абсолютному совершенству в условиях земной жизни; утопизм имеет место всюду, где даже стремление к простому относительному совершенствованию жизни – само по себе законное и ценное – не считается с данными конкретно существующими условиями жизни, не отдает себе отчета в размере и интенсивности сил зла, властвующих над миром именно в данном конкретном его состоянии; утопизм есть всюду, где нравственная воля поражена пороком безответственной мечтательности, занята построением воздушных замков, вместо того, чтобы быть основана на ответственном внимании к тому, что надлежит делать для содействия добру и противодействия злу именно теперь, в данной конкретной реальной ситуации. Ибо ценность нравственного акта воли никогда не лежит в каком-либо общем, абстрактном принципе, а всегда лишь в его подлинном соответствии реальной жизненной нужде.

Необходимая напряженность сознания задачи простого спасения мира от разрушения, его ограждения от грозящих ему опасностей, предполагает справедливую оценку того, что уже было достигнуто в прошлом. При всем – неизбежном – несовершенстве существующего, «старого», привычного порядка европейского человечества не следует забывать, что он есть плод героических, упорных, длительных усилий прошлых поколений по совершенствованию жизни. Напряженное христианское сознание справедливо сознает несовершенство этого порядка, его отдаленность от более или менее адекватного осуществления заветов Христовой правды. При всей законности и полезности этого сознания оно не должно вырождаться в безответственный радикализм утверждения, что европейская культура есть только мнимое христианская культура. Не следует все же забывать обратной стороны дела. Именно теперь, в тяжкую эпоху сгущения тьмы над миром, когда основным нравственным достижениям европейской культуры грозит гибель, следует отчетливо осознать, что такие достижения, как, например, отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов, – что все это суть достижения на пути христианизации жизни приближения ее порядков к идеалу Христовой правды. То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма – не как специфических социально-политических систем, а как общего замысла действенного воплощения в жизни начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве «образа» и «чада» Божьего и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех, – есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приближенно выражающих – сквозь зло и несовершенство мирового бытия, и в производном плане закона и порядка, – новое, просветленное светом Христовой правды, нравственное сознание человечества.

Это, конечно, не значит, что на этих достижениях мы вправе остановиться и успокоить нашу совесть: это противоречило бы основному существу нравственной жизни как неустанного стремления к совершенствованию. Если первая и самая насущная наша задача в нынешнюю тяжкую эпоху состоит в напряженной жертвенной защите этих великих достижений от обрушившихся на них вражеских сил, то следует помнить, что наряду с этими положительными достижениями в нашей жизни есть еще много привычных, общепризнанных явлений

и порядков, резко противоречащих христианской вере в святость человеческой личности, христианскому завету любви к ближнему, ответственности каждого за судьбу всех. Достаточно здесь – только для примера – указать на существование в христианском мире – в качестве правового института – такого кошунства над святыней человеческой личности, как смертная казнь (на которую – если миру суждена дальнейшая христианизация – будущие поколения будут смотреть так же, как мы смотрим на институт пытки). Достаточно указать, далее, как мало европейское человечество еще приучилось даже в принципе признавать подчиненность международных отношений началам правды и права и как распространено еще убеждение в законности национального эгоизма. И, наконец, надо признать совершенно законным и всячески поощряющим нарастающее сознание – составляющее нравственную правду социалистических стремлений, совершенно независимую от пригодности или желательности социалистического порядка мира, – что принцип христианской любви к ближнему должен получить более действенное применение к социальным отношениям через ответственность всех членов общества за судьбы нуждающихся и обездоленных, права всех людей на обеспечение равных условий физического здоровья, досуга, образования. Словом, христианские принципы святости человеческой личности, равноправия и солидарной ответственности всех должны получить еще дальнейшее, более последовательное применение.

Все такого рода стремления к дальнейшему совершенствованию жизни, правильно понятое, не опрокидывают существующего, не пытаются заменить его чем-то абсолютно новым. При всей новизне, по сравнению с привычным прошлым, того, на что они направлены, они суть не что иное как стремление к укреплению и углублению старого фундамента европейской жизни и культуры – именно, христианских понятий и идеалов, на которых она строилась уже 18 веков. Не надо забывать, что с преодолением национал-социализма и фашизма еще далеко не преодолены те новые силы, которые в нашу эпоху вступили в борьбу с заветами христианской правды.

Мировая эпоха, в которую мы вступили за последние десятилетия, не есть, – как ее часто называют, – господство «нового язычества»; она есть нечто совсем иное и гораздо худшее. Язычество – по крайней мере, в его античных формах, а отчасти даже и в самых первобытных его формах – принципиально признавало обязанность человека покоряться божественной воле, знало различие между добром и злом, необходимость человеку умерять его хаотические вождения. Язычество по-своему, хотя и несовершенное, знало и признавало Божью правду – божественную норму бытия. Современный же мир, будучи умышленным восстанием против Христа и Его правды – прежде, несмотря на всю фактическую греховность человека, бывшей в принципе предметом благоговейной веры, – есть тем самым принципиальное отвержение воли и правды Божией, культ самодовлеющего человеческого своеволия, – что по существу равносильно поклонению сатане, «князю мира сего». В этих условиях, повторяем, особенно существенно напоминать людям о необходимости во всей их жизни – в том числе и жизни общественной, в общем порядке их бытия – руководиться, в уяснившемся нам смысле, идеалом Христовой правды, совершенствовать мир через блюдение и ограждение вечных, незыблемых нравственных основ бытия. В этом – особое значение, именно в нашу эпоху, задачи христианского совершенствования мира.

8. Заключение

Если мы в заключение этого анализа проблемы совершенствования мира спросим, на чем именно, т. е. на каком онтологическом соотношении, основана возможность совершенствования мира и нравственная обязательность стремления к нему, то мы – кратко резюмируя уяснившееся нам выше – должны будем сказать следующее. Возможность и нравственный постулат совершенствования мира опирается онтологически на отношение между Богом и миром. Бог – до конца и конечного преобразования этого мира – трансцендентен миру, и потому «царство Божие» в принципе, по существу – «не от мира сего», не вмещается в пределы мира. В силу этого Бог в составе мира (в его нынешней зоне) не есть «всяческое во всем»; или, что то же, как мы видели выше, Боготнюдь не всемогущ в смысле внешне зримой и осязаемой победоносности, а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе самого мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только «во тьме». Этим определено имманентное несовершенство мира, не устранимое никакими человеческими, мирскими силами, а пребывающее до конца мира и кончающееся только его чудесным – превышающим все человеческие и земные силы – преобразованием. С другой стороны, однако, Бог не только трансцендентен, но одновременно с этим имманентен миру, присутствует и действует имманентно в самом творении. Более того, человек и мир, будучи образом Божиим, отражением сияния и славы Божией и в своей первоизданной природе происходя от самого Бога, не есть бытие, прямо противоположное благодатной силе

Света, а, напротив, потенциально сродни ей и ею пронизано. Само творение в своей первоизданной основе есть свет – хотя и отраженный. Поэтому, через посредство человека и его духовного, умственного и нравственного творчества, благодатная сила света обнаруживает свое действие и в составе самого творения.

«Свет светит во тьме». Как мы видели, это косвенно применимо и к составу самого творения. «Свет истинный, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир», – свет Логоса, через который произошел сам мир, – этот свет не только изливает извне, свыше, свои благодатные силы в мир, но и продолжает светить в глубинах мирового бытия, в первоизданной глубине человеческих душ. Точнее говоря, этот свет изливает благодатные силы именно через посредство человеческих сердец, в которые он внедряется, и при соучастии пробуждаемой им человеческой нравственной воли. Этот свет, в своем имманентном миру бытия, также светит «во тьме», находится в непрерывной борьбе с тьмой и потому реально светит только сумеречным, тусклым светом, как некий далекий огонек (Мейстер Эккарт называл его «искоркой», *Funkchen*), пробивающийся сквозь толщу тьмы и иногда лишь едва видимый в темноте. Но если окончательная победа света над тьмой в составе самого мира и невозможна в нынешнем мировом зоне и он обречен оставаться «светом, светящим во тьме», то все же он может разгораться сильнее, ярче озаряя царство тьмы, и ослабевать и тускнеть. И потому наша обязанность как «чад Божиих», как «детей света», – не только стремиться жить в самой надмирной стихии этого божественного света, и не только ограждать человека и мир как тварные воплощения Света от разрушительных сил зла, но быть носителями Света и в самом мире, неустанно стремиться к тому, чтобы именно и в составе самого мира, в производной сфере порядка мировой жизни, этот Свет не тускнел, а разгорался возможно ярче, возможно светлее озаряя и животворя мир. Христос не только незримо победил мир, приняв на себя его грехи и будучи распинаем на кресте среди этого темного, греховного мира, – и не только некогда должен явно восторжествовать над миром, преобразив его в новое творение, где Бог будет всяческое во всем; но, пребывая отныне и до века вместе с нами в самом составе этого мира – в составе нашей земной жизни, – Он может – в меру напряжения нашей воли, готовящей «пути Господни», – все глубже внедряться своей светоносной, животворящей Правдой в нашу общую человеческую жизнь.

Этим определен долг христианской активности в мире – и самый смысл этой активности. Общая тенденция нашего размышления может легко встретить упрек, что, намечая границы человеческого стремления к осуществлению правды и добра в мире, обличая, как неосуществимые и губительные иллюзии, некоторые заветные упования человеческого сердца, мы ослабляем импульс к нравственной активности и содействуем распространению установки нравственной пассивности. Такой упрек основан, однако, сам на опасном заблуждении, что надо верить в осуществимость невозможного, чтобы иметь нравственный мотив для осуществления возможного, – что надо задаваться целями, превышающими человеческие силы, чтобы поддерживать импульс нравственной активности в совершенствовании жизни. Таков, по видимому, скрытый волевой мотив, лежащий в основе веры профанного гуманизма во всемогущество начал добра и разума в человеческой природе – в основе его нежелания видеть реальность греха и зла и признавать несовершенство человека. Но как бы распространено ни было это умонастроение, – такое искусственное подхлестывание нравственной воли есть само свидетельство некоего болезненного духовного состояния современного человечества. Фактически такое стремление к неосуществимому – к тому, что противоречит самому онтологическому составу бытия, – может на практике приводить только к двум последствиям: либо к благодушной мечтательности, к простой проповеди нравственной активности, под которой скрыта реальная пассивность, «лень лукавого раба», – либо же к лихорадочной, болезненно возбужденной и слепой активности, сильной только в разрушении и совершенно немогущей в творчестве, – к прославляемому ныне самодовлеющему «динамизму», упоенному своей собственной бессмысленностью. В обеих разновидностях это есть позиция моральной безответственности, что всегда совпадает с внутренней, духовной пассивностью.

Подлинная активность, напротив, истекая из активности внутренней, духовной, есть всегда активность зрячая, отдающая себе отчет в составе той реальности, на которую она направлена. Подлинная, здоровая активность поэтому не только совместима с трезвым реализмом, но и прямо его требует; и именно поэтому христианский реализм, о котором мы говорили выше, не ослабляет христианской активности, а есть ее необходимое условие и естественный, здоровый стимул к ней. Христианский реализм не только не ведет к пассивности, но, наоборот, требует максимального напряжения нравственной активности. Только там, где мы не расслабляем нашей воли «политикой страуса», а мужественно глядим в глаза опасностям и трудностям

нашей жизни, ясно сознаем цели нашей активности и формы, в которых они практически могут быть осуществлены, – мы обладаем подлинным нравственным фундаментом для напряженной, энергичной активности. Нравственная сила почерпается здесь не из неизбежно шатких иллюзий, не из фальшивого раскрашивания эмпирической реальности в розовый цвет, а из подлинно неисчерпаемого вечного источника сверхмирной Правды, соучастниками которой мы себя сознаем, – из Высшей силы, подлинно всемогущей в составе нашего духа, хотя в эмпирически-человеческом своем обнаружении и в составе самого мира вынужденной бороться с враждебными ей силами «мира сего». Такова подлинно здоровая нравственная активность, сочетающая неисчерпаемую силу веры с разумным учетом реальности, – не только внешне, но и внутренне мужественная активность слугителя Бога любви, которому нет надобности быть Дон Кихотом, чтобы быть в этом мире неустранимым и неутомимым рыцарем Святого Духа. Христианская активность есть по существу активность героическая. Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое высшее призвание с ясным сознанием могущества в мире зла – силы князя мира сего, на борьбу с которым они призваны, и со смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства.

«Свет светит во тьме». Это значит не только, что он светит именно во тьме, которая его не воспринимает и упорствует перед ним, так что он не в силах окончательно рассеять или озарить ее. Это одновременно значит, что он светит во тьме, что тьма не в силах одолеть его; живя во тьме, мы не только можем утешаться пребыванием в самой надмирной божественной стихии света, но и можем уповать на его творческую, озаряющую силу в составе самого мира, и потому мы также обязаны блюсти этот свет и заботиться о том, чтобы он возможно ярче разгорался в мире.

34 каждому свое (лат.) – Примеч. ред.

1

Любопытно отметить, что первое из этих пониманий, идущее от Оригена, выражено в славянских переводах Нового Завета, тогда как второе, через посредство Вульгаты, вошло в состав западно-христианского (католического и протестантского) толкования этого места. В общем можно сказать, что восточное христианство понимает это место, как утверждение непобедимости света, западная же церковь, наоборот, – как признание упорства тьмы.

2

По вопросу об аутентичном смысле в данном месте греческого слова «?????????????» позволительно высказать мнение, на первый взгляд парадоксальное, по существу же, как нам кажется, вполне обоснованное, способное устранить весь спор. Если принять во внимание, что евангелист Иоанн – не отвлеченный мыслитель, а вдохновенный исповедник и проповедник, каждое слово которого есть как бы намек на некую непостижимую для ума тайну, на некую конкретную полноту бытия, по самому ее существу неопределимую точно логически, то позволительно допустить, что евангелист вообще не имел в виду один из двух возможных смыслов слова «?????????????», а употребляя это слово именно в живой лингвистической полноте его значения, объемлющего сразу оба различных его смысла. Это может показаться парадоксальным только потому, что греческий язык мы уже не ощущаем как живой и что именно потому мы лишь с трудом можем воспринять подлинный, живой – мистико-поэтический, а не отвлеченно-логический смысл речи евангелиста. Некое подобие подлинного понимания этого места можно иметь, переводя его примерно: «и тьма не взяла его», причем живое, неопределенно-двусмысленное значение слова «взять» должно было бы выразить именно всю полноту того таинственного двуединого соотношения, что тьма и не воспринимает, не улавливает, не вбирает в себя света, и не охватывает и не одолевает его. В виде аналогии можно – *toutes proportions gardées* (соблюдая все пропорции – франц.) – напомнить умышленно-двусмысленное употребление Гегелем слова «aufheben» (означающего по-немецки и «отменять», «устранять», и «сохранять», «сберегать») для обозначения основной мысли его философии – соотношения, по которому дух в своем развитии одновременно и превозмогает каждую отдельную ступень бытия, и сохраняет в себе то, что он уже преодолел и отменил.

3

В настоящем издании цитаты из Библии сохранены в той же форме, какая применялась в оригинале, – несколько отличающейся от современного текста синодальных изданий. В частности, используется другая нумерация псалмов. – Примеч. ред.

4

Совпадение противоположностей (лат.) – Примеч. ред.

5

Франк С. Свет во тьме filosoff.org
d?faitisme – пораженчество (франц.); r?signation – покорность судьбе,
смирение, безропотность (франц.) –Примеч. ред.

6
Естественный свет (франц.) –Примеч. ред.

7
Человеко–машина (франц.) –Примеч. ред.

8
Хайдеггер.

9
Обычное объяснение происхождения зла из свободы воли, которой Бог одарил человека, идя при этом на неизбежный риск возможности его уклонения от добра, – причем Божественное Провидение обращает даже зло, учиненное людьми, в средство к добру, – это объяснение не выдерживает критики. Оставляя даже в стороне решающие возражения Бергсона против понимания свободы воли как свободы выбора между разными возможностями, здесь остается одно безусловно неразрешимое сомнение. Святые, подобно всем остальным людям, обладают свободой воли и подвергаются искушениям; но либо силой природного влечения к святости, либо силой особой даруемой им «освящающей» благодати они преодолевают искушения и достигают святости. Отчего Бог не мог создать всех людей наподобие святых? Или отчего Он дарует им только ту благодать, которая, по убийственно ироническому замечанию Паскаля, «называется достаточной, потому что недостаточна» для преодоления искушений? На этот вопрос нет и не может быть рационального ответа. По человеческим понятиям, Бог так же ответствен за зло, проистекающее из свободы воли, как ответственный родитель, предоставивший детям свободу, не соответствующую их слабости или неразумию.

10
На сем и стою – и не могу иначе! (нем.) –Примеч. ред.

11
Подробному обоснованию намеченного здесь соотношения посвящена моя книга «Непостижимое», 1938. (Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990).

12
За единственным исключением английского языка, где евангелие называется Gospel – слово, происходящее от древнеанглийского godspel – «благая весть». Но и по–английски этот древний, точный смысл слова уже утерялся из современного словоупотребления.

13
Бог из машины (лат.) –Примеч. ред.

14
Все равно, означает ли соответствующее греческое слово «????? ????» «внутри вас» в смысле указания на присутствие царства Божия в глубинах человеческого духа, или же – как переводят иные – оно значит просто «среди вас» – в обоих случаях смысл изречения сводится к указанию наимманентности царства Божия сфере человеческого бытия.

15
С точки зрения вечности (лат.) –Примеч. ред.

16
Подробно об этом – в моей английской книге «С нами Бог», «God-with-us», Jonathan Cape, 1945. (См.: Франк С. Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.)

17
Благородство обязывает (франц.) –Примеч. ред.

18
Это искажение первичной истинно христианской идеи человека в гораздо большей мере имело место в западной церкви (где оно берет свое начало из сурового и одностороннего учения о рабстве человека у бл. Августина), чем в церкви восточной, сохранившей еще память о первоначальном, облагораживающем человека смысле благой вести, об откровении близости и сродства между человеком и Богом. Считаю долгом отметить, что уяснением этого я обязан замечательным трудам русскофранцузской исследовательницы учений церкви, ?–me M. Lot-Borodin.

19
Этот смысл христианской веры превосходно выяснен недавно в книге французского богослова Lubac «Catholicisme».

20
худшее падение – падение достойнейшего (лат.) –Примеч. ред.

21
Единственное в истории человеческой мысли, насколько я знаю, явление признания до Христа суверенности правды Божия и ее независимости от всех законов кесаря и мира сего есть бессмертный образ «Антигоны» Софокла. Но это есть один из примеров того «христианства до Христа», о котором говорили

древние отцы церкви.

22

Заметим здесь, кстати, следующее. Кажется, в традиционном церковном богословии недостаточно учтено, что – наряду с признанием тварности человеческого бытия – Евангелие Иоанна в приведенных местах открыто и недвусмысленно признает в человеке, именно в лице начала духа, элемент, не просто «сотворенный», а рожденный от Бога. Очевидно, именно в лице этого начала мы обладаем тем, что «Бог дал нам от Духа своего». Если, следуя экзегезе, принятой наиболее авторитетными знатоками Нового Завета, принять чтение, по которому конец 3-го и начало 4-го стиха гл. 1 Евангелия Иоанна образуют особое предложение: «что начало быть, было в нем (в Логосе) жизнью», то здесь мы имели бы аутентичное слово самого Евангелия, утверждающее вечное, сущее в лоне Божиим, начало человеческого духа. Такое воззрение, думается нам, дает единственное прямое основание вере в бессмертие, в вечную жизнь души. Подробно об этом см. в моей книге «God-with-us», Jonathan Cope, 1945.

23

Не мог не грешить (лат.) –Примеч. ред.

24

До греческих календ (лат.) –Примеч. ред.

25

Во избежание недоразумения мы оговариваемся, что это различие не совпадает с рассмотренным выше различием между незримым, только глубиной духа доступным участием в «Царстве Божиим» и чаемым конечным явным торжеством Царства Божия над всем миром. Напротив, именно первое, незримое «спасение» – возрождение через обретение благодатных даров Божиих, через участие в «Царстве Божиим» как вечном достоянии человека – может мыслиться или в форме строго и исключительно индивидуальной, как спасение «моей души», или в форме коллективной, как солидарное спасение всего мира.

26

Обязательное условие (лат.) –Примеч. ред.

27

Отказывающемуся от воинской службы по религиозным мотивам (англ.) –Примеч. ред.

28

Эту мысль можно было бы иллюстрировать бесконечным множеством весьма актуальных примеров. Приведем вместо этого один особенно поучительный пример из истории папства. В конце XIII века, в одну из эпох наибольшего могущества папской власти, наибольшей влеченности ее в политическую жизнь и, тем самым, ее обремененности особенной тяжестью греховности, однажды была сделана попытка для спасения церкви возвести на папский престол святого монаха – отшельника, исполненного действенной верой в евангельскую нищету и евангельскую отрешенность от мира, – некоего Петра с горы Мурроне, принявшего имя Целестина V. Короткое правление этого святого человека было рядом постыдных неудач. Благодаря его наивности, неосведомленности, неспособности к обузданию зла его волей овладели худшие из интриганов; анархия и бедствие Церкви и Италии только безмерно умножились под его управлением. Уже через полгода он должен был признать свою несостоятельность и отречься от престола. Данте помещает его душу – несмотря на его личную святость – в первый, внешний круг ада, на который обречены бесхарактерные, морально слабовольные люди. – В поучительном контрасте с этим стоят образы двух святых женщин конца XIV века – св. Бригитты шведской и св. Екатерины Сиенской, которые были одновременно мудрыми наставницами пап в их управлении церковью.

29

Противоречие в определении (лат.) –Примеч. ред.

30

Делай должное, и будь что будет (франц.) –Примеч. ред.

31

Милосердие (франц.) –Примеч. ред.

32

Известна та тонкая и глубокомысленная религиозная диалектика, которую вскрывает ап. Павел в понятии закона: закон, будучи средством ограждения от греха, произведен сам от последнего и в этом смысле отражает на самом себе несовершенство и бессилие бытия, пораженного грехом. Ап. Павел имеет при этом в виду недостаточность закона для осуществления задачного спасения. Но аналогичная диалектика обнаруживается, как мы пытались показать, и в отношении закона, поскольку ему придается значение средства к окончательному, полному исцелению или спасению мира как целого.

33

Подробнее об этом в следующей главе.

*

Каждому свое (лат.) –Примеч. ред.

34

По учению некоторых современных немецких богословов среди таких религиозно санкционированных установлений надо различать между «установлениями творения», т. е. порядками, входящими в самый замысел Божьего творения (Schöpfungordnung), и «установлениями охранения» (Erhaltungordnung), ставшими необходимыми после грехопадения. Примером первых должна быть семья, последних – государство. Такое различие представляется нам совершенно искусственным; для него нельзя найти основания ни в тексте Нового Завета, ни в общем духе христианского жизнепонимания, ни, наконец, в каком-либо принципиальном онтологическом различии самих «установлений». Напротив, все такого рода установления должны пониматься как выражение Божьей воли и Божией правды именно в условиях падшего мира; они все суть условия ограждения мира от зла.

35

К более подробному рассмотрению соотношения между личной нравственной активностью и общественными формами бытия – соотношения, уяснение которого имеет решающее значение для определения христианской установки в социальном вопросе, – мы еще вернемся ниже, в следующей главе.

36

«Люди говорят и мечтают о будущих, лучших днях; все они бегут и гонятся за счастливым, золотым временем; мир стареет и опять обновляется, а человек все надеется на улучшение».

37

Чем больше изменяется, тем больше остается тем же (франц.) –Примеч. ред.

38

«Если мир и изменяется быстро, подобно очертаниям облаков, – все совершенное возвращается к древне-исконному».

39

«Ты должен надеяться и дерзать, ибо боги не дают обеспечения».

40

лови день!

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.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!