

Николай Бердяевъ

**О РАБСТВѢ И СВОБОДѢ  
ЧЕЛОВѢКА**

YMCA-PRESS  
PARIS



Николай Бердяевъ

# О РАБСТВѢ И СВОБОДѢ ЧЕЛОВѢКА

(Опытъ персоналистической философіи)

YMCA-PRESS  
PARIS

1939

**Николай Бердяевъ**

# **О РАБСТВѢ И СВОБОДѢ ЧЕЛОВѢКА**

**YMCA-PRESS**

**11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève  
Paris 5<sup>e</sup>**





« La mode est aujourd'hui d'accueillir la liberté d'un rire sardonique, de la regarder comme la vieillesse tombée en désuétude avec l'honneur. Je ne suis point à la mode, je pense que sans liberté il n'y a rien dans le monde; elle donne du prix à la vie; dussé-je rester le dernier à la défendre, je ne cesserai de proclamer ses droits. »

**Châteaubriand.** « Mémoires d'Outre-Tombe »



## О Г Л А В Л Е Н І Е :

Вмѣсто предисловія. О противорѣчіяхъ въ моей мысли.

### I.

- 1) Личность.
- 2) Господинъ, рабъ и свободный.

### II.

- 1) Бытіе и свобода. Рабство человѣка у бытія.
- 2) Богъ и свобода. Рабство человѣка у Бога.
- 3) Природа и свобода. Космическое прельщеніе и рабство человѣка у природы.
- 4) Общество и свобода. Соціальное прельщеніе и рабство человѣка у общества.
- 5) Цивилизація и свобода. Рабство человѣка у цивилизаціи и прельщеніе культурныхъ цѣнностей.
- 6) Рабство человѣка у самого себя и прельщеніе индивидуализма.

### III.

- 1) *a)* Прельщеніе и рабство царства. Двойной образъ государства. *b)* Прельщеніе войны. Рабство человѣка у войны. *c)* Прельщеніе и рабство націонализма. Нація и народъ. *d)* Прельщеніе и рабство аристократизма. Двойной образъ аристократизма. *e)* Прельщеніе буржуазности. Рабство у собственности и денегъ.
- 2) *a)* Прельщеніе и рабство революціи. Двойной образъ революции. *b)* Прельщеніе и рабство коллективизма. Соблазнъ утопій. Двойной образъ социализма.
- 3) *a)* Прельщеніе и рабство эротическое. Полъ, личность и свобода. *b)* Прельщеніе и рабство эстетическое. Красота, искусство и природа.

### IV.

- 1) Духовное освобожденіе человѣка. Побѣда надъ страхомъ и смертью.
- 2) Прельщеніе и рабство исторіи. Три времени. Двойственное пониманіе конца исторіи. Активно-творческій эсхатологизмъ.



## ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

# О противорѣчіяхъ въ моей мысли.

Начавъ писать эту книгу, я бросилъ взглядъ назадъ и у меня явилась потребность объяснить себѣ и другимъ мой умственный и духовный путь, понять кажущуюся противорѣчивость моей мысли во времени. Книга написана о рабствѣ и освобожденіи человѣка и она во многихъ частяхъ своихъ относится къ социальной философіи, но въ нее вложено мое цѣлостное философское міросозерцаніе, въ основаніе ея положена философія персонализма. Это есть плодъ долгаго философскаго пути исканія истины, долгой борьбы за переоцѣнку цѣнностей. Въ моемъ философскомъ существованіи у меня не было желанія лишь познать міръ, но желаніе познанія всегда сопровождалось желаніемъ измѣнить міръ. Не только мыслью, но и чувствомъ всегда отрицалъ я, что эта міровая данность есть прочная и послѣдняя реальность. Въ какой мѣрѣ мысль этой книги вѣрна всей моей мысли, выраженной въ прежнихъ моихъ книгахъ? Въ какомъ смыслѣ существуетъ развитіе мысли мыслителя? И есть ли это развитіе непрерывный процессъ или въ немъ есть прерывность и оно проходитъ черезъ кризисы и самоотрицаніе? Въ какомъ смыслѣ существуетъ развитіе моей мысли и какъ происходили въ ней измѣненія? Есть философы, которые изначально приходятъ къ системѣ, которой остаются вѣрны всю жизнь. Есть философы, которые отражаютъ въ своей философіи боренія духа и въ мысли которыхъ можно обнаружить разные этапы. Въ бурныя историческія эпохи, эпохи духовныхъ переломовъ философъ, который не остается кабинетнымъ, книжнымъ человѣкомъ, не можетъ не участвовать въ духовной борьбѣ. Я никогда не былъ философомъ академическаго типа и никогда не хотѣлъ, чтобы философія была отвлеченной и далекой отъ жизни. Хотя я всегда много читалъ, но источникъ моей мысли не книжный. Я даже никогда не могъ понять какой-либо книги иначе, какъ приведя ее въ связь съ своимъ пережитымъ опытомъ. Впрочемъ я думаю, что подлинная философія всегда

была борьбой. Таковой была и философія Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля. Моя мысль всегда принадлежала къ типу философіи экзистенціальной. Противорѣчія, которыя можно найти въ моей мысли, — противорѣчія духовной борьбы, противорѣчія въ самомъ существованіи, которыя не могутъ быть прикрыты кажушимся логическимъ единствомъ. Подлинное единство мысли, связанное съ единствомъ личности, есть единство экзистенціальное, а не логическое. Экзистенціальность же противорѣчива. Личность есть неизмѣнность въ измѣненіи. Это одно изъ существенныхъ опредѣленій личности. Измѣненія происходятъ въ одномъ и томъ же субъектѣ. Если субъектъ подмѣняется другимъ субъектомъ, то нѣтъ въ настоящемъ смыслѣ и измѣненія. Измѣненіе разрушаетъ личность, когда оно превращается въ измѣну. Философъ совершаетъ измѣну, если мѣняются основныя темы его философствованія, основныя мотивы его мышленія, основоположная установка цѣнностей. Можетъ мѣняться взглядъ на то, гдѣ и какъ осуществляется свобода духа. Но если любовь къ свободѣ замѣняется любовью къ рабству и насилию, то происходитъ измѣна. Измѣненіе взглядовъ можетъ быть дѣйствительнымъ, но можетъ быть и кажушимся вслѣдствіе того, что ихъ видятъ въ невѣрной перспективѣ. Я думаю, что человѣкъ вообще есть существо противорѣчивое и поляризованное. Противорѣчива и поляризована и мысль философа, если она не отвлечена совершенно отъ первичной жизни и сохраняетъ съ ней связь. Философская мысль есть сложное образованіе и даже въ наиболѣе логическихъ и приглаженныхъ философскихъ системахъ можно открыть совмѣщеніе противорѣчивыхъ элементовъ. И это не плохо, это какъ разъ хорошо. Окончательный монизмъ мысли неосуществимъ, и было бы плохо, если бы онъ осуществился. Я мало вѣрю въ возможность и желательность философскихъ системъ. Но и осуществленная философская система никогда не бываетъ окончательной и завершенной. Основное противорѣчіе философіи Гегеля заключается въ томъ, что въ ней динамика и діалектика мысли принимаютъ форму законченной системы, т.-е. какъ бы прекращается діалектическое развитіе. Окончаніе динамики духа и его все вновь возникающихъ противорѣчій можетъ быть лишь концомъ міра. До конца міра противорѣчіе не можетъ быть снято. Поэтому мысль неотвратимо упирается въ эсхатологическую перспективу. Эсхатологическая перспектива бросаетъ обратный свѣтъ на мысль и порождаетъ противорѣчивость и парадоксальность внутри мировой жизни. Обращаясь къ себѣ, я хотѣлъ бы опредѣлить основныя темы, основныя установки цѣнностей всей моей жизни и мысли. Тогда только можно понять внутреннюю связанность мысли, вѣрность неизмѣнному въ измѣненіяхъ. Основное противорѣчіе моего мышленія о социальной жизни связано съ совмѣщеніемъ



во мнѣ двухъ элементовъ — аристократическаго пониманія личности, свободы и творчества и социалистическаго требованія утвержденія достоинства каждаго человѣка, самаго послѣдняго изъ людей и обезпеченія его права на жизнь. Это есть также столкновенія влюбленности въ высшій міръ, въ высоту и жалости къ низинному міру, къ міру страдающему. Это противорѣчіе вѣчное. Мнѣ одинаково близки Ницше и Левъ Толстой. Я очень цѣню К. Маркса, но также Ж. де Местра и К. Леонтьева. Мнѣ близокъ и мною любимъ Я. Беме, но такъ же близокъ Кантъ. Когда уравнительная тиранія оскорбляетъ мое пониманіе достоинства личности, мою любовь къ свободѣ и творчеству, я встаю противъ нея и готовъ въ крайней формѣ выразить свое возстаніе. Но когда защитники социального неравенства безстыдно защищаютъ свои привилегіи, когда капитализмъ угнетаетъ трудящіяся массы, превращая человѣка въ вещь, я также встаю. Въ обоихъ случаяхъ я отрицаю основы современнаго міра.

Объяснить внутреннія пружины сложившагося философскаго міровоззрѣнія можно только обратившись къ первичному міроощущенію философа, къ его изначальному видѣнію міра. Въ основаніи философскаго познанія лежитъ конкретный опытъ, оно не можетъ опредѣляться отвлеченнымъ сцѣпленіемъ понятій, дискурсивной мыслью, которая есть лишь инструментъ. Обращаясь къ самопознанію, которое есть одно изъ главныхъ источниковъ философскаго познанія, я открываю въ себѣ изначальное, исходное: противленіе мировой данности, непріятіе всякой объектности, какъ рабства человѣка, противоположеніе свободы духа необходимости міра, насилию и конформизму. Говорю объ этомъ не какъ о фактѣ автобіографіи, а какъ о фактѣ философскаго познанія, философскаго пути. Такъ изначально опредѣлились внутренніе двигатели философіи: приматъ свободы надъ бытіемъ, духа надъ природой, субъекта надъ объектомъ, личности надъ универсально-общимъ, творчества надъ эволюціей, дуализма надъ монизмомъ, любви надъ закономъ. Признаніе верховенства личности означаетъ метафизическое неравенство, различіе, несогласіе на смѣшеніе, утвержденіе качества противъ власти количества. Но это метафизическое качественное неравенство совсѣмъ не означаетъ социального, классоваго неравенства. Свобода, не знающая жалости, становится демонической. Человѣкъ долженъ не только восходить, но и нисходить. Въ результатѣ долгаго духовнаго и умственнаго пути я съ особенной остротой созналъ, что всякая человѣческая личность, личность послѣдняго изъ людей, несущая въ себѣ образъ высшаго бытія, не можетъ быть средствомъ ни для чего, въ себѣ имѣетъ экзистенціальный центръ и имѣетъ право не только на жизнь, отрицаемое современной цивилизаціей, но и на обладаніе универсальнымъ содержаніемъ жизни. Это истина еван-

гельская, хотя и недостаточно раскрытая. Качественно различные, неравные личности не только въ глубинномъ смыслѣ равны передъ Богомъ, но равны передъ обществомъ, которому не принадлежитъ права различать личности на основаніи привилегій, т.-е. на основаніи различія соціального положенія. Смыслъ соціального уравниенія въ направленіи безклассовой структуры общества какъ разъ и долженъ заключаться въ выявленіи личнаго неравенства людей, качественного различія, не по положенію, а по существу. Такъ прихожу я къ антиіерархическому персонализму. Личность не можетъ быть частью какого-либо іерархического цѣлаго, она есть микрокосмъ въ потенціальномъ состояніи. Такимъ образомъ соединились въ моемъ сознании начала, которыя и въ мірѣ и во мнѣ самомъ могутъ находиться въ антагонизмѣ и борьбѣ — начало личности и свободы и начало жалости, состраданія и справедливости. Начало же равенства само по себѣ не имѣетъ самостоятельнаго значенія, оно подчинено свободѣ и достоинству личности. Я никогда не видѣлъ затрудненія въ томъ, чтобы пожертвовать соціальными традиціями, предразсудками и интересами дворянско-аристократическаго общества, изъ котораго я вышелъ. Я изъ свободы исходилъ въ своемъ пути. Совершенно также сложившіяся, кристаллизовавшіяся и окостенѣвшія идеи и чувства русской интеллигенціи меня никогда не связывали. Я совсѣмъ не чувствовалъ себя принадлежащимъ къ этому міру, какъ и ни къ какому міру. Къ этому присоединялось отвращеніе къ буржуазности, нелюбовь къ государству, анархическая тенденція, хотя и особаго рода. Не нужно исходить изъ любви къ міру, нужно исходить изъ противоположенія свободы духа міру. Но исходить изъ свободы духа не значитъ исходить изъ пустого мѣста, изъ ничто. Есть духовное содержаніе міра идей, о которомъ нужно сказать, чтобы понять путь философа. Прежде всего о мірѣ идей философскихъ.

Первооснову моего философскаго міросозерцанія и прежде всего центральную для меня идею объективации, противопоставляемой существованію и свободѣ, нельзя понять, если стать на точку зрѣнія платонизма или философіи Гегеля и Шеллинга. Платонъ и Плотинъ, Гегель и Шеллингъ имѣли огромное значеніе для русской религіозной философіи. Но мои истоки иные. Мою мысль легче понять изъ Канта и Шопенгауера, чѣмъ изъ Гегеля и Шеллинга. И дѣйствительно Кантъ и Шопенгауеръ имѣли большее значеніе въ самомъ началѣ моего пути. Я не школьный философъ и ни къ какой школѣ не принадлежалъ и не принадлежу. Шопенгауеръ былъ первый философъ, котораго я глубоко воспринялъ. Философскія книги я читалъ еще мальчикомъ. Хотя въ молодые годы я былъ близокъ къ кантіанству, но никогда не раздѣлялъ философіи Канта, какъ и Шопенгауера, сколько-нибудь цѣло-

стно. Съ Кантомъ я даже боролся. Но есть опредѣляющія идеи, которыя въ той или иной формѣ присутствовали на протяженіи всего моего философскаго пути. Мнѣ особенно близокъ дуализмъ Канта, кантовское различіе царства свободы и царства природы, кантовское ученіе о свободѣ умопостигаемаго характера и кантовские волонтаризмъ, взглядъ на міръ явленій, какъ отличный отъ того подлиннаго міра, который онъ неудачно называлъ міромъ вещей въ себѣ. Мнѣ остается близкимъ и шопенгауеровское различіе воли и представленія, шопенгауеровское ученіе объ объективации воли въ природномъ мірѣ, создающей не подлинный міръ, шопенгауеровскій ирраціонализмъ. Дальше идутъ различія. Кантъ закрылъ путь познанія подлиннаго міра существованія, отличнаго отъ міра явленій, въ его философіи почти совершенно отсутствуетъ категорія духа. Мнѣ также чуждъ и враждебенъ шопенгауеровскій антиперсонализмъ. Но мнѣ совершенно чуждъ монизмъ, эволюціонизмъ и оптимизмъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, ихъ пониманіе объективации духа, универсальнаго Я, разума въ міровомъ и историческомъ процессѣ, особенно гегелевское ученіе о самораскрытіи духа и развитіи къ свободѣ въ міровомъ процессѣ, о становленіи Божества. Дуализмъ Канта, пессимизмъ Шопенгауера ближе къ истинѣ. Это нужно сказать о чисто философскихъ идеяхъ. Еще можетъ быть важнѣе понять, откуда я получилъ первоначальные толчки въ моемъ отношеніи къ окружающей соціальной дѣйствительности, въ моихъ моральныхъ оцѣнкахъ окружающаго міра. Тутъ въ очень ранніе годы наступающей юности, еще почти мальчикомъ я очень многое получилъ отъ Л. Толстого, многому отъ него научился. Мое очень раннее убѣжденіе въ томъ, что въ основѣ цивилизаціи лежитъ неправда, что въ исторіи есть первородный грѣхъ, что все окружающее общество построено на лжи и несправедливости, связано съ Л. Толстымъ. Я никогда не былъ адептомъ толстовскаго ученія и даже не очень любилъ толстовцевъ, но толстовское возстаніе противъ ложнаго величія и ложныхъ святынь исторіи, противъ лжи всѣхъ соціальныхъ отношеній людей проникло въ мое существо. Я и сейчасъ послѣ долгаго пути узнаю въ себѣ эти первоначальныя оцѣнки исторической и соціальной дѣйствительности, эту свободу отъ навязанныхъ соціальныхъ традицій, отъ моральныхъ предразсудковъ благомыслящихъ людей, это отвращеніе къ насилию, «правому» и «лѣвому». Это я сознаю въ себѣ, какъ духовную революціонность, которая можетъ породить разныя реакціи на окружающую среду. Позже, въ студенческіе годы, въ моемъ отношеніи къ соціальной дѣйствительности я испыталъ вліяніе Маркса. При этомъ отношеніе къ соціальнымъ проблемамъ очень конкретизировалось. Я никогда не могъ быть сторонникомъ какой-либо «ортодоксіи» и всегда противъ «ортодоксіи» боролся. Никогда не былъ я и

«ортодоксальнымъ марксистомъ», никогда не былъ матеріалистомъ, и въ марксистскій періодъ я былъ идеалистомъ въ философіи. Я пытался соединить свою идеалистическую философію съ марксизмомъ въ вопросахъ соціальныхъ. Свой социализмъ я въ сущности обосновывалъ идеалистически, хотя признавалъ многія положенія матеріалистическаго пониманія исторіи. Низкій типъ духовной культуры большей части революціонеро-марксистовъ меня очень мучилъ. Я не чувствовалъ эту среду себѣ родной. Это особенно остро чувствовалось въ годы моей ссылки на сѣверъ. Мое отношеніе къ марксизму было двойственное, я никогда не могъ принять марксизма тоталитарнаго. И въ моихъ спорахъ съ марксистами болѣе тоталитарнаго типа, которые я велъ въ марксистскихъ кружкахъ въ молодости, я сейчасъ вижу тему, которая остается очень актуальной и въ наше время. Я вижу эту тему въ спорахъ, которые разыгрались вокругъ А. Жида и его двухъ книгъ о СССР. Очень вспоминаю споры съ товарищемъ моей юности по марксистскимъ кружкамъ А. В. Луначарскимъ. Я уже не спорилъ съ нимъ, когда онъ сталъ народнымъ комиссаромъ просвѣщенія, я старался никогда его не встрѣчать. Въ этихъ спорахъ, — я былъ жестокимъ спорщикомъ, я отстаивалъ существованіе истины и добра, какъ идеальныхъ цѣнностей, не зависящихъ отъ классовой борьбы, отъ социальной среды, т.-е. не соглашался на окончательное подчиненіе философіи и этики классовой революціонной борьбѣ. Я вѣрилъ въ существованіе истины и справедливости, которая опредѣляютъ мое революціонное отношеніе къ социальной дѣйствительности, а не опредѣляется ею. Луначарскій утверждалъ, что такая защита безкорыстной истины, независимости интеллекта и права личнаго сужденія противорѣчатъ марксизму, который подчиняетъ пониманіе истины и справедливости революціонной классовой борьбѣ. Плехановъ мнѣ тоже говорилъ, что при моей независимой идеалистической философіи нельзя оставаться марксистомъ. Передъ той же проблемой стоятъ современные *intellectuels*, сочувствующіе социальной правдѣ коммунизма. А. Жиду отказываютъ въ правѣ говорить о совѣтской Россіи увидѣнную имъ истину, потому что истина не можетъ открываться индивидуальному человѣку и онъ не долженъ настаивать на своей истинѣ, истина есть то, что порождается революціонной пролетарской борьбой и служить побѣдѣ пролетаріата. Истина, связанная съ самыми несомнѣнными фактами, дѣлается ложью, если она вредитъ побѣдѣ пролетарской революціи, ложь же дѣлается необходимымъ діалектическимъ моментомъ пролетарской борьбы. Я же всегда думалъ и продолжаю думать, что истина никому и ничему не служить, ей служатъ. Должно отстаивать истину, говорить правду, даже если это невыгодно и вредно для борьбы. Въ современ-

номъ міръ очень далеко ушло измѣненіе въ отношеніи къ истинѣ. Коммунисты и фашисты одинаково утверждаютъ, что истину знаютъ только коллективы и раскрывается она лишь въ коллективной борьбѣ. Личность не можетъ знать истины и не можетъ на ней настаивать противъ коллектива. Я это наблюдалъ въ зачаточномъ видѣ еще въ годы моей марксистской юности. Я возставалъ противъ этой стороны марксизма во имя персонализма, хотя продолжалъ считать справедливыми социальныя требованія марксизма.

Въ духовной борьбѣ, которая въ эти годы во мнѣ происходила, большое значеніе имѣла встрѣча съ Ибсеномъ и Ницше. Тутъ дѣйствовали мотивы иного порядка, чѣмъ мотивы, связанные съ Марксомъ и Кантомъ. Въ началѣ Ибсенъ имѣлъ для меня еще большее значеніе чѣмъ Ницше. Я и сейчасъ не могу перечитывать драмъ Ибсена безъ глубокаго волненія. Многія мои моральныя оцѣнки очень родственны Ибсену, его острому противоположенію личности коллективу. Еще раньше я видѣлъ у Достоевскаго, котораго любилъ съ дѣтства, глубину проблемы личности и личной судьбы. Я не видѣлъ сознанія этой проблемы въ марксизмъ и въ настроенія лѣвой русской интеллигенціи. Я читалъ Ницше, когда онъ не сталъ еще популярнымъ въ русскихъ культурныхъ кругахъ. Ницше былъ родственъ одному изъ полюсовъ моей природы, какъ другому полюсу былъ родственъ Л. Толстой. Было даже время, когда Ницше побѣдилъ во мнѣ Толстого и Маркса, но это никогда не произошло въ окончательной формѣ. Ницшевская переоцѣнка цѣнностей, отвращеніе къ рационализму и морализму, очень вошла въ мою духовную борьбу и стала какъ бы подземно дѣйствующей силой. Но въ вопросѣ объ истинѣ у меня было то же столкновеніе съ Ницше, что и съ Марксомъ. Во всякомъ случаѣ мой персонализмъ все нарасталъ и обострялся и съ нимъ связано и мое отношеніе къ христианству.

Въ человѣческой жизни огромную роль играютъ психическія реакціи. Человѣкъ съ трудомъ вмѣщаетъ одновременно полноту, онъ не въ силахъ привести къ гармоніи и всеединству заключенныя въ немъ начала, которые могутъ казаться противоположными и взаимоисключающими. Для меня это всегда было столкновеніе любви и свободы, независимости и творческаго призванія личности съ социальнымъ процессомъ, который личность подавляетъ и разсматриваетъ, какъ средство. Конфликтъ свободы и любви, какъ и свободы и призванія, свободы и судьбы, — одинъ изъ самыхъ глубокихъ въ человѣческой жизни. Первая сильная реакція противъ социальной среды была у меня, когда я въ самомъ началѣ своей жизни возсталъ противъ дворянскаго общества и ушелъ въ лагерь революціонной интеллигенціи. Но я съ горечью увидѣлъ, что въ этомъ лагерѣ также не было уваженія къ достоинству личности и осво-

бождєніє народа слишкомъ часто сочеталось съ порабощеніємъ чловѣка и его совѣсти. Я очень рано увидѣлъ результаты этого процесса. Революціонеры не любили свободы духа, отрицали права чловѣческаго творчества. У меня была внутренняя психическая и моральная реакція противъ первой маленькой революціи. Это была реакція не противъ элементовъ политическаго и соціального освобожденія, которые въ этой революціи заключались, а противъ ея духовнаго облика, противъ ея моральныхъ результатовъ для чловѣка, которые мнѣ представлялись неприглядными. Я довольно хорошо зналъ эту среду. Критику традиціоннаго духовнаго типа лѣвой революціонной интеллигенціи я признавалъ своей задачей. При этомъ отъ лѣвой радикальной интеллигенціи у меня было бѣльшее отталкиваніе, чѣмъ отъ интеллигенціи въ собственномъ смыслѣ революціонной, съ которой у меня сохранились нѣкоторыя личныя связи. Въ 1907 году я написалъ статью, въ которой предсказывалъ неотвратимость побѣды большевиковъ въ революціонномъ движеніи. Въ эти годы для моей духовной жизни имѣло огромное значеніе проникновеніе въ Легенду о Великомъ Инквизиторѣ Достоевскаго. Можно было бы сказать, что, ставъ христіаниномъ, я принялъ образъ Христа въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ, я къ нему обратился и въ самомъ христіанствѣ я былъ противъ всего того, что можетъ быть отнесено къ духу Великаго Инквизитора. Но этотъ духъ Великаго Инквизитора я видѣлъ справа и слѣва, въ авторитарной религіи и государственности и въ авторитарномъ революціонномъ социализмѣ. Проблема чловѣка, проблема свободы, проблема творчества сдѣлались основными проблемами моей философіи. Книга «Смыслъ Творчества» была «бурей и натискомъ» и въ ней нашло себѣ выраженіе мое самостоятельное философское міросозерцаніе. Долженъ отмѣтить еще значеніе, которое имѣла для меня встрѣча съ Яковомъ Беме, я получилъ отъ него духовную прививку. Я въ сущности стоялъ внѣ существовавшихъ религіозно-философскихъ и соціально-политическихъ лагерей. Я чувствовалъ внутренне чуждыми себѣ преобладающія теченія начала XX вѣка. Я переживалъ духовную реакцію противъ среды политической, среды литературной и среды религіозно-православной. Я никуда не могъ себя вполнѣ отнести и чувствовалъ себя довольно одиноко. Тема объ одиночествѣ всегда была моей основной темой. Но по активности и воинственности своего характера я періодически во многое вмѣшивался и это меня мучило, вызывая разочарованія. Я пережилъ также бурную внутреннюю реакцію противъ второй большой русской революціи. Я считалъ революцію неизбежной и справедливой, но духовный ея обликъ мнѣ былъ непріятенъ съ самаго начала. Ея неблагородныя проявленія, ея посягательства на свободу духа противорѣчили моему аристократическому пониманію

личности и моему культу духовной свободы. Революцію большевистскую я не принялъ не столько социально, сколько духовно. Я это выражалъ слишкомъ страстно и часто несправедливо. Я видѣлъ все тоже торжество Великаго Инквизитора. При этомъ я не вѣрилъ въ возможность какихъ-либо реставрацій и совсѣмъ не хотѣлъ ихъ. Я былъ высланъ изъ совѣтской Россіи именно за реакцію свободы духа. Но въ Западной Европѣ я вновь пережилъ психическую реакцію и притомъ двойную, реакцію противъ русской эмиграціи и противъ буржуазно-капиталистическаго общества Европы. Въ русской эмиграціи я увидѣлъ то же отвращеніе къ свободѣ, такое же ея отрицаніе, какъ и въ коммунистической Россіи. Что было объяснимо, но гораздо менѣе оправдано, чѣмъ въ коммунистической революціи. Никакія революціи никогда не любили свободы, миссія революцій иная. Въ революціяхъ поднимаются вверхъ новые социальные слои, раньше недопущенные къ активности и угнетенные, и въ борьбѣ за свое новое положеніе въ обществѣ они не могутъ проявлять свободолюбія и не могутъ бережно относиться къ духовнымъ цѣнностямъ. Менѣе понятна и менѣе оправдана такая нелюбовь къ свободѣ и духовному творчеству тѣхъ, которые почитаютъ себя культурнымъ слоемъ и хранителями духовной культуры. Въ Западной же Европѣ я ясно увидѣлъ, насколько анти-коммунистическій фронтъ движется интересами буржуазно-капиталистическими или носить характеръ фашистскій. Кругъ моей мысли въ социальную философію замкнулся. Я вернулся къ той правдѣ социализма, которую исповѣдовалъ въ юности, но на почвѣ идей и вѣрованій, выношенныхъ въ теченіе всей моей жизни. Я называю это социализмомъ персоналистическимъ, который радикально отличается отъ преобладающей метафизики социализма, основанной на приматѣ общества надъ личностью. Персоналистическій социализмъ исходитъ изъ примата личности надъ обществомъ. Это есть лишь социальная проекція персонализма, въ которомъ я все болѣе и болѣе укрѣплялся.

За послѣднее десятилѣтіе я окончательно изжилъ послѣдніе остатки историческаго романтизма, связаннаго съ эстетизирующимъ отношеніемъ къ религіи и политикѣ, съ идеализаціей историческаго величія и силы. Этотъ историческій романтизмъ никогда не былъ во мнѣ глубокъ, никогда не былъ оригинально моимъ. Я опять почувствовалъ изначальную правду толстовскаго отношенія къ ложной романтикѣ историческихъ цѣнностей. Цѣнность человѣка, человѣческой личности выше историческихъ цѣнностей могущественнаго государства и національности, цвѣтущей цивилизаціи и пр., и пр. Какъ Герценъ, какъ К. Леонтьевъ у насъ, какъ Ницше, какъ Леонъ Блуа на Западѣ я очень чувствую грядущее царство мѣщанства, буржуазность не только капиталистической, но и социалистической цивилизаціи. Но обычный романтическій аргументъ о на-



ступающемъ царствѣ мѣщанства мнѣ представляется сейчасъ фальшивымъ. Я понялъ до глубины, что всякая объективация духа въ мірѣ есть царство мѣщанства. Нельзя защищать социальную несправедливость на томъ основаніи, что социальная справедливость оборачивается мѣщанствомъ. Это аргументъ К. Леонтьева. Нельзя отказаться рѣшать проблему хлѣба для трудящихся массъ на томъ основаніи, что при неразрѣшенности этой проблемы и при угнетенности массъ культура была красива. Это особенно невозможно для христіанъ. Мнѣ столь же противна идеализация «органическаго» въ исторіи. Еще въ «Смыслѣ творчества» я критиковалъ органическую точку зрѣнія. Мнѣ представляется также ложной идеализация культурной элиты. Самодовольство и самопревозношеніе культурной элиты есть эгоизмъ, безгловая изоляция себя, отсутствіе сознанія своей призванности къ служенію. Я вѣрю въ подлинный аристократизмъ личности, въ существованіе геніевъ и великихъ людей, которые всегда сознають долгъ служенія, чувствуютъ потребность не только въ восхожденіи, но и въ нисхожденіи. Но я не вѣрю въ аристократизмъ групповой, въ аристократизмъ, основанный на социальномъ подборѣ. Нѣтъ ничего противнѣе презрѣнія къ народнымъ массамъ почитающихъ себя элитой. Элита можетъ даже оказаться «чернью» въ метафизическомъ смыслѣ слова, это особенно нужно сказать про элиту буржуазную. Необходимо разоблачать несоединимость христіанской идеи Царства Божія, христіанскаго эсхатологическаго сознанія съ идолопоклонствомъ передъ историческими святынями, консервативно-традиционными, авторитарными, монархическими, національными, семейно-собственническими, какъ и передъ святынями революционными, демократическими, социалистическими. Недостаточно утверждать правду апофатической, отрицательной теологіи, нужно также утверждать правду апофатической, отрицательной социологіи. Катафатическая социологія, да еще религіозно-обоснованная, есть источникъ рабства человѣка. Книга же эта посвящена борьбѣ противъ рабства человѣка. Философія этой книги сознательно личная, въ ней говорится о человѣкѣ, о мірѣ, о Богѣ лишь то, что я увидѣлъ и пережилъ, въ ней философствуетъ конкретный человѣкъ, а не міровой разумъ или міровой духъ. Для объясненія моего умственного пути долженъ еще сказать, что міръ представляется мнѣ вѣчно новымъ, я воспринимаю его какъ бы въ первичной интуиціи, хотя бы это была давно узнанная мною истина. Невѣрно поняли бы мою книгу тѣ, которые захотѣли бы увидѣть въ ней практическую программу и конкретное рѣшеніе социальныхъ вопросовъ. Это книга философская и она предполагаетъ, прежде всего, духовную реформу.

Парижъ-Клармаръ, 1939 г.

## I.

### 1) ЛИЧНОСТЬ.

«Sagt nicht Ich, aber that Ich».

**Nietzsche** «Also sprach Zarathustra».

«Sollt ihr schaffende Sein».

**Nietzsche** «Also sprach Zarathustra».

## §.

Человѣкъ есть загадка въ мірѣ и величайшая, можетъ быть, загадка. Человѣкъ есть загадка не какъ животное и не какъ существо социальное, не какъ часть природы и общества, а какъ личность, именно, какъ личность. Весь міръ ничто по сравненію съ человѣческой личностью, съ единственнымъ лицомъ человѣка, съ единственной его судьбой. Человѣкъ переживаетъ агонію и онъ хочетъ знать, кто онъ, откуда онъ пришелъ и куда онъ идетъ. Еще въ Греціи человѣкъ хотѣлъ познать самого себя и въ этомъ видѣлъ разгадку бытія, источникъ философскаго познанія. Человѣкъ можетъ познавать себя сверху и снизу, изъ своего свѣта, изъ божественнаго въ себѣ начала и познавать изъ своей тьмы, изъ стихійно-подсознательнаго и демоническаго въ себѣ начала. И онъ можетъ это дѣлать потому, что онъ двойственное и противорѣчивое существо, существо въ высшей степени поляризованное, богоподобное и звѣроподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное къ подъему и паденію, къ великой любви и жертвѣ и къ великой жестокости и безпредѣльному эгоизму. Достоевскій, Киркегардтъ, Ницше увидѣли съ особенной остротой въ человѣкѣ трагическое начало и противорѣчивость его природы. Раньше Паскаль лучше всѣхъ выразилъ эту двойственность человѣка. Другіе смотрѣли на человѣка снизу и открывали въ немъ низшія стихійныя начала, печать его падшести. Какъ падшее существо, детерминированное стихійными силами, онъ казался движущимся исключительно экономическими интересами, подсознательными сексуальными влеченіями, заботой. Но потребность въ страданіи и мучительствѣ у Достоевскаго, ужась и отчаяніе у Киркегардта, воля къ мо-

гуществу и жестокость у Ницше тоже свидѣтельствуя о томъ, что человѣкъ есть существо падшее, но мучающееся этой падшестью и желающее ее преодолѣть. Именно сознаніе личности въ человѣкѣ говоритъ о его высшей природѣ и высшемъ призваніи. Если бы человѣкъ не былъ личностью, хотя бы не выявленной или задавленной, хотя бы пораженной болѣзнью, хотя бы существующей лишь въ потенціи или возможности, то онъ былъ бы подобенъ другимъ вещамъ міра и въ немъ не было бы ничего необычайнаго. Но личность въ человѣкѣ свидѣтельствуемъ о томъ, что міръ не самодостаточенъ, что онъ можетъ быть преодоленъ и превзойденъ. Личность ни на что другое въ мірѣ не походить, ни съ чѣмъ не можетъ быть сопоставляема и сравниваема. Когда личность вступаетъ въ міръ, единственная и неповторимая личность, то міровой процессъ прерывается и принужденъ измѣнить свой ходъ, хотя бы внѣшне это не было замѣтно. Личность не вмѣщается въ непрерывный, сплошной процессъ міровой жизни, она не можетъ быть моментомъ или элементомъ эволюціи міра. Существованіе личности предполагаетъ прерывность, не объяснимо никакой непрерывностью. Человѣкъ, котораго только и знаетъ біологія и соціологія, человѣкъ, какъ существо природное и соціальное, есть порожденіе міра и происходящихъ въ мірѣ процессовъ. Но личность, человѣкъ, какъ личность, не есть дитя міра, онъ иного происхожденія. И это дѣлаетъ человѣка загадкой. Личность есть прорывъ, разрывъ въ этомъ мірѣ, внесеніе новизны. Личность не есть природа, она не принадлежитъ къ объективной, природной іерархіи, какъ соподчиненная ея часть. И потому, какъ мы увидимъ, долженъ персонализмъ іерархическій. Человѣкъ есть личность не по природѣ, а по духу. По природѣ онъ лишь индивидуумъ. Личность не есть монада, входящая въ іерархію монадъ и ей соподчиненная. Личность есть микрокосмъ, цѣлый универсумъ. Только личность и можетъ вмѣщать универсальное содержаніе, быть потенціальной вселенной въ индивидуальной формѣ. Это универсальное содержаніе не доступно никакимъ другимъ реальностямъ природнаго или историческаго міра, всегда характеризуемъ, какъ часть. Личность не есть часть, и не можетъ быть частью въ отношеніи къ какому-либо цѣлому, хотя бы къ огромному цѣлому, всему міру. Это есть существенный принципъ личности, ея тайна. Поскольку эмпирической человѣкъ входитъ, какъ часть, въ какое-либо соціальное или природное цѣлое, онъ это дѣлаетъ не какъ личность и личность его остается внѣ этого подчиненія части цѣлому. У Лейбница, какъ и у Ренуве, монада есть простая субстанція, входящая въ сложное образованіе. Монада замкнута, закрыта, не имѣетъ оконъ и дверей. Для личности же раскрывается безконечность, она входитъ въ безконечность и впускаетъ въ себя безконеч-

ность, въ своемъ самораскрытіи она устремлена къ безконечному содержанію. И вмѣстѣ съ тѣмъ личность предполагаетъ форму и границу, она не смѣшивается съ окружающимъ міромъ и не растворяется въ немъ. Личность есть универсумъ въ индивидуально неповторимой формѣ. Она есть соединеніе универсально-безконечнаго и индивидуально-особаго. Въ этомъ кажущаяся противорѣчивость существованія личности. Личное въ человѣкѣ есть какъ-разъ то, что въ немъ не общее съ другими, но въ этомъ не общемъ заключена потенція универсальнаго. Пониманіе человѣческой личности, какъ микрокосма, противоположно пониманію органически-іерархическому, которое превращаетъ человѣка въ подчиненную часть цѣлаго, общаго, универсальнаго. Но личность не есть часть универсума, универсумъ есть часть личности, ея качество. Таковъ парадоксъ персонализма. Личность нельзя мыслить, какъ субстанцію, это было бы натуралистическое мышленіе о личности. Личность не можетъ познаваться какъ объектъ, какъ одинъ изъ объектовъ въ рядѣ другихъ объектовъ міра, какъ часть міра. Такъ хотятъ познавать человѣка антропологическія науки, біологія, психологія, соціологія. Такъ познается человѣкъ частично, но не тайна человѣка, какъ личности, какъ экзистенціального центра міра. Личность познается лишь какъ субъектъ, въ безконечной субъективности, въ которой скрыта тайна существованія.

Личность есть неизмѣнное въ измѣненіи, единство въ многообразіи. Намъ одинаково непріятно поражаетъ, если есть неизмѣнное въ человѣкѣ и нѣтъ измѣненія и если есть измѣненіе и нѣтъ неизмѣннаго, если есть единство и нѣтъ многообразія и если есть многообразіе, но нѣтъ единства. И въ томъ и въ другомъ случаѣ нарушается существенное качественное личностное. Личность не есть застывшее состояніе, она разворачивается, развивается, обогащается, но она есть развитіе одного и того же пребывающаго субъекта, вотъ этого имя-рекъ. Самое измѣненіе происходитъ для сохраненія этого неизмѣннаго, пребывающаго, какъ вѣрно говоритъ Пуленъ. Личность ни въ коемъ случаѣ не есть готовая данность, она есть заданіе, идеаль человѣка. Совершенное единство, цѣлостность личности есть идеаль человѣка. Личность самосозидается. Ни одинъ человѣкъ не можетъ про себя сказать, что онъ вполне личность. Личность есть категорія аксіологическая, оцѣночная. Тутъ мы встрѣчаемся съ основнымъ парадоксомъ существованія личности. Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальнымъ содержаніемъ, достигать единства въ цѣлостности на протяженіи всей своей жизни. Но для этого она должна уже быть. Долженъ изначально быть тотъ субъектъ, который призванъ себя созидать. Личность въ началѣ пути и она лишь въ концѣ пути. Личность не составляется изъ частей, не есть агрегатъ, не есть слагаемое, она есть первичная цѣлость. Воз-

растаніє личности, реализація личности совѣтъмъ не означаетъ образованія цѣлаго изъ частей, но означаетъ творческіе акты личности, какъ цѣлаго ни изъ чего не выводимаго и ни изъ чего не слагаемаго. Образъ личности цѣлостный, онъ цѣлостно присутствуетъ во всѣхъ актахъ личности. Личность имѣетъ единственный, неповторимый образъ, Gestalt. Такъ называемая Gestaltpsychologie, которая видитъ первичныя качественныя цѣлости, формы, болѣе благопріятна для персонализма, чѣмъ другія направленія психологіи. Самое разложение образа личности не означаетъ ея окончательнаго исчезновенія. Личность неистребима. Личность себя творитъ и осуществляетъ свою судьбу, находя источникъ силъ въ бытіи ея превышающемъ. Личность есть потенціально универсальное, но непремѣнно различающееся, неповторимое, незамѣнимое существо съ образомъ единственнымъ. Личность есть исключеніе, а не правило. Тайна существованія личности въ ея абсолютной незамѣнимости, въ ея однократности и единичности, въ ея несравнимости. Все индивидуальное незамѣнимо. Есть низость въ замѣнѣ индивидуальнаго существа, которое вы любили, навѣки опознавъ въ немъ образъ личности, другимъ существомъ. Это незамѣнимость есть не только въ отношеніи къ людямъ, но и животнымъ. Одна личность можетъ имѣть черты сходства съ другими личностями, которыя позволяютъ дѣлать сравненіе. Но эти черты сходства не затрагиваютъ того существа личности, которое и дѣлаетъ ее личностью, не личностью вообще, а этой личностью. Въ каждой человѣческой личности есть общее, универсальное, не внутренне универсальное, какъ творческое пріобрѣтеніе качественного содержанія жизни, а внѣшнее, навязанное универсальное. Но личность, эта конкретная личность существуетъ своимъ не общимъ выраженіемъ, не тѣмъ, что у нея два глаза, какъ у всѣхъ людей, а не общимъ выраженіемъ этихъ глазъ. Въ человѣческой личности есть много родового, принадлежащаго человѣческому роду, много историческаго, традиціоннаго, соціальнаго, классоваго, семейнаго, много наслѣдственнаго и подражательнаго, много «общаго». Но это именно и есть не «личное» въ личности. «Личное» оригинально, связано съ первоисточникомъ, подлинно. Личность должна совершать самобытныя, оригинальныя, творческіе акты и это только и дѣлаетъ ее личностью, составляетъ ея единственную цѣнность. Личность должна быть исключеніемъ, никакой законъ не примѣнимъ къ ней. Все родовое и наслѣдственное есть лишь матеріалъ для творческой активности личности. Вся тяжесть, наложенная на человѣка природой и обществомъ, исторіей и требованіями цивилизаціи есть поставленное передъ нами затрудненіе, требующее сопротивленія и творческаго претворенія въ личное, единственно личное. Групповые, сословные, профессиональные типы людей могутъ быть яркими индивидуальностями, но не яркими личностями.

Личность въ челоѣкъ есть побѣда надъ детерминаціей соціальной группы. Личность есть не субстанція, а актъ, творческій актъ. Всякій актъ есть творческій актъ, не творческій актъ есть пассивность. Личность есть активность, сопротивление, побѣда надъ тяжестью міра, торжество свободы надъ рабствомъ міра. Боязнь усилія враждебна реализаціи личности. Личность есть усиліе и борьба, овладѣніе собой и міромъ, побѣда надъ рабствомъ, освобожденіе. Личность есть существо разумное, но она не опредѣляется разумомъ, и ее нельзя опредѣлить, какъ носителя разума. Разумъ самъ по себѣ не личный, а универсальный, общій, безличный разумъ. Нравственно-разумная природа челоѣка у Канта есть безличная, общая природа. Греческое пониманіе челоѣка, какъ разумнаго существа, не подходитъ для персоналистической философіи. Личность есть не только существо разумное, но и существо свободное. Личность есть мое цѣлостное мышленіе, мое цѣлостное воленіе, мое цѣлостное чувствованіе, мои цѣлостные творческіе акты. Разумъ греческой философіи, разумъ нѣмецкаго идеализма есть разумъ безличный, разумъ всеобщій. Но есть и мой личный разумъ и въ особенности моя личная воля. Персонализмъ не можетъ быть основанъ на идеализмѣ (платоновскомъ или нѣмецкомъ) и не можетъ быть основанъ на натурализмѣ, на философіи эволюціонной или философіи жизни, которая растворяетъ личность въ безличномъ, космическомъ витальномъ процессѣ. М. Шелеръ вѣрно устанавливаетъ различіе между личностью и организмомъ, между духовнымъ существомъ и жизненнымъ существомъ.

## §.

Личность не есть біологическая или психологическая категория, но категория этическая и духовная. Она не можетъ быть отождествляема съ душой. Личность имѣетъ стійко-бессознательную основу. Челоѣкъ въ подсознательномъ погруженъ въ бушующій океанъ первожизни и рационализованъ лишь частично. Необходимо различать въ челоѣкѣ глубинное и поверхностное «я». Слишкомъ часто челоѣкъ обращенъ къ другимъ людямъ, къ обществу и цивилизаціи своимъ поверхностнымъ «я», которое способно къ сообщеніямъ, но не способно къ общенію. Это отлично понималъ Л. Толстой, который всегда изображаетъ двойную жизнь челоѣка, внѣшнюю, исполненную лжи, не подлинную жизнь, которой челоѣкъ обращенъ къ обществу, государству, цивилизаціи, и внутреннюю подлинную жизнь, въ которой челоѣкъ стоитъ передъ первореальностями, передъ глубиной жизни. Когда князь Андрей смотритъ на звѣздное небо, это болѣе подлинная жизнь, чѣмъ когда онъ разговариваетъ въ петербургскомъ салонѣ. Поверхностное «я» челоѣка, очень социализирован-

ное, рационализированное, цивилизованное, не есть личность въ челоѣкъ, оно можетъ быть даже искаженіемъ образа челоѣка, закрытіемъ его личности. Личность челоѣка можетъ быть раздавлена, челоѣкъ можетъ имѣть много ликовъ и его образъ можетъ быть неуловимъ. Челоѣкъ часто играетъ роль въ жизни и можетъ играть не свою роль. Раздвоеніе личности наиболѣе поражаетъ въ первобытномъ челоѣкъ и въ психически больномъ. Въ средне-нормальномъ цивилизованномъ челоѣкъ оно пріобрѣтаетъ другой характеръ, двойственность пріобрѣтаетъ нормативный характеръ приспособленія къ условіямъ цивилизаціи и вызывается необходимостью лжи, какъ самозащиты. Соціальная муштровка и цивилизованіе челоѣка-варвара можетъ имѣть положительное значеніе, но не означаетъ оформленія личности. Вполнѣ соціализированный и цивилизованный челоѣкъ можетъ быть совершенно безличнымъ, можетъ быть рабомъ, не замѣчая этого. Личность не есть часть общества, какъ не есть часть рода. Проблема челоѣка, т.-е. проблема личности, первичнѣе проблемы общества. Ошибочны всѣ соціологическія ученія о челоѣкъ, они знаютъ лишь поверхностный объективированный слой въ челоѣкъ. Лишь извнѣ съ соціологической точки зрѣнія личность представляется подчиненной частью общества и при томъ очень малой частью по сравненію съ массивностью общества. Но подлинное ученіе о челоѣкъ-личности можетъ построить лишь экзистенціальная философія, а не философія соціологическая, какъ и не философія биологическая. Личность есть субъектъ, а не объектъ среди объектовъ, и она вкоренена во внутреннемъ планѣ существованія, т.-е. въ мірѣ духовномъ, въ мірѣ свободы. Общество же есть объектъ. Съ экзистенціальной точки зрѣнія общество есть часть личности, ея соціальная сторона, какъ и космосъ есть часть личности, ея космическая сторона. Личность не объектъ среди объектовъ и не вещь среди вещей. Она субъектъ среди субъектовъ и превращеніе ея въ объектъ и вещь означаетъ смерть. Объектъ всегда злой, добрымъ можетъ быть лишь субъектъ. Можно было бы сказать, что общество и природа даютъ матерію для активной формы личности. Но личность есть независимость отъ природы, независимость отъ общества и государства. Она противится всякой детерминаціи извнѣ, она есть детерминація изнутри. Личность не можетъ быть детерминирована изнутри и Богомъ. Отношеніе между личностью и Богомъ не есть каузальное отношеніе, оно находится внѣ царства детерминаціи, оно внутри царства свободы. Богъ не объектъ для личности, онъ субъектъ, съ которымъ существуютъ экзистенціальныя отношенія. Личность есть абсолютный экзистенціальный центръ. Личность опредѣляетъ себя изнутри, внѣ всякой объективности, и только опредѣляемость изнутри, изъ свободы и есть личность. Все опредѣляемое извнѣ, все детерминированное, все основанное на власти объек-



тивности есть не личное, безличное въ человѣкѣ. Все детерминированное въ человѣческомъ «я» есть прошлое, ставшее безличнымъ. Но личность есть становленіе будущаго, творческіе акты. Объективация есть безличность, выброшенность человека въ детерминированный міръ. Существованіе личности предполагаетъ свободу. Тайна свободы есть тайна личности. И свобода эта не есть свобода воли въ школьномъ смыслѣ, свобода выбора, которая предполагаетъ рационализацию. Достоинство человека есть личность въ немъ. Только личность имѣетъ человеческое достоинство. Человѣческое достоинство есть освобожденіе отъ рабства, освобожденіе и отъ рабьяго пониманія религіозной жизни и отношеній между человекомъ и Богомъ. Богъ и есть гарантія свободы личности отъ порабощенія власти природы и общества, царства кесаря, міра объектности. Это происходитъ въ царствѣ духа, а не въ царствѣ объектнаго міра. И никакія категоріи объектнаго міра не переносятся на эти внутреннія экзистенціальныя отношенія. Ничто въ объектномъ мірѣ не является подлиннымъ экзистенціальнымъ центромъ.

Личность, какъ экзистенціальный центръ, предполагаетъ чувствилище къ страданіямъ и радостямъ. Ничто въ объектномъ мірѣ, ни нація, ни государство, ни общество, ни социальный институтъ, ни церковь, этимъ чувствилищемъ не обладаютъ. О страданіяхъ народа говорятъ въ иносказательномъ смыслѣ. Никакія общности въ объектномъ мірѣ не могутъ быть признаны личностью. Коллективные реальности — реальные цѣнности, а не реальные личности, ихъ экзистенціальность относится къ реальностямъ личностей. Можно допустить существованіе коллективныхъ душъ, но не коллективныхъ личностей. Понятіе коллективной или «симфонической» личности есть понятіе противорѣчивое. Мы къ этому еще вернемся. Правда, мы гипостазуемъ все, что любимъ, все, что жалѣемъ, неодушевленные предметы и отвлеченныя идеи. Это есть мифотворческій процессъ, безъ котораго нѣтъ напряженности жизни, но онъ не означаетъ реальную данность личностей. Личность не только способна испытывать боль, но въ извѣстномъ смыслѣ личность есть боль. Борьба за личность, утвержденіе личности болѣзненны. Самоосуществленіе личности предполагаетъ сопротивленіе, требуетъ борьбы противъ порабощающей власти міра, несогласія на конформизмъ съ міромъ. Отказъ отъ личности, согласіе на раствореніе въ окружающемъ мірѣ можетъ уменьшить боль и человекъ легко идетъ на это. Согласіе на рабство уменьшаетъ боль, несогласіе увеличиваетъ боль. Боль въ человѣческомъ мірѣ есть порожденіе личности, ея борьбы за свой образъ. Уже индивидуальность въ животномъ мірѣ болитъ. Свобода порождаетъ страданіе. Можно уменьшить страданіе, отказавшись отъ свободы. Достоинство человека, т.-е. личности, т.-е. свободы,

предполагаетъ согласіе на боль, способность пережить боль. Униженіе моего народа или моей вѣры вызываетъ боль во мнѣ, а не въ народѣ и не въ религіозномъ коллективѣ, которые не обладаютъ экзистенціальнымъ центромъ и слѣдовательно чувствовали къ боли. Способность испытывать боль присуща каждому живому существу, прежде всего человѣку, также животному, можетъ быть по иному и растенію, но не коллективнымъ реальностямъ и не идеальнымъ цѣнностямъ. Это вопросъ капитальный, имъ опредѣляется персоналистическая этика. Человѣкъ, человѣчская личность есть верховная цѣнность, а не общности, не коллективныя реальности, принадлежащія міру объектному, какъ общество, нація, государство, цивилизація, церковь. Это есть персоналистическая установка цѣнностей. Это еще много разъ мы будемъ повторять. Личность связана съ памятью и вѣрностью, она связана съ единствомъ судьбы и единствомъ біографіи. И потому существованіе личности болѣзненно. Въ христіанствѣ всегда было двойственное отношеніе къ человѣку. Съ одной стороны христіанство какъ будто унижало человѣка, признавало его существомъ грѣховнымъ и падшимъ, призваннымъ къ смиренію и послушанію. И это и есть то, чего не могутъ простить христіанству. Но съ другой стороны христіанство необычайно возвышаетъ человѣка, признаетъ его образомъ и подобіемъ Божиимъ, признаетъ въ немъ духовное начало, возвышающее его надъ природными и социальнымъ міромъ, признаетъ въ немъ духовную свободу, независимую отъ царства кесаря, вѣритъ, что самъ Богъ сталъ человѣкомъ и этимъ возвысилъ человѣка до небесъ. И только на этомъ христіанскомъ базисѣ можетъ быть построено ученіе о личности и произведена персоналистическая переоцѣнка цѣнностей. Персоналистическая философія должна признать, что духъ не генерализируетъ, а индивидуализируетъ, онъ создаетъ не міръ идеальныхъ цѣнностей, внѣчеловѣческихъ и общихъ, а міръ личностей съ ихъ качественнымъ содержаніемъ, формируетъ личности. Торжество духовнаго начала означаетъ не подчиненіе человѣка универсуму, а раскрытіе универсума въ личности. Если представить себя надѣленнымъ высшими универсальными качествами ума, генія, красоты, благости, святости, но при смѣщеніи экзистенціального центра, съ перенесеніемъ центра тяжести «я» въ универсальныя качественныя начала, то это все равно какъ если бы я надѣляло этими качествами другое существо, другого видѣло такимъ. Единство субъекта и біографіи исчезаетъ, память не сохраняетъ личности. Въ этомъ ложь идеалистической философіи цѣнностей и идеальнаго бытія.

## §.

Человѣкъ есть существо себя преодолевающее, трансцендирующее. Реализація личности въ человѣкѣ есть это по-

стоянное трансцендированіе. Человѣкъ хочетъ выйти изъ замкнутой субъективности и это происходитъ всегда въ двухъ разныхъ, даже противоположныхъ направленіяхъ. Выходъ изъ субъективности происходитъ путемъ объективациі. Это путь выхода въ общество съ его общеобязательными формами, это путь общеобязательной науки. На этомъ пути происходитъ отчужденіе человѣческой природы, выбрасываніе ея въ объектный міръ, личность не находитъ себя. Другой путь есть выходъ изъ субъективности черезъ трансцендированіе. Трансцендированіе есть переходъ къ транс субъективному, а не къ объективному. Этотъ путь лежитъ въ глубинѣ существованія, на этомъ пути происходятъ экзистенціальныя встрѣчи съ Богомъ, съ другимъ человѣкомъ, съ внутреннимъ существованіемъ міра, это путь не объективныхъ сообщеній, а экзистенціальныхъ общеній. Личность вполне реализуетъ себя только на этомъ пути. Это чрезвычайно важно понять для пониманія отношеній между личностью и сверхличными цѣнностями, о чемъ рѣчь впереди. Отношеніе личности къ сверхличнымъ цѣностямъ можетъ совершаться или въ царствѣ объективациі и тогда легко порождается рабство человѣка или въ царствѣ экзистенціальномъ, въ трансцендированіи и тогда порождается жизнь въ свободѣ. Объективациа никогда не есть трансцендированіе, ошибочно думать, что тутъ происходитъ трансцендированіе. Въ объективациі человѣкъ находится во власти детерминаціи, въ царствѣ безличности, въ трансцендированіи человѣкъ находится въ царствѣ свободы и встрѣча человѣка съ тѣмъ, что его превосходитъ, носитъ личный характеръ, сверхличное не подавляетъ личности. Это основоположное различіе. Для личности характерно, что она не можетъ быть самодовлѣющей и самодостаточной, для ея существованія необходимо другое, высшее, равное и низшее, безъ этого невозможно сознаніе различія. Но повторяю уже сказанное, отношеніе личности къ другому, самому высшему никогда не означаетъ отношенія части къ цѣлому. Личность остается цѣлымъ, ни во что не входитъ и при ея отношеніи къ высочайшему другому. Отношеніе части къ цѣлому есть отношеніе математическое, какъ отношеніе органа къ организму есть отношеніе біологическое. Это принадлежитъ міру объективациі, въ которомъ человѣкъ превращается въ часть и органъ. Но экзистенціальное отношеніе личности къ другому, и самому высочайшему, ничего общаго не имѣетъ съ такимъ отношеніемъ. Трансцендированіе не означаетъ, что личность подчиняется какому-либо цѣлому, входитъ какъ составная часть въ какую-либо коллективную реальность, относится къ высшему другому, къ высшему существу, какъ къ господину. Трансцендированіе есть активный, динамическій процессъ, есть имманентный опытъ человѣка, въ которомъ человѣкъ переживаетъ катастрофы, переносится черезъ бездны, испытываетъ прерыв-

ность въ своемъ существованіи, но не экстеріоризируется, а интеріоризируется. Лишь ложная объективация трансцендирования, выбрасываніе его во внѣ создаетъ иллюзію трансцендентнаго, подавляющаго личность и господствующаго надъ ней. Трансцендированіе въ экзистенціальномъ смыслѣ есть свобода и предполагаетъ свободу, есть освобожденіе человѣка отъ плѣна у самаго себя. Но свобода тутъ не легкость, а трудность, она проходитъ черезъ трагическое противорѣчіе.

Проблема личности есть проблема совѣсть много порядковъ, чѣмъ школьная проблема отношенія души и тѣла. Личность совѣсть не есть душа въ отличіе отъ тѣла, связывающаго человѣка съ жизнью природы. Личность есть цѣлостный образъ человѣка, въ которомъ духовное начало овладѣваетъ всѣми душевными и тѣлесными силами человѣка. Единство личности создается духомъ. Но тѣло принадлежитъ образу человѣка. Старый дуализмъ духа и тѣла, идущій отъ Декарта, совершенно ложенъ и устарѣлъ. Такого дуализма не существуетъ. Душевная жизнь проникаетъ всю жизнь тѣла, какъ и тѣлесная жизнь воздѣйствуетъ на жизнь души. Есть витальное единство души и тѣла въ человѣкѣ. Дуализмъ существуетъ не между душой и тѣломъ, а между духомъ и природой, свободой и необходимостью. Личность есть побѣда духа надъ природой, свободы надъ необходимостью. Форма человѣческаго тѣла есть уже побѣда духа надъ природнымъ хаосомъ. Психологъ и антропологъ романтической эпохи Карусъ былъ болѣе правъ, чѣмъ многія школьныя ученія, почитающіяся научными. Онъ говоритъ, что душа находится не въ мозгу, а въ формѣ. За нимъ слѣдуетъ Клагесъ. Форма тѣла совѣсть не есть матерія, совѣсть не есть явленіе физическаго міра, форма тѣла не только душевна, но и духовна. Лицо человѣка есть вершина космическаго процесса, величайшее его порожденіе, но оно не можетъ быть порожденіемъ лишь космическихъ силъ, оно предполагаетъ дѣйствіе духовной силы, превышающей круговоротъ природныхъ силъ. Лицо человѣческое есть самое изумительное въ міровой жизни, черезъ него просвѣчиваетъ иной міръ. Это есть вступленіе личности въ міровой процессъ съ ея единственностью, однократностью, неповторимостью. Черезъ лицо мы воспринимаемъ не тѣлесную, а душевную жизнь человѣка. И мы лучше знаемъ душевную жизнь, чѣмъ жизнь тѣлесную. Форма тѣла — духовно-душевная. Въ этомъ цѣлостность личности. Въ сознаніи людей XIX вѣка форма тѣла была въ небреженіи. Была фізіологія тѣла, но не форма тѣла, которую хотѣли оставлять скрытой. Въ этомъ все еще сказывалось христіанское аскетическое отношеніе къ тѣлу, но очень непослѣдовательное, такъ какъ функціи тѣла совѣсть не отрицались. Но въ то время, какъ функціи тѣла фізіологичны и связаны съ человѣкомъ, какъ съ существомъ принадлежащимъ къ животному біологическому міру, форма тѣла связа-

на съ эстетикой. Форму тѣла, какъ явленіе эстетическое знала Греція, и это входило во всю ея культуру. Сейчас происходитъ частичный возвратъ къ греческому отношенію къ тѣлу и форма тѣла вступаетъ въ свои права. Это предполагаетъ измѣненіе христіанскаго сознанія и преодоленіе отвлеченнаго спиритуализма, противопоставляющаго духъ тѣлу и видящаго въ тѣлѣ враждебное духу начало. Духъ включаетъ въ себя и тѣло, онъ одухотворяетъ тѣло, сообщаетъ ему иное качество. Тѣло перестаютъ понимать, какъ матеріальное, физическое явленіе. Но это предполагаетъ также преодоленіе механистическаго міровоззрѣнія, обездушивающаго тѣло и враждебнаго формѣ тѣла. Для матеріализма форма тѣла непонятна и необъяснима. Духъ сообщаетъ форму душѣ и тѣлу и приводитъ ихъ къ единству, а не подавляетъ и не уничтожаетъ. Это и значитъ, что духъ формируетъ личность, ея цѣлостность, въ которую входитъ и тѣло, входитъ лицо человѣка. Личность духовно-душевно-тѣлесна и возвышается надъ детерминизмомъ природнаго міра. Она не подчинена никакому механизму. Форма человѣка, воспринимаемая чувственнымъ взоромъ, не зависитъ отъ матеріи, она означаетъ побѣду надъ матеріей, противодѣйствуетъ ея обезличивающимъ детерминаціямъ. Персонализмъ долженъ признать и достоинство человѣческаго тѣла, недопустимость дурного съ нимъ обращенія, права тѣла на истинно человѣческое существованіе. Поэтому и проблема хлѣба дѣлается духовной проблемой. Права человѣческаго тѣла потому уже связаны съ достоинствомъ личности, что самыя возмущающія посягательства на личность прежде всего бываютъ посягательствами на тѣло. Морятъ голодомъ, бьютъ и убиваютъ прежде всего человѣческое тѣло и черезъ тѣло распространяется это и на всего человѣка. Духа самого по себѣ нельзя ни бить, ни убивать.

## §.

Въ греческой философіи не было сколько-нибудь ясной идеи личности. Проблески ея появляются у стоиковъ. Это создавало большія затрудненія для отцовъ Церкви въ раскрытіи догматовъ. Они должны были дѣлать очень subtilное различіе между *ὁποιασὶς* и *φύσις*. Въ Богѣ одна природа и три ипостаси. Въ Христѣ одна личность и двѣ природы. Мышленіе отцовъ церкви цѣликомъ вращалось въ категоріяхъ и понятіяхъ греческой мысли. Между тѣмъ какъ приходилось выразить что-то совсѣмъ новое, новый духовный опытъ, невѣдомый Платону, Аристотелю, Плотину. Съ точки зрѣнія міровой исторіи мысли, занятой проблемой личности, огромное значеніе имѣло ученіе объ ипостасяхъ Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознаніе Бога, какъ личности, предшествовало сознанію человѣка, какъ личности. Поэтому совершенно непо-

нятно, что, напримѣръ Карсавинъ отрицаетъ существованіе человѣческой личности и признаетъ лишь существованіе Божественной личности (ипостаси). Онъ строитъ ученіе о симфонической личности, осуществляющей божественное тріединство. Ученіе о симфонической личности глубоко противоположно персонализму и означаетъ метафизическое обоснованіе рабства человѣка. Вопросъ этотъ не можетъ рѣшаться діалектикой понятій, онъ рѣшается духовнымъ и нравственнымъ опытомъ. Карсавинъ не можетъ примирить личность со всеединствомъ. Это только свидѣтельствуемъ о томъ, что персонализмъ не можетъ быть обоснованъ на монистической метафизикѣ. Греческое слово *ὑπόστασις*, означающее подстановку, и латинское слово *persona*, означающее маску, связанную съ театальной ролью, очень несовершенно выражаютъ личность въ смыслѣ данномъ ей христіанствомъ и новой философій. Слово *persona* очень трансформировалось на протяженіи вѣковъ и потеряло театальной смыслъ. Слово *persona* получено черезъ схоластику отъ Боэція, который уже опредѣлялъ личность, какъ разумное, индивидуальное существо. Проблема личности была трудна для схоластической философій. Томизмъ связывалъ индивидуальность съ матеріей: матерія, а не форма, индивидуализируетъ, форма универсальна. Но томистическая философія дѣлаетъ уже важное различіе между личностью и индивидуумомъ. Для Лейбница сущность личности есть сознаніе самого себя, т.-е. образъ личности связанъ съ сознаніемъ. Кантъ вноситъ важное измѣненіе въ пониманіе личности, онъ переходитъ отъ интеллектуалистическаго пониманія личности къ этическому. Личность связана съ свободой отъ детерминизма природы, она независима отъ механизма природы. Поэтому личность не есть феноменъ среди феноменовъ. Личность есть цѣль въ себѣ, а не средство, она существуетъ черезъ себя. Но у Канта ученіе о личности не есть все-таки подлинный персонализмъ, потому что цѣнность личности опредѣляется нравственно-разумной природой, которая универсально-общая. У Макса Штирнера, несмотря на ложность его философій, есть извращенная истина персонализма. Въ немъ обнаруживается діалектика самоутвержденія «я». «Единственный» не есть личность, такъ какъ личность исчезаетъ въ безпредѣльности самоутвержденія, въ нежеланіи знать другого и трансцендировать къ высшему. Но въ «Единственномъ» есть доля истины, ибо личность есть универсумъ, микрокосмъ и въ извѣстномъ смыслѣ весь міръ есть ея собственность, ей принадлежитъ, личность не есть частичное, частное, подчиненное цѣлому и общему. М. Шелеръ опредѣляетъ личность, какъ единство переживаній и какъ бытіе-единство разнообразныхъ актовъ. Тутъ важна связь личности съ актомъ. Но въ противоположность М. Шелеру нужно признать, что личность предполагаетъ существованіе другихъ личностей и выхода къ нимъ.

У Несмѣлова были замѣчательныя мысли о человѣкѣ. Для него въ мірѣ есть только одно противорѣчіе и загадка, связанная съ человѣческой личностью. Въ личности отображается образъ безусловнаго бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ личность поставлена въ условія ограниченнаго бытія. Есть противорѣчіе между тѣмъ, чѣмъ должна быть человѣческая личность, и условіями ея существованія на землѣ. Несмѣловъ такъ выражаетъ противорѣчіе существованія человѣка: человѣкъ есть вещь физическаго міра, несущая въ себѣ образъ Бога. Но личность въ человѣкѣ не есть вещь физическаго міра. Виталистическая философія, которая играетъ не малую роль въ современной мысли и которая имѣетъ свое ученіе о человѣкѣ, неблагопріятна для принципа личности, она антиперсоналистична. Какъ уже было сказано, философія жизни ведетъ къ растворенію человѣческой личности въ космическомъ и социальномъ процессѣ. Антиперсоналистичны діонисизмъ, натуралистическая пантеистическая мистика, теософія, антропософія, коммунизмъ, фашизмъ, такъ же какъ и либерализмъ, связанный съ капиталистическимъ строемъ.

## §.

Для пониманія того, что такое личность, очень важно установить различіе между личностью и индивидуумомъ. На этомъ различіи справедливо настаиваютъ французскіе томисты, хотя они стоятъ на иной философской почвѣ, чѣмъ я. Индивидуумъ есть категорія натуралистическая, біологическая, социологическая. Индивидуумъ есть недѣлимое въ отношеніи къ какому-то цѣлому, атомъ. Онъ не только можетъ быть частью рода или общества, какъ и космоса въ цѣломъ, но онъ непременно мыслится, какъ часть цѣлаго, и внѣ этого цѣлаго не можетъ быть названъ индивидуумомъ. Индивидуумъ одинаково характеризуется и какъ подчиненная часть цѣлаго и какъ часть эгоистически самоутверждающаяся. Поэтому индивидуализмъ, производный отъ слова индивидуумъ, совсѣмъ не означаетъ независимости по отношенію къ цѣлому, къ процессу космическому, біологическому и социальному, а означаетъ лишь изоляцію подчиненной части и безсильное возстаніе ея противъ цѣлаго. Индивидуумъ тѣснымъ образомъ связанъ съ матеріальнымъ міромъ, онъ порождается родовымъ процессомъ. Индивидуумъ рождается отъ отца и матери, имѣетъ біологическое происхожденіе, детерминированъ родовой наслѣдственностью, а также наслѣдственностью социальной. Нѣтъ индивидуума безъ рода и нѣтъ рода безъ индивидуума. Индивидуумъ цѣликомъ находится въ категоріяхъ различающихъ родовое и индивидуальное, индивидуумъ ведетъ борьбу за существованіе въ родовомъ біологическомъ и социальномъ процессѣ. Человѣкъ есть и индивидуумъ, но онъ не только индивидуумъ. Инди-



видумъ связанъ съ матеріальнымъ міромъ и питается изъ него, но онъ не универсаленъ, какъ таковой, не имѣетъ универсальнаго содержанія. Человѣкъ есть микрокосмъ, универсумъ не въ качествѣ индивидуума. Человѣкъ есть также личность и съ личностью связана идея человѣка, его призваніе въ мірѣ. И тутъ все мѣняется. Личность есть не натуралистическая, а духовная категорія. Личность не есть недѣлимое или атомъ въ отношеніи къ какому-либо цѣлому, космическому, родовому или соціальному. Личность есть свобода и независимость человѣка въ отношеніи къ природѣ, къ обществу, къ государству, но она не только не есть эгоистическое самоутвержденіе, а какъ разъ наоборотъ. Персонализмъ не означаетъ подобно индивидуализму эгоцентрической изоляціи. Личность въ человѣкѣ есть его независимость по отношенію къ матеріальному міру, который есть матеріаль для работы духа. И вмѣстѣ съ тѣмъ личность есть универсумъ, она наполняется универсальнымъ содержаніемъ. Личность не порождается родовымъ космическимъ процессомъ, не рождается отъ отца и матери, она происходитъ отъ Бога, является изъ другого міра; она свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ есть точка пересѣченія двухъ міровъ, что въ немъ происходитъ борьба духа и природы, свободы и необходимости, независимости и зависимости. Эспинасъ говоритъ, что настоящій индивидуумъ есть клѣтка. Но личность совсѣмъ не есть клѣтка и не входитъ въ организмъ, какъ часть въ цѣлое. Она есть изначальная цѣлость и единство, она характеризуется отношеніемъ къ другому и другимъ, къ міру, къ обществу, къ людямъ, какъ отношеніемъ творчества, свободы и любви, а не детерминаціи. Личность находится внѣ соотношенія индивидуально-частнаго и общеродового, внѣ соотношенія частей и цѣлаго, органовъ и организма. Личность не есть животная особь. Личность въ человѣкѣ не детерминирована наслѣдственностью, біологической и соціальной, она есть свобода въ человѣкѣ, возможность побѣды надъ детерминаціей міра. Все личное въ человѣкѣ противоположно всякому автоматизму, который играетъ такую роль въ человѣческой жизни, автоматизму психическому и соціальному. Не разные два человѣка, а одинъ и тотъ же человѣкъ есть индивидуумъ и личность. Это не два разные существа, а два качественія, двѣ разныя силы въ человѣкѣ. Ш. Пеги говоритъ, что индивидуумъ есть собственный буржуа въ каждомъ человѣкѣ, котораго онъ призванъ побѣдить. Человѣкъ-индивидуумъ переживаетъ изоляцію, эгоцентрически поглощенъ собой и призванъ вести мучительную борьбу за жизнь, защищаясь отъ подстерегающихъ опасностей. Онъ выходитъ изъ затрудненія черезъ конформизмъ, черезъ приспособленіе. Человѣкъ-личность, тотъ же человѣкъ, преодолеваетъ свою эгоцентрическую замкнутость, раскрываетъ въ себѣ универсумъ, но отстаиваетъ свою независимость и свое досто-

инство по отношенію къ окружающему міру. Но всегда нужно помнить, что языкъ насъ очень запутываетъ, мы постоянно употребляемъ слова не въ томъ смыслѣ, какой въ нихъ вкладывается. Индивидуальное, индивидуальность означаетъ единственное въ своемъ родѣ, оригинальное, отличающееся отъ другого и другихъ. Въ этомъ смыслѣ индивидуальное присуще именно личности. Личность болѣе индивидуальна, чѣмъ индивидуумъ. Индивидуальное часто также означаетъ ирраціональное, противоположное общему, общеобязательному, разумному, нормативному. Въ этомъ смыслѣ личность ирраціональна, индивидуумъ же гораздо больше подчиненъ общеобязательному закону, такъ какъ болѣе детерминированъ. Интересно для исторіи сознанія личности отмѣтить, что индивидуальность у романтиковъ отличается отъ личности въ нашемъ смыслѣ слова. У самихъ романтиковъ была яркая индивидуальность, но часто очень слабо выраженная личность. Индивидуальность имѣетъ скорѣе витальный, чѣмъ духовный характеръ, и не означаетъ еще побѣду духа и свободы. Отраженіе глубокой дезинтеграціи, диссоціаціи личности мы видимъ въ современномъ романѣ, напримѣръ, у Пруста, у насъ у Андрея Бѣлаго. Внутреннее единство и цѣлостность присущи личности, индивидуумъ же можетъ быть растерзанъ силами міра. Личность не можетъ быть вполне гражданиномъ міра и государства, она гражданинъ Царства Божьяго. Поэтому личность есть элементъ революціонный въ глубокомъ смыслѣ слова. Это связано съ тѣмъ, что человѣкъ есть существо принадлежащее не къ одному, а къ двумъ мірамъ. Персонализмъ есть философія дуалистическая, а не монистическая.

## §.

Существованіе личности предполагаетъ существованіе сверхличныхъ цѣнностей. Личности человѣка нѣтъ, если нѣтъ бытія выше ея стоящаго, если нѣтъ того горняго міра, къ которому она должна восходить. Личности нѣтъ, если нѣтъ сверхличныхъ цѣнностей, и личности нѣтъ, если она лишь средство сверхличныхъ цѣнностей. Отношеніе личности къ универсальному совсѣмъ не есть отношеніе къ родовому, общему. Тутъ мы подходимъ къ самой трудной проблемѣ персоналистической философіи и трудность тутъ связана съ навыками мысли, порожденными ложной постановкой проблемы номинализма и реализма. Каково отношеніе личности къ общностямъ и къ объектному міру? Вѣрно, что *universalia* находятся не *ante rem* (платоновскій реализмъ, онъ же идеализмъ) и не *post rem* (эмпирическій номинализмъ), а *in rebus*. Для интересующей насъ проблемы это значитъ, что универсальное находится въ индивидуальномъ, т.-е. въ личности, не какъ производное отъ количественнаго опыта, а какъ изначальное ка-

чество. Универсальное находится не въ идеальной сверхличной сферѣ, а въ личности, принадлежащей къ экзистенціальному плану. Универсальное и такъ называемыя сверхличныя цѣнности принадлежать не къ міру объектности, а къ міру субъектности. Объективация универсальныхъ цѣнностей и порождаетъ рабство человѣка. Поэтому, напримѣръ, нужно сказать, что космосъ, человѣчество, общество находятся въ личности, а не наоборотъ. Человѣкъ, т.-е. индивидуальное и по другой терминологіи сингулярное, экзистенціальнѣе человѣчества, человѣчество есть лишь цѣнность всечеловѣческаго единства въ человѣческомъ мірѣ, качество человѣческаго братства, которое не есть реальность, стоящая надъ человѣкомъ. Универсальное не есть общее, универсальное не абстрактное, а конкретное, т.-е. есть полнота. Универсальное и тѣмъ менѣе общее не есть самостоятельное существо, оно находится въ единичныхъ существахъ, *in rebus* по старой терминологіи. Индивидуальное совсѣмъ не есть часть универсального. Неправильно противоположеніе универсального и сингулярного. Личность совсѣмъ не есть частное, не есть частичное противопоставляемое универсальному. Съ большимъ правомъ можно сказать, что личность есть универсальное. Самый сингуляризмъ индивидуального проникнуть внутренне не индивидуальнымъ, универсальнымъ. Вся старая терминологія очень сбивчива и связана съ объективированной философіей понятій, а не съ философіей экзистенціальной. Лейбницъ уже пытался преодолѣть споръ реалистовъ и номиналистовъ. Универсальное, воплощенное въ индивидуальномъ, преодолеваетъ противоположность между универсальнымъ и индивидуальнымъ. Универсальное есть опытъ въ субъектѣ, а не реальность въ объектѣ. Не существуетъ объективнаго міра идей. Но это совсѣмъ не значитъ, что универсальное, что универсальныя идеи и цѣнности, лишь субъективны въ старомъ смыслѣ слова. Объективированіе и гипостазированіе универсальныхъ идей есть ложный путь преодолѣній субъективности, не есть трансцендированіе въ подлинномъ смыслѣ слова. Непреодолимыя противорѣчія связаны съ понятіемъ Бога, съ идеей Бога, образованной путемъ объективации. Одинаково невѣрно было бы сказать, что Богъ есть универсальное и что Богъ есть сингулярное, индивидуальное. Различіе между универсальнымъ и сингулярнымъ находится въ планѣ объективации, но Богъ не находится въ планѣ объективации, онъ находится въ планѣ экзистенціальномъ, въ опытѣ трансцендированія. Отношеніе между человѣкомъ и Богомъ не есть ни отношеніе каузальное, ни отношеніе частнаго и общаго, ни отношеніе средства и цѣли, ни отношеніе раба и господина, оно не походитъ ни на что, взятое изъ объектнаго міра, природнаго и социальнаго, это отношеніе ничему не аналогично въ этомъ мірѣ. Богъ не существуетъ, какъ находящаяся надо мною объектная реаль-

ность, какъ объективация универсальной идеи, Онъ существуетъ, какъ экзистенціальная встрѣча, какъ трансцендированіе, и въ этой встрѣчѣ Богъ есть личность. Поэтому совершенно иначе рѣшается и вопросъ объ отношеніи личности и сверхличныхъ цѣнностей.

Нельзя сказать, что сверхличное, высшее, чѣмъ человѣкъ, Богъ есть цѣль, личность же есть средство для этой цѣли. Личность-человѣкъ не можетъ быть средствомъ для Личности-Бога. Унижаетъ человѣка и унижаетъ Бога та теологическая доктрина, которая утверждаетъ, что Богъ сотворилъ человѣка для самопрославленія. Поразительно, что всякое ученіе, унижающее человѣка, унижаетъ и Бога. Отношеніе личности къ личности, хотя бы высочайшей личности Бога, не можетъ быть отношеніемъ средства и цѣли, всякая личность есть самоцѣль. Отношеніе между средствомъ и цѣлью существуетъ лишь въ мірѣ объективации, т.-е. выброшенности существованія во внѣ. Личность не можетъ восходить, реализовать себя, осуществлять полноту своей жизни, если нѣтъ сверхличныхъ цѣнностей, нѣтъ Бога и божественной высоты жизни. Человѣческая мысль о томъ, что человѣческая личность есть высочайшее послѣднее, что Бога нѣтъ и что человѣкъ самъ есть богъ, есть мысль плоская, принижающая, а не возвышающая человѣка и мысль кошмарная. Но человѣческая личность не есть средство для какой-либо сверхличной цѣнности, не есть орудіе божественной силы. Когда сверхличныя цѣнности превращаютъ человѣческую личность въ средство, то это значитъ, что человѣкъ впалъ въ идолопоклонство. Личность есть парадоксъ для раціональной мысли, она парадоксально совмѣщаетъ личное и сверхличное, конечное и безконечное, пребывающее и меняющееся, свободу и судьбу. Личность не часть міра, она соотносительна міру, соотносительна и Богу. Личность допускаетъ лишь соотношеніе, какъ встрѣчу и общеніе. И Богъ-личность хочетъ не человѣка, надъ которымъ Онъ господствуетъ и который долженъ Его прославлять, а человѣка-личности, которая отвѣчаетъ на Его призывъ и съ которой возможно общеніе любви. Каждая личность имѣетъ свой міръ. Человѣческая личность есть потенциальное все, вся міровая исторія. Все въ мірѣ со мной произошло. Но эта личность лишь частично актуализирована, очень многое остается въ дремотномъ, скрытномъ состояніи. Въ глубинѣ скрытой отъ моего сознанія я погруженъ въ океанъ міровой жизни. И актуализируя, раскрывая въ себѣ универсальное содержаніе, черезъ познаніе и черезъ любовь, интеллектуально и эмоционально, я никогда не превращаюсь въ средство этого универсального содержанія. И существуетъ сложное и противорѣчивое отношеніе между моимъ сознаніемъ и моей личностью, моей индивидуальностью. Личность изъ глубины созидаетъ свое сознаніе, какъ укрѣпленіе, какъ границу, препятствующую смѣ-

шенію и растворенію, но сознание можетъ препятствовать наполненію моей личности универсальнымъ содержаніемъ, мѣшать общенію съ космическимъ цѣлымъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаниіи есть свѣрхиндивидуальное, сознание никогда не остается замкнуто индивидуальнымъ. Сознание возникаетъ въ отношеніяхъ «я» и «не-я», оно означаетъ выходъ изъ «я», но оно вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть препятствіемъ для выхода «я» къ «ты», какъ внутренняго общенія. Оно объективируетъ и можетъ мѣшать трансцендированію. Сознание есть «несчастное сознание». Сознание подчинено закону, который знаетъ общее и не знаетъ индивидуальнаго. Поэтому легко впасть въ иллюзію, невѣрно понимая отношеніе между личнымъ и свѣрхличнымъ. Самая структура сознаниія легко создаетъ рабство. Но всегда нужно имѣть въ виду двойную роль сознаниія, оно и замыкаетъ и размыкаетъ.

Іерархическій персонализмъ, который защищается многими философами (Лейбницъ, Штернъ, Лосскій, отчасти М. Шелеръ) заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, которое дѣлаетъ его антиперсонализмомъ. Согласно этому ученію міровое цѣлое, организованное іерархически, состоитъ изъ личностей разныхъ іерархическихъ ступеней, при чемъ каждая личность подчинена высшей ступени, входитъ въ нее, какъ подчиненная часть или органъ. Человѣческая личность принадлежитъ лишь одной іерархической ступени, въ которую входятъ личности низшихъ ступеней. Но нація, человѣчество, космосъ также могутъ быть рассматриваемы какъ личности высшей ступени. Общности, коллективы, цѣлости признаются личностями, всякое реальное единство можетъ оказаться личностью. Послѣдовательный персонализмъ долженъ признать это противорѣчащимъ самому существу личности. Іерархическая концепція принуждена признать человѣческую личность частью въ отношеніи къ іерархическому цѣлому, она оказывается цѣнностью лишь въ отношеніи къ этому цѣлому и отъ этого цѣлаго получаетъ свою цѣнность. Іерархическое цѣлое, которому личность соподчинена, считается болѣе цѣнностью, чѣмъ личность, въ этомъ цѣломъ нужно искать универсальности, единства, тоталитарности. Но подлинный персонализмъ не можетъ этого признать. Он не можетъ признать личностью цѣлость, коллективное единство, въ которомъ нѣтъ экзистенціальнаго центра, нѣтъ чувствилища къ радости и страданію, нѣтъ личной судьбы. Въ личности нѣтъ въ мірѣ абсолютнаго единства и тоталитарности, которымъ личность была бы подчинена, въ личности все частично, частиченъ и самый міръ. Все объективированное, все объектное можетъ быть лишь частично. Таковъ весь объективированный міръ, все объективированное общество со своими объективированными тѣлами. Этотъ объективированный міръ отличается массивностью, которая можетъ давить личность, но не цѣлостно-

стью и не тоталитарностью. Экзистенціальний центр, страдальческая судьба находится въ субъективности, а не въ объективности. Но всѣ высшія іерархическія ступени, которымъ подчиняють личность, принадлежать міру объективации. Объективация же всегда антиперсоналистична, враждебна личности, означаетъ отчужденіе личности. И все то, что экзистенціально въ объективированныхъ ступеняхъ міра, въ націи, человечествѣ, космосѣ и т. д., принадлежитъ внутреннему существу личности, не подчиненной никакому іерархическому центру. Космосъ, человечество, нація и пр. находятся въ человеческой личности, какъ въ индивидуализированномъ универсумѣ или микрокосмѣ, и выпаденіе, выбрасываніе ихъ во внѣшнія реальности, въ объекты, есть результатъ падшести человека, подчиненія его безличной реальности, экстеріоризации, отчужденію. Солнце экзистенціально находится не въ центрѣ космоса, а въ центрѣ человеческой личности и оно экстеріоризировано лишь въ падшемъ состояніи человека. Реализация личности, концентрація и актуализация ея силы принимаетъ солнце внутрь, принимаетъ внутрь весь космосъ, всю исторію, все человечество. Личности коллективныя, личности сверхличныя въ отношеніи къ личности человеческой суть лишь иллюзіи, порожденія экстеріоризации и объективизации. Объективныхъ личностей нѣтъ, есть лишь субъективныя личности. И въ какомъ-то смыслѣ собака и кошка болѣе личности, болѣе наслѣдуютъ вѣчную жизнь, чѣмъ нація, общество, государство, міровое цѣлое. Таковъ антиіерархическій персонализмъ, который и есть единственный послѣдовательный персонализмъ. Никакой цѣлостности, тоталитарности, универсальности внѣ личности нѣтъ, есть лишь въ личности, внѣ ея есть лишь частичный, объективированный міръ. Къ этому мы будемъ постоянно возвращаться.

## §.

Персонализмъ переноситъ центръ тяжести личности изъ цѣнности объективныхъ общностей — общества, націи, государства, коллектива на цѣнность личности. Но личность онъ понимаетъ въ глубокой противоположности къ эгоцентризму. Эгоцентризмъ разрушаетъ личность. Эгоцентрическая замкнутость и сосредоточенность на себѣ, невозможность выйти изъ себя и есть первородный грѣхъ, мѣшающій реализовать полноту жизни личности, актуализировать ея силы. Истерическая женщина есть яркій образецъ эгоцентричности, помѣшательства на себѣ и отнесенія всего къ себѣ. Но она же и наиболѣе противоположна личности, въ ней личность разбита, хотя можетъ быть яркая индивидуальность. Личность предполагаетъ выходъ изъ себя къ другому и другимъ, она не имѣетъ воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой въ се-

бѣ. Персонализмъ можетъ быть лишь коммюнитарнымъ. При этомъ выходъ личности изъ себя къ другому не означаетъ непременно экстеріоризацію и объективацію. Личность есть я и ты, другое я. Но ты, къ которому выходитъ я и входитъ въ общеніе, не есть объектъ, есть другое я, личность. Съ объектомъ же невозможно общеніе, не можетъ быть никакой общности, можетъ быть лишь общеобязательность. Личное нуждается въ другомъ, но другое не есть внѣшнее, отчужденное, отношеніе къ нему не есть непременно экстеріоризація. Личность находится въ сообщеніяхъ, коммуникаціяхъ съ другими людьми и въ общеніяхъ, коммуніонѣ съ ними. Сообщенія означаютъ объективацію, общенія же экзистенціальны. Сообщенія въ мірѣ объективаціи находятся подъ знакомъ детерминаціи и потому не освобождаютъ человѣка отъ рабства. Общенія же въ мірѣ экзистенціальному, не знающему объектовъ, принадлежатъ царству свободы, означаютъ освобожденность отъ рабства. Эгоцентризмъ означаетъ двойное рабство человѣка — рабство у самого себя, у своей затвердѣлой самости и рабство у міра, превращеннаго исключительно въ объектъ извнѣ принуждающій. Эгоцентрикъ есть рабъ, его отношеніе ко всему, что не-я, есть рабье отношеніе. Онъ знаетъ лишь не-я, но не знаетъ другого я, не знаетъ ты, не знаетъ свободы въ выходѣ изъ я. Эгоцентрикъ обыкновенно не персоналистически опредѣляетъ свое отношеніе къ міру и людямъ, онъ именно легко становится на точку зрѣнія объектной установки цѣнностей. Эгоцентрику не хватаетъ человѣчности. Онъ любитъ абстракціи, питающія его эгоцентризмъ, не любитъ живыхъ конкретныхъ людей. Любая идеологія, даже христіанская, можетъ быть обращена на службу эгоцентризму. Персоналистическая этика какъ разъ и обозначаетъ тотъ выходъ изъ «общаго», который Киркегардтъ и Шестовъ считаютъ разрывомъ съ этикой, отождествляя ее съ общеобязательными нормами. Персоналистическая переоцѣнка цѣнностей признаетъ безнравственнымъ все, что опредѣляется исключительно отношеніемъ къ «общему», къ обществу, націи, государству, отвлеченной идеѣ, отвлеченному добру, моральному и логическому закону, а не къ конкретному человѣку и его существованію. Выпавшіе изъ закона «общаго» и суть подлинно нравственные люди, подчиненные же закону «общаго», детерминированные соціальной обыденностью, суть безнравственные люди. Такихъ люди, какъ Киркегардтъ, являются жертвой старой антиперсоналистической этики и антиперсоналистической религіи, религіи соціальной обыденности. Но пережитая такими людьми трагедія имѣетъ огромное значеніе для происходящей переоцѣнки цѣнностей. Очень важно для пониманія личности всегда помнить, что личность прежде всего опредѣляется не по отношенію къ обществу и космосу, не по отношенію къ міру, поработанному объективаціей, а по отношенію къ Богу и

въ этомъ сокровенномъ внутреннемъ отношеніи она черпаетъ силы для свободнаго отношенія къ міру и человѣку. Эгоцентрическій индивидуумъ воображаетъ, что онъ свободенъ въ своемъ отношеніи къ міру, который для него есть не-я. Но въ дѣйствительности онъ рабски опредѣляется міромъ не-я, который и замыкаетъ его въ себѣ. Эгоцентризмъ есть видъ детерминаціи міромъ, эгоцентрическая воля есть внушеніе извнѣ, ибо міръ находится въ эгоцентрическомъ состояніи. Изъ эгоцентризма «я» и эгоцентризма «не-я» всегда сильнѣе второе. Человѣческая личность есть универсумъ лишь подъ условіемъ не эгоцентрическаго отношенія къ міру. Универсальность личности, вбирающей въ себя весь давящій объектный міръ, есть не эгоцентрическое самоутвержденіе, а размыканіе въ любви.

Гуманизмъ есть діалектическій моментъ въ раскрытіи человѣческой личности. Ошибка гуманизма была совсѣмъ не въ томъ, что онъ слишкомъ утверждалъ человѣка, что онъ толкалъ на путь человѣкобожества, какъ часто утверждалось въ русской религіозной мысли, а въ томъ, что онъ недостаточно, не до конца утверждалъ человѣка, что онъ не могъ гарантировать независимость человѣка отъ міра и заключалъ въ себѣ опасность порабощенія человѣка обществу и природѣ. Образъ человѣческой личности есть не только образъ человѣческій, но и образъ Божій. Въ этомъ скрыты всѣ загадки и тайны человѣка. Это есть тайна богочеловѣчности, которая есть парадоксъ, рационально невыразимый. Личность тогда только есть личность человѣческая, когда она есть личность богочеловѣческая. Свобода и независимость человѣческой личности отъ объектнаго міра и есть ея богочеловѣчность. Это значить, что личность формируется не объектнымъ міромъ, а субъективностью, въ которой скрыта сила образа Божія. Человѣческая личность есть существо теоандрическое. Теологи будутъ возражать съ испугомъ, что только Иисусъ Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, человѣкъ же есть тварное существо, и не можетъ быть бого-человѣкомъ. Но эта аргументація остается въ предѣлахъ теологическаго рационализма. Пусть человѣкъ не есть богочеловѣкъ въ томъ смыслѣ, въ которомъ Христосъ — Богочеловѣкъ, Единственный. Но въ человѣкѣ есть божественный элементъ, въ немъ есть какъ-бы двѣ природы, въ немъ есть пересѣченіе двухъ міровъ, онъ несетъ въ себѣ образъ, который есть и образъ человѣческій и образъ Божій и есть образъ человѣческій въ мѣру того, какъ осуществляется образъ Божій. Эта истина о человѣкѣ находится по ту сторону догматическихъ формулъ и ими не покрывается вполне. Эта истина экзистенціального духовнаго опыта, который можетъ быть выраженъ лишь въ символахъ, а не въ понятіяхъ. Что человѣкъ несетъ въ себѣ образъ Бога и черезъ это дѣлается человѣкомъ, это есть символъ, понятія объ этомъ нельзя выработать, богочеловѣчность есть противорѣ-



чіе для мысли, которая склоняется къ монизму или дуализму. До пониманія парадоксальной истины о богочеловѣчествѣ никогда не поднималась гуманистическая философія. Философія же теологическая старалась раціонализировать эту истину. Всѣ теологическія доктрины о благодати означали лишь формулировки истины о богочеловѣчности человѣка, о внутреннемъ дѣйствіи божественнаго на человѣческое. Но совершенно невозможно понять эту тайну богочеловѣчности въ свѣтѣ философіи тождества, монизма, имманентизма. Выраженіе этой тайны предполагаетъ дуалистическій моментъ, опытъ трансцендированія, переживаніе пропасти и преодоленіе пропасти. Божественное трансцендентно человѣку и божественное таинственно соединено съ человѣческимъ въ богочеловѣческомъ образѣ. Только потому возможно въ мірѣ явленіе личности не рабствующей міру. Личность человѣчна и она превышаетъ человѣческое, зависящее отъ міра. Человѣкъ есть многосоставное существо, онъ несетъ въ себѣ образъ міра, но онъ не только образъ міра, онъ также образъ Божій. Въ немъ происходитъ борьба міра и Бога, онъ есть существо зависимое и свободное. Образъ Божій есть символическое выраженіе и превращаясь въ понятіе встрѣчаетъ непреодолимыя затрудненія. Человѣкъ есть символъ, ибо въ немъ есть знакъ иного и онъ есть знакъ иного. Съ этимъ только и связана возможность освобожденія человѣка отъ рабства. Это религіозная основа ученія о личности, не теологическая, а религіозная основа, т.-е. духовно-опытная, экзистенціальная. Истина о богочеловѣчности есть не догматическая формула, не теологическая доктрина, а истина опытная, выраженіе духовнаго опыта.

Та же истина о двойной природѣ человѣка, двойной и въ тоже время цѣлостной, находитъ себѣ отраженіе и въ отношеніи человѣческой личности къ обществу и къ исторіи, но тутъ она какъ бы опрокинута. Личность независима отъ детерминацій общества, она имѣетъ свой міръ, она есть исключеніе, она своеобразна и неповторима. И вмѣстѣ съ тѣмъ личность социальна, въ ней есть наслѣдіе коллективнаго безсознательнаго, она есть выходъ человѣка изъ изоляціи, она исторична, она реализуетъ себя въ обществѣ и въ исторіи. Личность коммюнитарна, предполагаетъ общеніе съ другими и общность съ другими. Глубокія противорѣчія и трудности человѣческой жизни связаны съ этой коммюнитарностью. На путяхъ своей реализаціи человѣка подстерегаетъ рабство. И человѣкъ постоянно долженъ возвращаться къ своему богочеловѣческому образу. Человѣкъ подвергается насильственной социализаціи, въ то время какъ личность человѣческая должна быть въ свободномъ общеніи, въ свободной общности, въ коммюнитарности, основанной на свободѣ и любви. И величайшая опасность, которой подвергается человѣкъ на путяхъ

объективации, есть опасность механизации, опасность автоматизма. Все механическое, автоматическое въ чловѣкѣ — не личное, безличное, противоположное образу личности. Сталкиваются образъ Бога и образъ механизма, автомата. Или бого-чловѣчество или автомато-чловѣчество, машино-чловѣчество. Трудность чловѣка коренится въ томъ, что нѣтъ соотвѣтствія и тождества между внутреннимъ и внѣшнимъ, нѣтъ прямого и адекватнаго выраженія одного въ другомъ. Это и есть проблема объективации. Этой объективации подвержена и религіозная жизнь чловѣчества. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что религія вообще социальна, есть социальная связь. Но этотъ социальный характеръ религіи искажаетъ духъ, подчиняетъ безконечное конечному, абсолютизируетъ относительное, отводитъ отъ истоковъ откровенія, отъ живого духовнаго опыта. Во внутреннемъ личность обрѣтаетъ свой образъ черезъ образъ Божій, черезъ проникновеніе чловѣческаго божественнымъ, во внѣшнемъ осуществленіе правды означаетъ подчиненіе міра, общества, исторіи образу личности, проникновеніе личностью. Это и есть персонализмъ. Внутренне личность получаетъ силу и освобождается черезъ богочловѣчность, внѣшне весь міръ, все общество и вся исторія преобразуется и освобождается черезъ чловѣчность, черезъ верховенство личности. Коммюнитарность идетъ изнутри во внѣ и движеніе это не есть объективация, не подчиняетъ личность объектности. Личность должна быть богочловѣческой, общество же должно быть чловѣческимъ. Источникъ лжи и рабства есть объективация богочловѣчества въ обществѣ, въ путяхъ исторіи. Это и создало ложный объективный іерархизмъ, противорѣчащій достоинству и свободѣ чловѣческой личности. Съ этимъ связана ложная сакрализация. Мы это увидимъ во всѣхъ формахъ чловѣческаго рабства.

## §.

Личность связана съ характеромъ. Сильная личность есть выраженный характеръ. Характеръ есть побѣда духовнаго начала въ чловѣкѣ, но побѣда въ конкретно-индивидуальной формѣ, связанной съ душевно-тѣлеснымъ составомъ чловѣка. Характеръ есть овладѣніе собой, побѣда надъ рабствомъ самому себѣ, которая дѣлаетъ возможнымъ и побѣду надъ рабствомъ окружающему міру. Характеръ обнаруживается прежде всего въ отношеніи къ окружающей средѣ. Темпераментъ есть природная данность, характеръ есть завоеваніе и достиженіе, онъ предполагаетъ свободу. Очень приблизительны и искусственны всѣ классификаціи характеровъ и темпераментовъ. Тайна личности не поддается классификаціи. Характеръ личности, который всегда означаетъ независимость, есть ея сосредоточенность и ея обрѣтенная форма свободы. Лич-

ность, характеръ личности означаетъ, что человѣкъ сдѣлалъ выборъ, совершилъ различіе, что онъ не безразличенъ, не смѣшиваетъ. Эта свобода не есть свобода воли, какъ свобода безразличія, не есть свобода воли въ школьномъ смыслѣ, она глубже, связана съ цѣлостнымъ существованіемъ человѣка, она есть свобода духа, творческая духовная энергія. Психическая жизнь человѣка заключаетъ въ себѣ активное творческое начало, синтезирующее личность, это есть активность духа въ человѣкѣ, пронизывающая не только душевную, но и тѣлесную жизнь. Духъ создаетъ форму личности, характеръ человѣка. Безъ этой синтезирующей активности духа личность диссоциируется, человѣкъ распадается на части, душа теряетъ свою цѣлостность, свою способность къ активнымъ реакціямъ. Свобода личности совсѣмъ не есть ея право, это поверхностный взглядъ. Свобода личности есть долгъ, исполненіе призванія, реализація Божіей идеи о человѣкѣ, отвѣтъ на Божій призывъ. Человѣкъ долженъ быть свободенъ, не смѣетъ быть рабомъ, ибо долженъ быть человѣкомъ. Такова воля Бога. Человѣкъ любитъ быть рабомъ и предъявляетъ право на рабство, мѣняющее свои формы. Именно рабство есть требуемое человѣкомъ право. Свобода не должна быть деклараціей правъ человѣка, она должна быть деклараціей обязанности человѣка, долга человѣка быть личностью, проявить силу характера личности. Нельзя отказаться отъ личности, отказаться можно отъ жизни и иногда должно отказаться отъ нея, но не отъ личности, не отъ достоинства человѣка, не отъ свободы, съ которой связано это достоинство. Личность связана съ сознаніемъ призванія. Каждый человѣкъ долженъ сознать это призваніе, независимо отъ размѣра дарованій. Это есть призваніе въ индивидуальномъ неповторимой формѣ дать отвѣтъ на Божій призывъ и творчески использовать свои дары. Сознавшая себя личность слушаетъ внутренній голосъ и повинуется лишь ему, она не покорствуется внѣшнимъ голосамъ. Величайшіе изъ людей всегда слушали исключительно внутренній голосъ, отказываясь отъ конформизма въ отношеніи къ міру. Личность связана также съ аскезой и предполагаетъ аскезу, т.-е. духовное упражненіе, концентрацію внутреннихъ силъ, выборъ, несогласіе на смѣшеніе съ безличными силами и внутри человѣка и въ окружающемъ мірѣ. Это совсѣмъ не должно означать принятія всѣхъ традиціонныхъ формъ аскезы историческаго христіанства, въ которомъ было много совсѣмъ не христіанскаго и даже враждебнаго личности. Аскеза въ сущности должна означать активное выявленіе и охраненіе формъ личности, ея образа, активное сопротивленіе власти міра, желающаго растерзать личность, поработить ее. Аскеза есть борьба личности противъ рабства и только въ этомъ смыслѣ она допустима. Когда аскеза превращается въ рабство, что такъ часто бывало въ ея историческихъ формахъ, она должна

быть отвергнута и противъ нея должна быть объявлена борьба, борьба требующая истинной аскезы. Аскеза совсѣмъ не есть покорность и послушаніе, она есть непокорность и непослушаніе личности, исполненіе своего призванія, отвѣтъ на призывъ Бога. Личность по существу своему непокорна и непослушна, она есть сопротивление, непрерывный творческій актъ. Истинная аскеза, связанная съ личностью, есть героическое начало въ человѣкѣ. Рабья аскеза есть мерзость. Характеръ предполагаетъ аскезу, способную къ выбору и сопротивленію. Но характеръ означаетъ несогласіе на рабство, отказъ отъ порабащающихъ веленій міра.

Личность есть соединеніе единого и многого. Платоновскій «Парменидъ» заключаетъ въ себѣ самую сублимную діалектику для рѣшенія проблемы единого и многого. Это вмѣстѣ съ тѣмъ есть діалектика понятія бытія. Абсолютный монизмъ самого Парменида не могъ разрѣшить проблемы многого. Въ немъ данъ прототипъ ложнаго онтологизма, рабства у идеи абсолютнаго бытія, изъ котораго нѣтъ выхода. Проблема единого и многого мучила греческую мысль, она центральна у Платона. Какъ перейти отъ единого къ множеству, какъ для множества достижимо единое? Есть ли для единого другое? Единое, какъ абсолютное, не допускаетъ существованія другого. Въ этомъ ложность самой идеи абсолютнаго, отрицающей отношеніе, выходъ къ другому, къ множественному. Эта проблема рационально не разрѣшима, она связана съ парадоксомъ. И это глубочайшимъ образомъ связано съ проблемой личности. Тайна Христа, не поддающаяся рационализаци, есть тайна парадоксальнаго соединенія единого и множественнаго. Христосъ представляетъ все человѣчество, Онъ универсальный человѣкъ въ пространствѣ и времени. Тайна Христа бросаетъ свѣтъ на тайну человѣческой личности. Индивидуумъ лишь партикуляристиченъ, онъ принадлежитъ множественному міру. Личность же связана съ Единымъ, съ образомъ Единого, но въ индивидуально-партикуляристической формѣ. Именно поэтому личность и не есть часть множественнаго міра, въ которомъ все партикуляристично. Человѣческая мысль и человѣческое воображеніе склонны къ гипостазированію, къ олицетворенію силъ и качествъ. Съ этимъ связанъ мифотворческій процессъ въ жизни народовъ. Мифотворческое гипостазированіе часто бываетъ ложнымъ, иллюзорнымъ и закрѣпляющимъ рабство человѣка. Единственное истинное гипостазированіе есть гипостазированіе самого человѣческаго существа, пониманіе его какъ личности. Гипостазированіе человѣка, надѣленіе его качествами личности есть истинный, реальный мифъ о человѣкѣ. И онъ также требуетъ воображенія. Согласно этому мифу человѣкъ не есть часть, не партикуляристиченъ, потому что онъ образъ Единого и универсумъ. Это есть богоподобіе человѣка, но обратной стороной этого богопо-

добія является челоуѣкоподобіе Бога. Это есть истинный, не ложный антропоморфизмъ. Только потому возможна встрѣча челоуѣка и Бога, отношеніе между челоуѣкомъ и Богомъ. Богопознаніе есть гипостазированіе, пониманіе Бога, какъ личности, и это требуетъ воображенія. Это также есть инстинное гипостазированіе, другая половина гипостазированія челоуѣка. Челоуѣкъ есть личность, потому, что Богъ есть личность, и наоборотъ. Но личность предполагаетъ существованіе ея другого, она имѣетъ отношеніе не только къ Единому, но и ко многому. Какъ быть съ личностью Бога? Личность есть экзистенціальный центръ и въ ней есть чувствилище къ страданіямъ и радостямъ. Личности нѣтъ, если нѣтъ способности къ страданію. Школьная ортодоксальная теологія отрицаетъ страданіе Бога, ей представляется это униженіемъ величія Бога, въ Богѣ нѣтъ движенія, Богъ есть *actus purus*. Но такое пониманіе Бога получено не столько отъ библейскаго откровенія, сколько отъ философіи Аристотеля. Если Богъ есть Личность, а не Абсолютное, если Онъ не только *essentia*, но и *exitentia*, если въ немъ раскрывается личное отношеніе къ другому, къ многому, то Ему присуще страданіе, то въ Немъ есть трагическое начало. Иначе Богъ не есть личность, а отвлеченная идея или сущность, бытіе элеатовъ. Сынъ Божій страдаетъ не только какъ челоуѣкъ, но и как Богъ. Существуютъ божественныя страсти, не только челоуѣческія. Богъ раздѣляетъ страданія людей. Богъ тоскуетъ по своему другому, по отвѣтной любви. Богъ не есть отвлеченная идея, не есть отвлеченное бытіе, выработанное категоріями отвлеченной мысли. Богъ есть существо, личность. Если Богу приписывается способность любви, то Ему должна быть приписана и способность страданія. Атеизмъ въ сущности былъ направленъ противъ Бога, какъ отвлеченнаго бытія, отвлеченной идеи, отвлеченной сущности, и въ немъ была своя правда. Теодицея невозможна въ отношеніи къ такому Богу. Богъ постижимъ лишь черезъ Сына, который есть Богъ любви, жертвы и страданія. Такова личность. Личность связана со страданіями и съ трагическимъ противорѣчіемъ, потому что она есть соединеніе Единаго и многого, ее мучитъ отношеніе къ другому. И это другое никогда не есть цѣлое, не есть отвлеченное единство, въ которое личность должна вступить, какъ часть, это отношеніе личности къ личности и къ личностямъ. Если вѣрно монистическое пониманіе бытія, если такому бытію принадлежить примать, то личности нѣтъ и непонятно даже возникновеніе сознанія о ней. Сознаніе личности возстаетъ противъ онтологическаго тоталитаризма. Мы это увидимъ въ главѣ о рабствѣ челоуѣка у бытія. Личность не есть бытіе и часть бытія, личность есть духъ, есть свобода, есть актъ. Богъ также не есть бытіе, а есть духъ, свобода, актъ. Бытіе есть объективация, личность же дана въ субъективности. Отвлеченная, ра-

ціональна, понятійна філософія завжди погано розуміла людину, і, коли говорила про неї, то підчиняла її безлично-общому. Проблема людини була поставлена з великою гостротою в ХІХ вік такими людьми, як Достоєвський, Кієкгардт, Ніцше, Ібсен, людьми, що виступили проти влади «общого», проти сили раціональної філософії. Впрочому Ніцше, столь важливий для проблематики персоналізму, прийшов до філософії руйнуючої людину, а не з іншого кінця. Ми побачимо, що неможливо виробити єдиного поняття про людину, вона характеризується протилежностями, вона є протиріччям в світі.

Людина є, якщо є трансцендентна. Людину поставлено перед трансцендентним і, реалізуючи себе, вона трансцендує. Саме людину глибоко присуще стан жаху і тоски. Людина відчуває себе існуючим над бездною і саме в людині, як в людині, відірваній від первональної колективності, це відчуття досягає особливої гостроти. Потрібно відрізняти жах (Angst) від страху (Furcht). Це робить Кієкгардт, хоча є умовність термінології кожного мови. Страх має причини, він зв'язаний з небезпечністю, з звичайним емпіричним світом. Жах же випробовується не перед емпіричною небезпечністю, а перед таємною буття і небуття, перед трансцендентною бездною, перед невідомістю. Смерть викликає не тільки страх перед подією, розгріваючимся ще в емпіричному звичайному світі, а і жах перед трансцендентним. Страх зв'язаний з турботою, з боязнню страждань, ударів. Страх не пам'ятає про вищий світ, він звернений вниз, прикований до емпіричного. Жах же є стан пограничний з трансцендентним, жах випробовується перед вічністю, перед долею. Людина є істота, що випробовує не тільки страх і жах, а і тоску. Тоска ближче до жаху, чим до страху, аніж має своє якість. Тоска взагалі не є переживання небезпечності, вона взагалі не зв'язана з турботою і ослаблює турботу. Тоска спрямована вгору і обличає вищу природу людини. Людина переживає покинутість, самотність і чужість світу. Є нічого мучительніше переживання цієї чужості всього. Людину в шляхах свого віростання переживає це стан. В тосці є щось трансцендентне в подвійному значенні. Людину переживає себе, як трансцендентне, чуже світу, і переживає бездну, відділяючу її від вищого світу, від іншого світу, який повинен їй бути родним. Гостра тоска можлива в самі щасливі миті життя. Людині глибоко присуща тоска по божественній житті, по чистоті, по раю. І ніякого щасливого миті цієї життя не відповідає цій тосці. Існування людини не може не супроводжуватися тоскою, тому що тоска

означаетъ разрывъ съ міровой данностью, невозможность приспособленія къ ней. Личность сдавлена въ своей безконечной субъективности между субъективнымъ и трансцендентнымъ, между объективацией и трансцендированіемъ. Личность не можетъ примириться съ обыденностью объектнаго міра, въ который она ввержена. Личность находится въ разрывѣ субъективнаго и объективнаго. Личность можетъ переживать экзальтацию своей субъективности и вмѣстѣ съ тѣмъ не трансцендировать къ міру иному. Это есть стадія романтическая. Тоска всегда означаетъ ущербность и стремленіе къ полнотѣ жизни. Есть мучительная тоска пола. Полъ есть тоска. И эта тоска не можетъ быть окончательно преодоленна въ обыденномъ объективномъ мірѣ, ибо недостижима въ немъ окончательная цѣлостность, которую требуетъ выходъ изъ субъективности пола. Выходъ въ объектность означаетъ ослабленіе сознанія личности и подчиненіе ея безличнымъ началамъ родовой жизни. То, что мы называемъ грѣхомъ, виной, раскаяніемъ, не въ обыденномъ, а въ экзистенціальномъ смыслѣ, есть лишь порожденіе трансцендентности, стояніе передъ трансцендентнымъ при невозможности трансцендированія. Самый большой ужасъ человѣкъ испытываетъ передъ смертью. Есть тоска смерти, смертная тоска. Человѣкъ есть существо, переживающее агонію, агонію еще внутри самой жизни. Смерть трагична именно для личности, для всего безличнаго этой трагедіи не существуетъ. Все смертное естественно должно умереть. Но личность безсмертна, она есть единственное безсмертное, она творится для вѣчности. И смерть для личности есть величайшій парадоксъ въ ея судьбѣ. Личность не можетъ быть превращена въ вещь и это превращеніе человѣка въ вещь, которое мы называемъ смертью, не можетъ быть распространено на личность. Смерть есть переживаніе разрыва въ судьбѣ личности, прекращеніе сообщеній съ міромъ. Смерть не есть прекращеніе внутренняго существованія личности, а прекращеніе существованія міра, другого для личности, къ которому она выходила въ своемъ пути. Нѣтъ разницы въ томъ, что я исчезаю для міра и что міръ исчезаетъ для меня. Трагедія смерти есть прежде всего трагедія разлуки. Но отношеніе къ смерти двойственно, оно имѣетъ и положительный смыслъ для личности. Въ этой жизни, въ этомъ объективированномъ мірѣ полнота жизни личности не реализуема, существованіе личности ущербно и частично. Выходъ личности къ полнотѣ вѣчности предполагаетъ смерть, катастрофу, прыжокъ черезъ бездну. Поэтому тоска неизбежна въ существованіи личности и неизбеженъ ужасъ передъ трансцендентной вѣчностью. Обыкновенныя ученія о безсмертіи души, защищаемыя спиритуалистической метафизикой, совсѣмъ не понимаютъ трагедіи смерти, не видятъ самой проблемы смерти. Безсмертіе можетъ быть лишь цѣлостнымъ, лишь безсмертіемъ цѣлостной личности, въ

которой духъ овладѣваетъ душевнымъ и тѣлеснымъ составомъ человѣка. Тѣло принадлежитъ вѣчному образу личности и отдѣленіе души отъ тѣла при разложеніи тѣлеснаго состава человѣка, при потерѣ формы тѣла не можетъ привести къ безсмертію личности, т.-е. цѣлостнаго человѣка. Христіанство противъ спиритуалистическаго ученія о безсмертіи души, оно вѣритъ въ воскресеніе цѣлостнаго человѣка, воскресеніе и тѣла. Личность переходитъ черезъ расщепленіе и разрывы къ цѣлостному возстановленію. Нѣтъ естественнаго безсмертія человѣка, есть лишь воскресеніе и вѣчная жизнь личности черезъ Христа, черезъ соединеніе человѣка съ Богомъ. Внѣ этого есть лишь раствореніе человѣка въ безличной природѣ. Поэтому жизнь личности постоянно сопровождается ужасомъ и тоской, но также и надеждой. Когда я связываю безсмертіе человѣка съ Христомъ, то я совсѣмъ не хочу сказать, что безсмертіе существуетъ лишь для тѣхъ, которые сознательно вѣрятъ въ Христа. Проблема глубже. Христосъ существуетъ и для тѣхъ, которые въ него не вѣрятъ.

## §.

Личность связана съ любовью. Личность есть существо любящее и существо ненавидящее, испытывающее эрость и анти-эросъ, существо агонистическое. Личности нѣтъ безъ страсти, какъ безъ страсти нѣтъ генія. Любовь есть путь реализаціи личности. И есть два типа любви — любовь восходящая и любовь нисходящая, любовь эротическая и любовь агапическая. Личности присуща и любовь восходящая и любовь нисходящая. Въ восхожденіи и нисхожденіи осуществляетъ себя личность. Платонъ училъ лишь о любви восходящей, которая и есть эросъ. Платоновскій эросъ, рожденный отъ богатства и бѣдности, есть восхожденіе отъ множественнаго чувственнаго міра къ единому міру идей. Эрость не есть любовь къ конкретному живому существу, существу смѣшанному (смѣсь міра идейнаго и міра чувственнаго), это есть любовь къ красотѣ, къ верховному благу, къ божественному совершенству. Любовь эротическая есть притяженіе высоты, движеніе вверхъ, восхищеніе, восполненіе существа ущербнаго, обогащеніе существа бѣднаго. Этотъ элементъ опредѣляетъ любовь мужчины и женщины, но смѣшивается съ другими элементами. Полъ есть ущербность и онъ порождаетъ тоску по восполненію, движеніе къ полнотѣ, которая никогда не достигается. Трагедія любви связана съ конфликтомъ любви къ конкретному существу чувственнаго міра и любви къ красотѣ міра идейнаго. Ни одно конкретное существо не соотвѣтствуетъ красотѣ идейнаго міра въ платоновскомъ смыслѣ. Поэтому любовь-эросъ, любовь-восхожденіе, любовь-восхищеніе должна соединяться съ любовью-нисхожденіемъ, съ любовью



жалостью и состраданіемъ. Любовь-эросъ есть въ каждой избирающей любви, она есть въ любви-дружбѣ, въ любви къ родинѣ, даже въ любви къ идеальнымъ цѣнностямъ философіи и искусства, она есть и въ религіозной жизни. Любовь каритативная есть нисхождение, она не ищетъ для себя, для своего обогащенія, она отдаетъ, жертвуетъ, она погружена въ міръ страдающій, міръ агонизирующій во тьмѣ. Любовь-эросъ требуетъ взаимности, любовь-жалость во взаимности не нуждается, въ этомъ ея сила и богатство. Любовь-эросъ видитъ образъ другого, любимого въ Богѣ, идею Бога о человѣкѣ, видитъ красоту любимого. Любовь-жалость видитъ другого въ богооставленности, въ погруженности въ тьму міра, въ страданіи, уродствѣ. У М. Шелера были интересныя мысли о различіи любви христіанской и любви платонистической, любви направленной на конкретную личность и любви направленной на идею. Но платонизмъ глубоко вошелъ въ христіанство. Для платонизма и платоновскаго эроса не ставилось проблемы личности. Христіанство ставитъ эту проблему, но христіанская мысль и христіанская практика затемнила проблему личности безличнымъ пониманіемъ любви, и любви эротической и любви каритативной. Безличность платоновскаго эроса какъ бы перешла въ безличное пониманіе христіанской *caritas*. Но раскрытіе существа любви должно привести къ ея пониманію, какъ движенія направленнаго отъ личности къ личности. Безличный эросъ направленъ на красоту и совершенство вмѣсто конкретного существа, неповторимой личности, безличная агапическая и каритативная любовь направлена на безличнаго ближняго, страдающаго и нуждающагося въ помощи. Это есть преломленіе любви въ безличномъ высшемъ и низшемъ мірѣ, въ безличномъ мірѣ идей и безличномъ мірѣ страданія и тьмы. Но любовь, возвышающаяся надъ міромъ «общаго», безличнаго, есть любовь направленная на образъ личности, утвержденіе этого образа на вѣчность и утвержденіе на вѣчность своего общенія съ этимъ образомъ. И это одинаково и тогда, когда это отношеніе къ другой личности есть восхищеніе и движеніе вверхъ, и тогда, когда это отношеніе есть жалость и движеніе внизъ. Отношеніе къ другому человѣку не можетъ быть исключительно эротически-восходящимъ и исключительно-нисходящимъ, необходимо соединеніе одного и другого. Исключительно эротическая любовь заключаетъ въ себѣ элементъ демоніакальный и разрушительный, исключительно каритативная, нисходящая любовь заключаетъ въ себѣ элементъ унижительный для достоинства другого человѣка. Въ этомъ сложность проблемы любви въ ея отношеніи къ личности. Христіанская любовь, которая такъ легко принимаетъ формы риторическія и унижающія человѣка, превращаясь въ аскетическое упражненіе для спасенія души и въ «добрыя дѣла», въ благотворительность, христіанская лю-

бо въ своей высотѣ духовна, а не виталистична. Но она не можетъ быть отвлеченно духовной, она конкретно-духовна, духовно-душевна, связана съ цѣлостной личностью. Любовь-эросъ не можетъ быть направлена на всѣхъ, къ ней нельзя себя принудить, она есть выборъ, любовь же жалость, любовь нисходящая можетъ быть направлена на весь страдающій міръ, въ этомъ ея преображающая сила. Къ проблемѣ любви и къ прельщенію эротическому мы еще вернемся. Но для проблемы личности очень важно, что она есть существо способное любить, восхищаться и жалѣть, сострадать.

Проблема личности связана съ проблемой геніальности. Геніальность не слѣдуетъ отождествлять съ геніемъ. Геніальность есть цѣлостная природа человѣка, ея интуитивно-творческое отношеніе къ жизни. Геній же есть соединеніе этой природы съ особеннымъ даромъ. Геніальность потенциально присуща личности, хотя бы она и не была геніемъ, ибо личность есть цѣлостность и творческое отношеніе къ жизни. Образъ Божій въ человѣкѣ геніаленъ, но эта геніальность можетъ быть закрыта, задавлена, затемнена. Ни проблема геніальности, ни проблема генія не имѣетъ никакой связи съ социальнымъ, объективированнымъ іерархизмомъ. Истинный не социализированный іерархизмъ связанъ не съ социальнымъ положеніемъ, не съ социальнымъ происхожденіемъ или богатствомъ, а съ различіемъ даровъ или призваній, съ личными качествами. Это вопросъ о социальной проекціи персонализма. Эта проекція не можетъ быть социально-іерархической. Геній—одинокъ, онъ не принадлежитъ никакой социальной группѣ, элитѣ, обладающей привилегіями, въ немъ есть профетическій элементъ. Сознаніе личности передъ лицомъ міра глубоко связано съ существованіемъ зла. Личность укрѣпляется въ сопротивленіи власти мірового зла, которое всегда имѣетъ свою социальную кристаллизацію. Личность есть выборъ и въ этомъ ея сходство съ геніемъ, который есть цѣлостный характеръ и напряженность воли, совершающей выборъ. Но выборъ есть борьба, есть сопротивление порабощающей и смѣшивающей власти міра. Личность формируется черезъ столкновение со зломъ въ себѣ и вокругъ себя. Одинъ изъ парадоксовъ личности заключается въ томъ, что острое сознаніе личности предполагаетъ существованіе грѣха и вины. Полное нечувствіе къ грѣху, къ винѣ, къ злу обыкновенно есть также нечувствіе къ личности, раствореніе личности въ общемъ, космическомъ и социальномъ. Связь зла съ личностью, съ грѣхомъ и виной ведетъ къ персонификаціи зла, къ созданію образа личности, какъ универсальнаго воплощенія зла. Но такого рода гипостазированіе зла имѣетъ обратной стороной ослабленіе личной вины и отвѣтственности. Въ этомъ сложность проблемы. Эта же проблема существуетъ въ отношеніи къ злу въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Никакой человѣкъ не можетъ быть воплоще-

нієм и персонификаціей зла, зло въ немъ всегда частично. Поэтому ни о комъ не можетъ быть окончательнаго суда. Это ставитъ границы и самому принципу наказанія. Человѣкъ можетъ совершить преступленіе, но человѣкъ, какъ цѣлостная личность, не можетъ быть преступникомъ, съ нимъ нельзя обращаться какъ съ воплощеніемъ преступленія, онъ остается личностью, въ немъ есть образъ Божій. И личность совершившая преступленіе не принадлежитъ цѣликомъ и окончательно государству и обществу. Личность есть гражданинъ царства Божьяго, а не царства кесаря, и сужденія и осужденія царства кесаря по отношенію къ ней частичны и не окончательны. Поэтому персонализмъ рѣшительно и радикально противъ смертной казни. Личность въ человѣкѣ не можетъ быть социализирована. Соціализація человѣка лишь частична и не распространяется на глубину личности, на ея совѣсть, на ея отношеніе къ источнику жизни. Соціализація распространенная на глубину существованія, на духовную жизнь есть торжество *das Man*, соціальной обыденности, тиранія средне-общаго надъ лично-индивидуальнымъ. Поэтому принципъ личности долженъ стать принципомъ соціальной организаціи, которая не будетъ допускать соціализацію внутренняго существованія человѣка. Личность не можетъ быть поставлена и подъ знакомъ служенія «общему благу». Общее благо прикрывало многія тираніи и рабства. Служеніе общему благу, т.-е. чему-то не имеющему своего существованія, есть лишь безпомощное, сокращенное, отвлеченное служеніе благу ближняго, каждаго конкретнаго существа. Это значитъ лишь, что въ объективированномъ мірѣ человѣкъ поставленъ подъ знакъ математическаго числа. Приматъ личности трагиченъ въ человѣкѣ, ибо человѣкъ заключаетъ въ себѣ и не личное и это не личное возстаетъ въ человѣкѣ противъ того, что осуществленіе личности возможно лишь черезъ противорѣчіе и разрывы. Источникъ рабства — объектность. Объективизація всегда есть образованіе господства, противорѣчащаго достоинству личности. Именно въ объективизаціи, экстеріоризаціи, отчужденіи человѣческой природы человѣкъ попадаетъ во власть воли къ могуществу, денегъ, жажды наслажденій, славы и пр., разрушающихъ личность. Личность реализуетъ свое существованіе и свою судьбу въ противорѣчіяхъ и сочетаніяхъ конечнаго съ безконечнымъ, относительнаго и абсолютнаго, единаго и многого, свободы и необходимости, внутренняго и внѣшняго. Нѣтъ единства и тождества внутренняго и внѣшняго, субъективнаго и объективнаго, а трагическое несоотвѣтствіе и конфликты. Но достигается единство и универсальность не въ безконечной объективности, а въ безконечной субъективности, субъективности трансцендирующей себя.

## 2) ГОСПОДИНЪ, РАБЪ И СВОБОДНЫЙ.

### §.

Приходится постоянно повторять, что человекъ есть существо противорѣчивое и находится въ конфликтъ съ самимъ собой. Человекъ ищетъ свободы, въ немъ есть огромный порывъ къ свободѣ и онъ не только легко попадаетъ въ рабство, но онъ и любитъ рабство. Человекъ есть царь и рабъ. У Гегеля въ «*Phänomenologie des Geistes*» есть замѣчательныя мысли о господинѣ и рабѣ, о *Herrschaft* и *Knechtschaft*. Рѣчь тутъ идетъ не о социальныхъ категорияхъ господина и раба, а о чемъ-то болѣе глубокомъ. Это есть проблема структуры сознанія. Я вижу три состоянія человека, три структуры сознанія, которыя можно обозначить, какъ «господинъ», «рабъ» и «свободный». Господинъ и рабъ коррелятивны, они не могутъ существовать другъ безъ друга. Свободный же существуетъ самъ по себѣ, онъ имѣетъ въ себѣ свое качество безъ коррелятивности съ противоположнымъ ему. Господинъ есть для себя существующее сознаніе, но которое черезъ другого, черезъ раба существуетъ для себя. Если сознаніе господина есть сознаніе существованія другого для себя, то сознаніе раба есть существованіе себя для другого. Сознаніе же свободного есть сознаніе существованія каждаго для себя, но при свободномъ выходѣ изъ себя къ другому и ко всѣмъ. Предѣлъ рабства есть отсутствіе его сознанія. Міръ рабства есть міръ отчужденнаго отъ себя духа. Экстеріоризація — источникъ рабства. Свобода же есть интеріоризація. Рабство всегда означаетъ отчужденіе, выброшенность во внѣ человеческой природы. Фейербахъ и потомъ Марксъ узнали этотъ источникъ рабства человека, но связали это съ матеріалистической философійю, которая есть узаконеніе рабства человека. Отчужденіе, экстеріоризація, выбрасываніе во внѣ духовной природы человека означаетъ рабство человека. Экономическое рабство человека безспорно означаетъ отчужденіе человеческой природы и превращеніе человека въ вещь. Въ этомъ Марксъ правъ. Но для освобожденія человека его духовная природа должна ему быть возвращена, онъ долженъ сознать себя свободнымъ и духовнымъ существомъ. Если же человекъ остается существомъ матеріальнымъ и экономическимъ, духовная же его природа признается иллюзіей сознанія, обманной идеологіей, то человекъ остается рабомъ и рабъ по природѣ. Человекъ въ мірѣ объективированномъ можетъ быть только относительно свободнымъ, а не абсолютно свободнымъ, и свобода его предполагаетъ борьбу и сопротивленіе необходимости, которую онъ долженъ преодолевать. Но свобода предполагаетъ духовное начало въ человекѣ, сопротивляющееся порабащающей необходимости. Свобода, которая будетъ результатомъ необходимости, не будетъ подлинной свободой, она есть лишь эле-

ментъ въ діалектикѣ необходимости. Гегель въ сущности не знаетъ настоящей свободы.

Сознаніе екстеріоризирующее, отчуждающее всегда есть рабѣ сознаніе. Богъ — господинъ, человѣкъ — рабъ; церковь — господинъ, человѣкъ — рабъ; государство — господинъ, человѣкъ — рабъ; общество — господинъ, человѣкъ — рабъ; семья — господинъ, человѣкъ — рабъ; природа — господинъ, человѣкъ — рабъ; объектъ — господинъ, человѣкъ — субъектъ — рабъ. Источникъ рабства всегда есть объективация, т.-е. екстеріоризация, отчужденіе. Это есть рабство во всемъ — въ познаніи, въ морали, въ религіи, въ искусствѣ, въ жизни политической и социальной. Прекращеніе рабства есть прекращеніе объективации. И прекращеніе рабства не означаетъ возникновенія господства, ибо господство есть обратная сторона рабства. Человѣкъ долженъ стать не господиномъ, а свободнымъ. Платонъ вѣрно говорилъ, что тиранъ самъ рабъ. Порабощеніе другого есть также порабощеніе себя. Господство и порабощеніе изначально связаны съ магіей, которая не знаетъ свободы. Первобытная магія была волей къ могуществу. Господинъ есть лишь образъ раба, вводящаго міръ въ заблужденіе. Прометей — свободный и освобождающій, диктаторъ же рабъ и порабощающій. Воля къ могуществу есть всегда рабья воля. Христосъ — свободный, самый свободный изъ сыновъ человѣческихъ, Онъ свободенъ отъ міра, Онъ связываетъ лишь любовью. Христосъ говорилъ, какъ власть имѣющій, но онъ не имѣлъ воли къ власти и не былъ господиномъ. Цезарь, герой имперіализма, есть рабъ, рабъ міра, рабъ воли къ могуществу, рабъ человѣческой массы, безъ которой онъ не можетъ осуществить воли къ могуществу. Господинъ знаетъ лишь высоту, на которую его возносятъ рабы, цезарь знаетъ лишь высоту, на которую его возносятъ массы. Но рабы, массы также низвергаютъ всѣхъ господъ и всѣхъ цезарей. Свобода есть свобода не только отъ господъ, но и отъ рабовъ. Господинъ детерминированъ извнѣ, господинъ не есть личность, какъ рабъ не есть личность, только свободный есть личность, хотя бы весь міръ хотѣлъ его поработить.

Падшестъ человѣка болѣе всего выражается въ томъ, что онъ тиранъ. Есть вѣчная тенденція къ тиранству. Онъ тиранъ, если не въ большемъ, то въ маломъ, если не въ государствѣ, не въ путяхъ міровой исторіи, то въ своей семьѣ, въ своей лавкѣ, въ своей конторѣ, въ бюрократическомъ учрежденіи, въ которомъ онъ занимаетъ самое малое положеніе. Человѣкъ имѣетъ непреодолимую склонность играть роль и въ этой роли придавать себѣ особое значеніе, тиранить окружающихъ. Человѣкъ тиранъ не только въ ненависти, но и въ любви. Влюбленный бываетъ страшнымъ тираномъ. Ревность есть проявленіе тиранства въ страдательной формѣ. Ревнующій есть поработитель, который живетъ въ мірѣ фикцій и галлюцинацій. Чело-

вѣкъ есть тиранъ и самого себя и, можетъ быть, болѣе всего самого себя. Онъ тиранитъ себя, какъ существо раздвоенное, утратившее цѣльность. Онъ тиранитъ себя ложнымъ сознаниемъ вины. Истинное сознание вины освободило бы человѣка. Онъ тиранитъ себя ложными вѣрованіями, суевѣріями, мифами. Тиранитъ себя всевозможными страхами, болѣзненными комплексами. Тиранитъ себя завистью, самолюбіемъ, *ressentiment*. Больное самолюбіе есть самая страшная тиранія. Человѣкъ тиранитъ себя сознаниемъ своей слабости и своего ничтожества и жаждой могущества и величія. Своей порабоощающей волей человѣкъ порабоощаетъ не только другого, но и себя. Существуетъ вѣчная тенденція къ деспотизму, жажда власти и господства. Первоначальное зло есть власть человѣка надъ человѣкомъ, униженіе достоинства человѣка, насиліе и господство. Эксплоатація человѣка человѣкомъ, которую Марксъ считаетъ первичнымъ зломъ, есть зло производное, это явленіе возможно, какъ господство человѣка надъ человекомъ. Но человѣкъ становится господиномъ другого потому, что по структурѣ своего сознанія онъ сталъ рабомъ воли къ господству. Та же сила, которой онъ порабоощаетъ другого, порабоощаетъ и его самого. Свободный ни надъ кѣмъ не хочетъ господствовать. Несчастное сознаніе у Гегеля есть сознаніе противоположнаго, какъ сущности, и своего ничтожества. Когда сущность человѣка переживается имъ, какъ противоположная ему, то онъ можетъ испытать угнетеніе рабьяго сознанія зависимости. Но тогда онъ часто отыгрывается, компенсируя себя порабоощеніемъ другихъ. Страшнѣе всего рабъ, ставшій господиномъ. Въ качествѣ господина все-таки наименѣе страшенъ аристократъ, сознающій свое изначальное благородство и достоинство, свободный отъ *ressentiment*. Такимъ аристократомъ никогда не бываетъ диктаторъ, человѣкъ воли къ могуществу. Психологія диктатора, который въ сущности есть *parvenu*, есть извращеніе человѣка. Онъ рабъ своихъ порабоощеній. Онъ глубочайшимъ образомъ противоположенъ Прометею-освободителю. Вождь толпы находится въ такомъ же рабствѣ, какъ и толпа, онъ не имѣетъ существованія внѣ толпы, внѣ рабства, надъ которымъ онъ господствуетъ, онъ весь выброшенъ во внѣ. Тиранъ есть созданіе массъ, испытывающихъ передъ нимъ ужасъ. Воля къ могуществу, къ преобладанію и господству есть одержимость, это не есть воля свободная и воля къ свободѣ. Одержимый волей къ могуществу находится во власти рока и дѣлается роковымъ человѣкомъ. Цезарь-диктаторъ, герой имперіалистической воли, ставитъ себя подъ знакомъ фатума. Онъ не можетъ остановиться, не можетъ себя ограничить, онъ идетъ все дальше и дальше къ гибели. Это человѣкъ обреченный. Воля къ могуществу ненасытима. Она не свидѣтельствуетъ объ избыткѣ силы, отдающей себя людямъ. Имперіалическая воля создаетъ призрач-

ное, эфемерное царство, она порождает катастрофы и войны. Имперіалистическая воля есть демоніакальное извращеніе истиннаго призванія человѣка. Въ ней есть извращеніе универсализма, къ которому призванъ человѣкъ. Этотъ универсализмъ пытаются осуществить черезъ ложную объективацию, черезъ выбрасываніе человѣческаго существованія во внѣ, черезъ экстеріоризацию, дѣлающую человѣка рабомъ. Человѣкъ призванъ быть царемъ земли и міра, идеѣ человѣка присуща царственность. Человѣкъ призванъ къ экспанси и овладѣнію пространствами. Онъ вовлеченъ въ великую авантюру. Но падшестъ человѣка придаетъ этой универсальной волѣ ложное порабощающее направленіе. Одинокій и несчастный Ницше былъ философомъ воли къ могуществу. И какъ уродливо воспользовались Ницше, вульгаризировали его, какъ сдѣлали его мысли орудіемъ цѣлей, которыя Ницше были бы отвратительны. Ницше былъ обращенъ къ немногимъ, онъ былъ аристократическимъ мыслителемъ, онъ презиралъ человѣческую массу, безъ которой нельзя реализовать имперіалистической воли. Онъ называлъ государство самымъ холоднымъ изъ чудовищъ и говорилъ, что человѣкъ начинается лишь тамъ, гдѣ кончается государство. Какъ при этомъ организовать имперію, которая всегда есть организациа массъ, средняго человѣка? Ницше былъ слабымъ, лишеннымъ всякаго могущества человѣкомъ, самымъ слабымъ изъ людей этого міра. И имѣлъ онъ не волю къ могуществу, а идею воли къ могуществу. Онъ призывалъ людей быть жесткими. Но врядъ ли онъ понималъ подъ жесткостью насиліе государствъ и революцій, жесткость имперіалистической воли. Образъ Цезаря Борджіа былъ для него лишь символомъ пережитой имъ внутренней трагедіи духа. Но экзальтациа имперіалистической воли, воли къ могуществу и къ порабощенію во всякомъ случаѣ означаетъ разрывъ съ евангельской моралью. И этотъ разрывъ происходитъ въ мірѣ, его еще не было въ старомъ гуманизмѣ, не было во французской революціи. Порабощающій жестъ насилія хотеть быть жестомъ силы, но онъ въ сущности всегда есть жестъ слабости. Цезарь самый безсильный изъ людей. Всякій казнящій есть человѣкъ утерявшій силу духа, потерявшій всякое сознаніе о ней. Мы приходимъ къ очень сложной проблемѣ насилія.

## §.

Что воля къ могуществу, имперіалистическая воля противна достоинству и свободѣ человѣка, совершенно ясно. Да и имперіалистическая философія никогда не говорила, что защищаетъ свободу и достоинство человѣка. Она экзальтируетъ насиліе надъ человѣкомъ, какъ высшее состояніе. Но самая проблема насилія и отношеніе къ ней очень сложно. Когда возмущаются противъ насилія, то обыкновенно имѣютъ въ ви-

ду грубыя и бросающіся въ глаза формы насилія. Человѣка бьютъ, сажаютъ въ тюрьму, убиваютъ. Но человѣческая жизнь полна незамѣтными, болѣе утонченными формами насилія. Психологическое насиліе играетъ еще большую роль въ жизни, чѣмъ насиліе физическое. Человѣкъ лишается свободы и становится рабомъ не только отъ физическаго насилія. Соціальное внушеніе, испытываемое человѣкомъ съ дѣтства, можетъ его поработить. Система воспитанія можетъ совершенно лишать человѣка свободы, дѣлать его неспособнымъ къ свободѣ сужденія. Тяжесть, массивность исторіи насилуютъ человѣка. Насиловать человѣка можно путемъ угрозы, путемъ заразы, которая превратилась въ коллективное дѣйствіе. Порабощеніе есть убійство. Человѣкъ всегда посылаетъ человѣку токи жизни или токи смерти. И всегда ненависть есть токъ смерти посланный другому и насилующій его. Ненависть всегда хочетъ лишить свободы. Но поразительно, что и любовь можетъ стать смертельной и послать токъ смерти. Любовь порабощаетъ не менѣе, чѣмъ ненависть. Человѣческая жизнь пронизана подпольными токами и человѣкъ попадаетъ незримо въ атмосферу его насилующую и порабощающую. Есть психологія насилія индивидуальнаго и есть психологія насилія коллективнаго, соціальнаго. Кристаллизовавшееся, затвердѣлое общественное мнѣніе дѣлается насиліемъ надъ человѣкомъ. Человѣкъ можетъ быть рабомъ общественнаго мнѣнія, рабомъ обычаевъ, нравовъ, социально навязанныхъ сужденій и мнѣній. Трудно переоцѣнить совершаемое въ наше время насиліе прессой. Средній человѣкъ нашей эпохи имѣетъ мнѣнія и сужденія той газеты, которую онъ читаетъ каждое утро, она подвергаетъ его психическому принужденію. А при лживости и подкупности прессы результаты получаются самыя ужасныя въ смыслѣ порабощенія человѣка, лишенія его свободы совѣсти и сужденія. Между тѣмъ какъ это насиліе сравнительно мало замѣтно. Оно замѣтно только въ странахъ диктатуры, гдѣ фальсификація мнѣній и сужденій людей есть государственное дѣйствіе. Есть еще болѣе глубокое насиліе, это насиліе власти денегъ. Это есть скрытая диктатура въ капиталистическомъ обществѣ. Человѣка не насилуютъ прямо, замѣтнымъ образомъ. Жизнь человѣка зависитъ отъ денегъ, самой безличной, самой безкачественной, на все одинаково мѣняющей силы міра. Человѣкъ не лишается прямо, путемъ физическаго насилія, свободы совѣсти, свободы мысли, свободы сужденія, но онъ поставленъ въ матеріально зависимое положеніе, находится подъ угрозой голодной смерти и этимъ лишенъ свободы. Деньги даютъ независимость, отсутствіе денегъ ставитъ въ зависимость. Но и имѣющій деньги находится въ рабствѣ, подвергается незамѣтному насилію. Въ царствѣ мамоны человѣкъ принужденъ продавать свой трудъ и трудъ его не свободенъ. Человѣкъ не зналъ настоящей свободы въ



трудѣ. Относительно болѣе свободенъ былъ трудъ ремесленника и трудъ интеллектуальный, который впрочемъ тоже подвергался незамѣтному насилію. Но масса человѣческая прошла черезъ трудъ рабскій, черезъ трудъ крѣпостной, черезъ новый рабскій трудъ въ капиталистическомъ мірѣ и черезъ крѣпостной трудъ въ примѣрѣ коммунистическаго общества. Человѣкъ все еще остается рабомъ. Очень интересно, что психологически легче всего воспринимается, какъ свобода, отсутствіе движенія, привычное состояніе. Движеніе есть уже нѣкоторое насиліе надъ окружающимъ міромъ, надъ окружающей матеріальной средой и надъ другими людьми. Движеніе есть измѣненіе и оно не спрашиваетъ согласія у міра на тѣ перестановки, которыя являются результатомъ этого порожденнаго движеніемъ измѣненія. Такое воспріятіе покоя, какъ отсутствія насилія, а движенія, измѣненія, какъ насилія, имѣетъ консервативныя послѣдствія въ соціальной жизни. Привычное, давно утвердившееся рабство можетъ не казаться насиліемъ, а движеніе направленное къ уничтоженію рабства можетъ казаться насиліемъ. Соціальное реформированіе общества воспринимается какъ насиліе тѣми, для кого извѣстный привычный соціальный строй представляется свободой, хотя бы онъ былъ страшно несправедливъ. Всѣ реформы въ положеніи рабочихъ классовъ вызываютъ со стороны буржуазныхъ классовъ крики о нарушеніи свободы, о насиліи. Таковы парадоксы свободы въ соціальной жизни. Рабство подстерегаетъ человѣка со всѣхъ сторонъ. Борьба за свободу предполагаетъ сопротивленіе и безъ сопротивленія ея пагость ослабѣваетъ. Свобода ставшая привычной жизнью переходитъ въ незамѣтное поработеніе человѣка, это свобода объективированная, въ то время какъ свобода есть царство субъекта. Человѣкъ рабъ потому, что свобода трудна, рабство же легко.

Въ рабскомъ мірѣ объектности насиліе считаютъ силой, проявленной силой. Экзальтація насилія всегда означаетъ преклоненіе передъ силой. Но насиліе не только не тождественно съ силой, оно никогда не должно быть связываемо съ силой. Сила въ болѣе глубокомъ смыслѣ означаетъ овладѣніе тѣмъ, на что она направлена, не господство, при которомъ всегда сохраняется внѣположность, а убѣждающее, внутренне покоряющее соединеніе. Христосъ говоритъ съ силой. Тиранъ никогда не говоритъ съ силой. Насильникъ совершенно безсиленъ надъ тѣмъ, надъ кѣмъ совершаетъ насиліе. Къ насилію прибѣгаютъ вслѣдствіе безсилія, вслѣдствіе того, что не имѣютъ никакой мощи надъ тѣмъ, надъ кѣмъ совершаютъ насиліе. Господинъ не имѣетъ никакой силы надъ своимъ рабомъ. Онъ можетъ его истязать, но это истязаніе означаетъ лишь встрѣчу съ непреодолимымъ препятствіемъ. И когда господинъ имѣлъ силу, онъ переставалъ быть господиномъ. Предѣльное безсиліе въ отношеніи къ другому человѣку нахо-

доть себѣ выраженіе въ его убійствѣ. Безмѣрная сила обнаружилась бы, если бы можно было воскресить человѣка. Сила есть преображеніе, просвѣтленіе, воскрешеніе другого. Насиліе же, истязаніе, убійство есть слабость. Въ мірѣ объективированномъ, обыденномъ, обезличенномъ, экстеріоризированномъ не то называютъ силой, что есть сила въ экзистенціальномъ смыслѣ слова. Это выражается въ столкновеніи силы и цѣнности. Высшія цѣнности въ мірѣ оказываются слабые, чѣмъ низшія, высшія цѣнности распинаются, низшія цѣнности торжествуютъ. Полицейскій и фельдфебель, банкиръ и дѣлецъ сильнѣе, чѣмъ поэтъ и философъ, чѣмъ пророкъ и святой. Въ мірѣ объективированномъ матерія сильнѣе Бога. Сынъ Божій былъ распятъ. Сократъ былъ отравленъ. Пророки были побиваемы камнями. Всегда инициаторы и творцы новой мысли и новой жизни были преслѣдуемы, угнетаемы и нерѣдко казнимы. Средній человѣкъ соціальной обыденности торжествовалъ. Торжествовали только господа и рабы, свободныхъ же не выносили. Высшую цѣнность — человѣческую личность не хотѣли признавать, цѣнность же низшую — государство съ его насиліемъ и ложью, съ шпіонажемъ и холоднымъ убійствомъ почитали высшей цѣнностью и рабы поклонялись ей. Въ мірѣ объективированномъ любятъ лишь конечное, не выносятъ безконечнаго. И эта власть конечнаго всегда оказывается рабствомъ человѣка, закрываемая же безконечность была бы освобожденіемъ. Силу связывали съ дурными средствами, почитаемыми необходимыми для цѣлей, которыя считались хорошими. Но вся жизнь наполнялась этими средствами, а до цѣлей никогда не доходили. И человѣкъ становится рабомъ средствъ, которыя якобы даютъ ему силу. Человѣкъ искалъ силу на ложныхъ путяхъ, на путяхъ безсилія, проявленнаго въ актахъ насилія. Человѣкъ совершалъ акты воли порабащующіе и не совершалъ актовъ воли освобождающихъ. У такъ называемыхъ великихъ дѣятелей исторіи, героевъ имперіалистической воли всегда колоссальную роль играло убійство. И это всегда свидѣтельствовало о метафизической слабости этихъ «сильныхъ» людей, о патологической волѣ къ могуществу и господству, сопровождаемой маніей преслѣдованія. Духовная слабость, безсиліе надъ внутренней жизнью человѣка, отсутствіе силы воскрешающей къ новой жизни приводило къ тому, что легко допускались адскія муки въ иной жизни и казни, пытки и жестокія наказанія въ этой жизни. Правда распинается въ мірѣ, но настоящая сила въ правдѣ, Божіей правдѣ.

## §.

Монизмъ есть философскій источникъ рабства человѣка. Практика монизма есть практика тираническая. Персонализмъ

глубочайшимъ образомъ противоположенъ монизму. Монизмъ есть господство «общаго», отвлеченно-универсальнаго и отрицаніе личности и свободы. Личность, свобода связаны съ плюрализмомъ, вѣрнѣе во внѣ принимаютъ форму плюрализма, внутри же могутъ означать конкретный универсализмъ. Совѣсть не можетъ имѣть своего центра въ какомъ-либо универсальномъ единствѣ, она не подлежитъ отчужденію, она остается въ глубинѣ личности. Совѣсть въ глубинѣ личности совѣсьмъ не означаетъ замкнутости личности въ себя и эгоцентричности, наоборотъ, она предполагаетъ размыканіе внутри, а не во внѣ, наполненіе внутри конкретнымъ универсальнымъ содержаніемъ. Но это конкретно-универсальное содержаніе личности никогда не означаетъ, что она помѣщаетъ свою совѣсть и свое сознаніе въ общество, въ государство, народъ, классъ, партію, церковь, какъ «соціальныи институтъ». Единственно пріемлемый, не рабій смыслъ слова «соборность» это пониманіе ея, какъ внутренняго конкретного универсализма личности, а не какъ отчужденія совѣсти въ какой-либо внѣшній коллективъ. Свободный лишь тотъ, кто не допускаетъ отчужденія, выбрасыванія во внѣ своей совѣсти и своего сужденія, допускающій же это есть рабъ. Это допускаетъ и господинъ, но онъ есть лишь другая форма раба. Терминологически неточно говорить объ автономіи личности, объ автономіи сознанія и совѣсти. У Канта это означаетъ подчиненіе личности нравственно-разумному закону. Автономъ при этомъ не человѣкъ, а нравственно-разумный законъ. Автономію человѣка, какъ личности, нужно называть свободой. Авторитарному и іерархическому строю въ европейской исторіи обычно противопоставляли или разумъ или природу. Противъ авторитета возставалъ разумъ или природа. Но этимъ не достигается свобода человѣка. Человѣкъ остается подчиненнымъ безличному разуму, суверенному обществу или просто природной необходимости. Авторитарному сознанію или авторитарному строю жизни нужно противопоставлять не разумъ, не природу и не суверенное общество, а духъ, т.-е. свободу, духовное начало въ человѣкѣ, образующее его личность и независимое отъ объективированной природы и отъ объективированнаго логическаго міра. Это предполагаетъ измѣненіе направленія борьбы противъ рабства человѣка, т.-е. персоналистическую переоцѣнку цѣнностей, которой и посвящается эта книга. Внутренній экзистенціальныи универсализмъ личности нужно противопоставлять внѣшнему объективированному универсализму, создававшему все новыя и новыя формы рабства. Все не личное, все отчужденное въ сферу общаго есть прельщеніе и рабство человѣка. Свободный есть существо самоуправляющееся, а не управляемое, не самоуправленіе общества и народа, а самоуправленіе человѣка, ставшаго личностью. Самоуправленіе общества и народа есть еще управленіе рабами.

Измѣненіе направленія борьбы за свободу человѣка, за появленіе свободнаго есть прежде всего измѣненіе структуры сознанія, измѣненіе установки цѣнностей. Это процессъ глубокой и результаты его могутъ лишь медленно сказываться. Это внутренняя глубинная революція, совершающаяся въ экзистенціальномъ, а не историческомъ времени. Это измѣненіе структуры сознанія есть также измѣненіе пониманія отношенія между имманентностью и трансцендентностью. Имманентная непрерывность, ввергающая человѣка въ сплошной эволюціонный процессъ, есть отрицаніе личности, которая предполагаетъ прерывность и трансцензусъ. Человѣкъ тутъ подчиняется универсальному единству, которому Богъ совершенно имманентенъ. Но Богъ совершенно трансцендентенъ этому универсальному единству и происходящему въ немъ процессу. И эта трансцендентность Бога, свобода Бога отъ міровой необходимости, отъ всякой объектности есть источникъ свободы человѣка, есть самая возможность существованія личности. Но трансцендентность тоже можетъ быть рабы понятъ и можетъ означать униженіе человѣка. Трансцендентность можетъ быть понятъ, какъ объективация и экстеріоризация, и отношеніе къ ней не какъ внутреннее трансцендированіе въ свободѣ, а какъ отношеніе раба къ господину. Путь освобожденія лежитъ по ту сторону традиціонной имманентности и трансцендентности. Трансцендированіе въ свободѣ никогда не означаетъ подчиненія чужой волѣ, что и есть рабство, а подчиненіе Истинѣ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть путь и жизнь. Истина всегда связана со свободой и дается лишь свободѣ. Рабство всегда есть отрицаніе истины, боязнѣ истины. Любовь къ истинѣ есть побѣда надъ порабащающимъ страхомъ. Примитивный человѣкъ, который все еще живетъ въ современномъ человѣкѣ, находится во власти страха, онъ рабъ прошлаго, обычнаго, духа предковъ. Мифы могутъ порабащать. Свободный не находится во власти мифовъ, онъ освобожденъ отъ ихъ власти. Но люди современной цивилизаціи, вершины цивилизаціи все еще находятся во власти мифовъ и между прочимъ во власти мифа объ универсальныхъ реальностяхъ, о царствѣ «общаго», которому человѣкъ долженъ быть подчиненъ. Но универсальныхъ общихъ реальностей не существуетъ, это призраки и иллюзіи, созданныя объективацией. Существуютъ универсальныя цѣнности, напримѣръ, истины, но всегда въ конкретной и индивидуальной формѣ. Гипостазированіе универсальныхъ цѣнностей есть ложное направленіе сознанія. Это старая метафизика, которая не можетъ быть оправдана. Въ личности никакой универсальности не существуетъ. Универсумъ находится въ личности человѣка, въ личности Бога. Персонафикация началъ и есть объективация, въ которой личность исчезаетъ.

Рабство есть пассивность. Побѣда надъ рабствомъ есть творческая активность. Только въ экзистенціальномъ времени и обнаруживается творческая активность. Историческая активность есть объективация, проекція совершающагося въ глубинѣ. И историческое время хочетъ сдѣлать человѣка своимъ рабомъ. Свободный не долженъ сгибаться ни передъ исторіей, ни передъ родомъ, ни передъ революціей, ни передъ какой объективной общностью, претендующей на универсальное значеніе. Господинъ также сгибается передъ исторіей, передъ общностями, передъ лжеуниверсализмомъ, какъ и рабъ. Господинъ и рабъ имѣютъ между собой больше сродства, чѣмъ думаютъ. Свободный не можетъ даже захотѣть быть господиномъ, это означало бы потерю свободы. Для подготовки структуры сознанія, преодолюющаго рабство и господство, необходимо построить апофатическую социологію по аналогіи съ апофатической теологіей. Катафатическая социологія находится въ категоріяхъ рабства и господства, не выходитъ къ свободѣ. Къ мышленію объ обществѣ, свободномъ отъ категорій господства и рабства, не примѣнимы обычныя социологическія понятія, оно предполагаетъ отрѣшенность, негативность въ отношеніи ко всему, на чемъ покоится общество въ царствѣ кесаря, т.-е. въ мірѣ объективированномъ, гдѣ чловѣкъ становится тоже объектомъ. Общество свободныхъ, общество личностей не есть ни монархія, ни теократія, ни аристократія, ни демократія, ни общество авторитарное, ни общество либеральное, ни общество буржуазное, ни общество социалистическое, ни фашизмъ, ни коммунизмъ, даже не анархизмъ, поскольку въ анархизмѣ есть объективация. Это есть чистая апофатика, какъ чистая апофатика есть познаніе Бога, свободное отъ понятій, отъ всякой рационализаціи. И это прежде всего означаетъ такое измѣненіе структуры сознанія, при которомъ исчезаетъ объективация, нѣтъ противоположенія субъекта и объекта, нѣтъ господина и раба, есть безконечность, исполненная универсальнымъ содержаніемъ субъективности, есть царство чистой экзистенціальности. Совершенно ошибочно было бы отнести апофатическую социологію къ потустороннему, небесному, трансцендентному міру, къ «загробной» жизни и успокоиться на томъ, что въ посюстороннемъ, земномъ, имманентномъ мірѣ, въ жизни до смерти все должно остаться по старому. Мы увидимъ, что это есть совершенно ложное пониманіе эсхатологіи, пониманіе конца, какъ не имѣющаго никакого экзистенціальнаго значенія. Въ дѣйствительности измѣненіе структуры сознанія, прекращеніе объективации, созданіе общества свободныхъ, которое мыслимо лишь для апофатической социологіи, должно происходить еще по сю сторону.

Человѣкъ живетъ не только въ космическомъ времени природнаго круговорота и въ разорванномъ историческомъ времени устремленномъ къ будущему, онъ живетъ также во времени экзистенціальномъ, онъ существуетъ и внѣ объективации, которая имъ же полагается. Мы увидимъ въ послѣдней части книги, что «конецъ міра», который на философскомъ языкѣ означаетъ конецъ объективации, предполагаетъ творческую активность человѣка и совершается не только, «по ту сторону», но и «по сию сторону». Это парадоксъ человѣческой судьбы и судьбы міра и его мыслить должно парадоксально, рациональными категоріями объ этомъ мыслить нельзя. Господинъ и рабъ объ этомъ вообще мыслить не могутъ, объ этомъ мыслить можетъ лишь свободный. Господинъ и рабъ будутъ дѣлать нечеловѣческія усилія помѣшать концу объективации, «концу міра», наступленію царства Божьяго — царства свободы и свободныхъ, они будутъ создавать все новыя формы господства и рабства, будутъ совершать новыя перерожденія, все новыя формы объективации, въ которыхъ творческіе акты человѣка будутъ претерпѣвать великія неудачи, будутъ продолжаться преступленія исторіи. Но свободные должны готовить свое царство, не только «тамъ», но и «здѣсь» и прежде всего готовить себя, себя творить свободными, личностями. Свободные берутъ на себя отвѣтственность. Рабы не могутъ готовить новаго царства, къ которому въ сущности и слово царство не примѣнимо, возстаніе рабовъ всегда создаетъ новыя формы рабства. Только свободные могутъ возражать для этого. Господинъ же имѣетъ одну участь съ рабами. И необходимо прослѣдить, сколько разнообразныхъ и утонченныхъ формъ рабства подстерегаетъ человѣка и прельщаетъ его.

---



## II.

### 1) БЫТИЕ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У БЫТІЯ.

#### §.

Метафизика всегда стремилась быть онтологией, философией бытия. Это очень древняя философская традиция. Парменидъ былъ ея главнымъ основоположникомъ, онъ онтологъ по преимуществу. Не было ничего отвлеченнѣе понятія бытія у Парменида. Платонъ не могъ примириться съ такой отвлеченностью и пытался усложнить и уточнить проблему бытія. Но отъ Платона также идетъ онтологическая традиция. И въ наше время представители онтологической философіи платоники. Я давно усомнился въ истинности онтологизма вообще и платоновскаго онтологизма въ частности и выразилъ это еще въ своей книгѣ «Смыслъ творчества», гдѣ утверждалъ приматъ свободы надъ бытіемъ, хотя терминологія моя была недостаточно отчетливой и послѣдовательно проведенной. Сейчасъ я болѣе чѣмъ когда-либо думаю, что онтологизмъ есть ошибочная философія. Истинной я считаю философію экзистенціальную, что есть иной типъ мысли и иное пониманіе старинной проблемы отношенія между *essentia* и *existentia*. Истинная философія должна стремиться къ конкретной реальности, къ существующему. И такое теченіе сейчасъ существуетъ въ философской мысли. Впрочемъ у самого Платона была и вѣчная истина, несмотря на его отвлеченный онтологизмъ.

Проблема бытія есть прежде всего проблема о томъ, въ какой мѣрѣ бытіе есть уже конструкція мысли, т.-е. объективация, произведенная субъектомъ, т.-е. нѣчто вторичное, а не первичное? Бытіе есть понятіе, т.-е. что-то прошедшее черезъ объективированную мысль, на немъ лежитъ печать абстракціи, и потому оно порабощаетъ человѣка, какъ и всякая объективация. Въ первичной субъективности существованія совсѣмъ не дано бытія, у насъ нѣтъ опыта данности бытія. У Парменида, въ платонизмѣ, въ онтологизмѣ подлинное, идеальное бытіе есть универсально-общее, индивидуально-единичное есть или



производное и подчиненное или призрачное. Идеальное, идейное есть подлинно реальное. Реальны универсаліи. Міръ множественный и индивидуальный есть міръ вторичный, отраженный, не вполне реальный, въ немъ бытіе смѣшано съ небытіемъ. Такова вершина греческой философской мысли, которая остается въ силѣ и въ новой и въ новѣйшей онтологической философіи. Но вѣрно обратное: именно этотъ эмпирический, объективированный міръ есть царство общаго, царство закона, царство необходимости, царство принужденія универсальными началами всего индивидуальнаго и личнаго, иной же духовный міръ есть царство индивидуальнаго, единичнаго, личнаго, царство свободы. «Общее», объективно принуждающее господствуетъ лишь въ этомъ эмпирическомъ мірѣ, его нѣтъ въ мірѣ духовномъ. Духъ въ противоположность распространенному мнѣнію противоположенъ прежде всего «общему», онъ знаетъ лишь единичное. Проблема единого и многаго должна ставиться иначе, чѣмъ у Платона и платониковъ. Это объективирующая, экстеріоризирующая человѣка мысль конструируетъ бытіе, какъ «общее», какъ универсальное, и потому личное, «сингулярное» превращаетъ въ частное, частичное. Но экзистенціальная истина въ томъ, что реальное, существующее сингулярно, общее же не реально, и это совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ это утверждаютъ номиналисты, которые представляютъ лишь обратный полюсъ объективирующей и абстрагирующей мысли. Про номиналистовъ говорятъ платоники-реалисты (С. Франкъ, Н. Лосскій), что они воображаютъ будто реальность «лошади вообще» означаетъ, что «лошадь вообще» пасется на какомъ-то лугу. Этому они противопоставляютъ, что «лошадь вообще» существуетъ, какъ единство всѣхъ отдѣльныхъ лошадей. Но при этомъ сохраняется ошибочность старой проблематики въ спорахъ реалистовъ и номиналистовъ. Остается логическое противоположеніе общаго и единичнаго, универсальнаго и индивидуальнаго. Но это противоположеніе есть порожденіе объективирующей мысли. Внутри существованія единичное, индивидуальное универсально, конкретное-универсально и никакого универсальнаго, какъ общаго, не существуетъ. «Лошади вообще» и «человѣка вообще» не существуетъ и нѣтъ единства всѣхъ отдѣльныхъ лошадей и людей, какъ «общаго», но въ отдѣльной лошади и въ отдѣльномъ человѣкѣ существуетъ универсальность (не общность) лошадинаго и человѣческаго существованія. Единство въ реальности не походить на единство въ мысли. Универсальность отдѣльнаго человѣка мы постигаемъ не черезъ отвлеченіе общихъ намъ человѣческихъ свойствъ, а черезъ погруженіе въ его единичность. Употребляя кантовскую терминологию, можно было бы сказать, что царство природы есть царство общаго, царство же свободы есть царство единичнаго. Но царство свободы есть царство духа. Философія, которая кладетъ

въ свою основу понятіе бытія, есть натуралистическая метафизика. Бытіе есть природа, усія, оно принадлежитъ объективированному міру, порожденному раціонализаціей. Мыслить духъ, какъ бытіе, значитъ мыслить его натуралистически, какъ природу, какъ объектъ, но духъ не есть объектъ, но есть природа, не есть бытіе, духъ есть субъектъ, есть актъ, есть свобода. Первичный актъ не есть бытіе, бытіе есть застывшій актъ. Мистики вѣрно и глубоко учили, что Богъ не есть бытіе, что къ Богу не примѣнно ограниченное понятіе бытія, Богъ есть, но не есть бытіе. «Я есмь сущій» — главное удареніе на «я», а не на «сущемъ». «Я», личность, первичнѣе «бытія», которое есть результатъ категоріального мышленія. Личность первичнѣе бытія. Это есть основа персонализма: Бытіе продуктъ отвлеченной мысли, а вотъ этотъ мой любимый котъ существуетъ. Бытіе не имѣетъ существованія. Понятія бытія потому уже нельзя класть въ основу философіи, что это понятіе двусмысленное. Бытіе означаетъ и субъектъ и предикатъ, и подлежащее и сказуемое. Вл. Соловьевъ предлагаетъ для обозначенія субъекта существованія употреблять слово сущее. Но сущее связано съ существованіемъ. Онтологическое прельщеніе, прельщеніе бытія стало однимъ изъ источниковъ рабства человѣка. Человѣкъ былъ признанъ рабомъ бытія, которое его цѣликомъ детерминируетъ, онъ не свободенъ въ отношеніи бытія, самая его свобода порождена бытіемъ. Онтологія можетъ быть порабоженіемъ человѣка. Основная проблема есть проблема отношенія бытія и свободы, бытія и духа.

Нужно выбирать между двумя философіями — философіей, признающей примать бытія надъ свободой, и философіей, признающей примать свободы надъ бытіемъ. Этотъ выборъ не можетъ опредѣляться однимъ лишь мышленіемъ, онъ опредѣляется цѣлостнымъ духомъ, т.-е. и волей. Персонализмъ долженъ признать примать свободы надъ бытіемъ. Философія примата бытія есть философія безличности. Система онтологіи, признающая абсолютный примать бытія, есть система детерминизма. Всякая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. Она выводитъ свободу изъ бытія, свобода оказывается детерминированной бытіемъ, т.-е. въ концѣ концовъ свобода есть порожденіе необходимости. Бытіе оказывается идеальной необходимостью, въ немъ невозможны прорывы, бытіе сплошное, абсолютное единство. Но свобода невыводима изъ бытія, свобода вкоренена въ ничто, въ бездонность, въ небытіе, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода безосновна, не опредѣлена и не порождена бытіемъ. Нѣтъ сплошного, непрерывнаго бытія. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансцендузы. Поэтому только существуетъ свобода, существуетъ личность. Примать свободы надъ бытіемъ есть также примать

духа надъ бытіемъ. Бытіе — статично, духъ — динамиченъ. Духъ не есть бытіе. О духъ нельзя мыслить интеллектуально, какъ объ объектѣ, духъ есть субъектъ и субъективность, есть свобода и творческій актъ. Динамика, активность, творчество противостоятъ интеллектуалистическому пониманію бытія. Безличный, общій разумъ познаетъ безличное, общее бытіе, объектъ отчужденный отъ человѣческаго существованія. Интеллектуалистическая философія всегда оказывается антиперсоналистической, какъ впрочемъ и философія виталистическая. Познаніе личности и свободы связано съ личнымъ разумомъ, съ волей и активностью. Сталкиваются двѣ точки зрѣнія: 1) есть неизмѣнный, вѣчный, разумный порядокъ бытія, онъ выражается и въ порядкѣ социальномъ, который создается не людьми и которому люди должны подчиняться, и 2) основы міровой и социальной жизни, пораженной падшестью, не вѣчныя и не навязанныя сверху, онѣ мѣняются отъ человѣческой активности и творчества. Первая точка зрѣнія порождаетъ человѣка, вторая освобождаетъ его. Онтологизмъ есть безличное познаніе, безличная истина. Не существуетъ предустановленной гармоніи бытія, единства цѣлаго, какъ истины, добра, справедливости. Греческая точка зрѣнія на міръ основана была на эстетическомъ созерцаніи цѣлаго. Но въ мірѣ есть противоборство поляризованныхъ силъ и потому есть не только порядокъ, но и безпорядокъ, не только гармонія, но и дисгармонія. Это глубже всѣхъ понималъ Я. Беме. Міровой порядокъ, мировое единство, мировая гармонія связана съ законами логики, законами природы, законами государства, съ властью «общаго», съ властью необходимости. Это есть объективация, порожденная падшестью. Въ иномъ мірѣ, мірѣ духовности все свободно, все индивидуально, нѣтъ «общаго», нѣтъ необходимаго. Міръ есть обьективированный, т.-е. отчужденный отъ себя духъ. Можно глубже сказать: бытіе есть отчужденіе и объективация, превращеніе свободы въ необходимость, индивидуальнаго въ общее, личнаго въ безличное, торжество разума потерявшаго связь съ человѣческимъ существованіемъ. Но освобожденіе человѣка означаетъ возвращеніе духа къ себѣ, т.-е. къ свободѣ. Духъ и для Гегеля есть для себя существующее существо. Но Гегель не понималъ, что объективация духа есть рабство, не понималъ личности, не понималъ свободы, которая не есть сознанныя необходимость. Въ пониманіи объективации Шопенгауеръ былъ болѣе правъ, чѣмъ Гегель. Но объективация есть не только порожденіе извѣстной направленности воли, она есть также порожденіе неупотребимаго хотѣнія въ обьективированномъ мірѣ.

Платонизмъ, прошедшій черезъ новую философію, существенно измѣнился и это измѣненіе было и ухудшеніемъ и улучшеніемъ. Платоновскія идеи, эйдосы — роды. Художественный гений Платона давалъ имъ своеобразную жизнь. Новая

раціоналістическа філософія превратила окончательно греческія родовыя идеи въ понятія. У Гегеля міръ есть діалектическое самораскрытіе понятія, понятія какъ бы переживающаго страсти. Но этимъ изобличается характеръ родового понятія, его зависимость отъ конструцій мысли, отъ категоріальнаго мышленія. Идеализмъ (= реализму въ средневѣковомъ смыслѣ) не зависѣлъ отъ понятія субъекта. Заслуга новой философіи была въ томъ, что она раскрыла активность субъекта въ конструцію міра объективнаго. Особенно велика была заслуга Канта, который расчистилъ почву для совершенно новаго пути философствованія, хотя самъ не вступилъ на этотъ путь. Бытіе, какъ объектъ, бытіе универсально-общаго есть конструція субъекта при извѣстной направленности его активности. Бытіе оказывается перенесеніемъ существованія, т.-е. первично-реальнаго и конкретнаго, изъ глубины субъекта въ иллюзорную глубину экстеріоризированнаго объекта. Тогда общее оказывается высшимъ, индивидуальное же низшимъ. Но въ субъектѣ, въ глубинѣ существованія индивидуальное — высшее, общее же — низшее. Что самое главное, самое первичное въ единичной лошади — идея лошади, общее въ ней, или индивидуально-неповторимое въ ней? Это вѣчная проблема. Именно индивидуально-неповторимое въ единичной лошади есть самое богатое и полное, самое главное, тоже, что мы называемъ «общимъ» въ лошади, ея лошадиностью, есть лишь качественное индивидуально-неповторимаго и единичнаго. Также индивидуально-неповторимый, единичный человѣкъ включаетъ въ себя универсальную человѣчность, а не входитъ въ нее какъ подчиненная часть. Также всякое конкретно-существующее богаче и первичнѣе отвлеченнаго бытія. Отвлеченное качество бытія, предикатъ бытія есть лишь внутренняя составная часть конкретно-существующаго, единичнаго; общее — бытіиственное, общее — универсальное, общее — человѣческое находится въ конкретной человѣческой личности, а не наоборотъ. Отвлеченное бытіе есть порожденіе конструирующей мысли, оно не имѣетъ никакого внутренняго существованія. Бытіе не существуетъ, по средневѣковой терминологіи *essentia* не имѣетъ *existentia*. То реальное, что мы связываемъ съ бытіемъ, есть лишь внутреннее свойство, качество конкретныхъ существъ и существованій, оно въ нихъ, а не они въ немъ. Достоинство конкретного существа, человѣческой личности опредѣляется совсѣмъ не идеальнымъ универсумомъ въ ней, которому она подчинена, а именно конкретнымъ, индивидуально-личнымъ существованіемъ, индивидуально-личной формой раскрытія универсума внутри. Никакому «бытію» конкретное существо, человѣческая личность не подчинена. Эта подчиненность есть порожденіе рабскаго сознанія. Рабство у «бытія» и есть первичное рабство человѣка. Ошибочно считать, что сознаніе человѣка въ своихъ общеобязательныхъ

элементах не субъективно, а объективно универсально, или, как говорить кн. С. Трубецкой, есть «социалистическое» сознание. В сознании происходит объективация и подчинение обще-универсальному, как экстеріоризация в отношении к человеческой личности. В действительности сознание универсалистично в своей субъективности, в раскрытости в этой субъективности универсальных качеств, не экстеріоризированных, а внутренних.

## §.

На почве платонизма возникает социальная философия, которая видит в необходимых закономерностях — идеальные основы общества. При этом происходит ложная абсолютизация, почти обоготворение законов природы и законов общества. Это можно видеть в крайнем универсализме Шпанна, в смягченной форме у С. Франка. Философской предпосылкой всегда является примат бытия над свободой и примат бытия над духом. При этом частичное признание свободы означает выведение ее из необходимости, из идеальной, конечно, необходимости и подчинение ей. Но идеальная необходимость несколько не менее враждебна свободе, чем материальная необходимость. Немецкий идеализм не был философией свободы, как хотел ею быть. Ближе к свободе, как противоположению всякому детерминизму, был Кант, так как философия его не была монистической. Пытался ставить проблему свободы Шеллинг, но философия тождества не благоприятствует этому. Совершенно враждебна свободе философия Гегеля, также и Фихте, хотя лишь наполовину. Непонимание свободы есть также непонимание личности. Течения мысли возникшие из платонизма и немецкого идеализма не могут привести к философии свободы. Течение французской философии XIX века, Менд де Биран, Ренувье, Равессон, Лекье, Лешатель, Бутру и др. более благоприятны для философии свободы. Но проблема должна быть углублена. Философия свободы не есть философия онтологическая. Философия онтологическая в конце концов должна прийти к системе замкнутого детерминизма. Бытие, как его конструирует мысль, бытие, как объект, бытие, как понятие, есть царство детерминации, не материальной, физической, но идеальной детерминации. Идеальная же детерминация есть самая беспощадная и при этом придающая себя возвышенный характер в отличие от детерминации материальной. Идеальная детерминация экстеріоризирует, объективирует универсализм. Но этот универсализм есть смертельный враг свободы человека, смертельный враг личности. Персонализм есть также универсализм, он существенно отличается от индивидуализма. Но это не универсализм экстеріоризирован-

ный въ объектный міръ, превращающій чело́вѣка въ подчиненную часть, а универсализмъ интеріоризированный, субъект-ный, находящійся въ глубинѣ самой личности. Всякая система іерархическаго соціального универсализма есть система универсализма екстеріоризированнаго, перенесенная на объектный міръ и потому порабащающаго себѣ чело́вѣка. Это есть основное противоположеніе. Бытіе онтологіи есть натуралистически мыслимая вещь, природа, сущность, но не существо, не личность, не духъ, не свобода. Іерархическій порядокъ бытія отъ Бога до козявки есть дающій порядокъ вещей и отвлеченныхъ сущностей. Онъ дающій и порабащающій, и какъ порядокъ идеальный и какъ порядокъ реальный, въ немъ нѣтъ мѣста для личности. Личность внѣ бытія, она противостоитъ бытію. Все личное, подлинно экзистенціальное, дѣйствительно реальное имѣетъ не общее выраженіе, принципомъ его является несходство. Технизация, механизация устанавливаетъ сходство всего, это одинъ изъ предѣловъ обезличивающей объективации.

Отвлеченная идея бытія, какъ царства неизмѣннаго порядка, отвлеченно-общаго, есть всегда порабощеніе свободного творческаго духа чело́вѣка. Духъ не подчиненъ порядку бытія, онъ въ него вторгается, его прерываетъ и можетъ его измѣнять. Съ этой свободой духа связано личное существованіе. Оно требуетъ признанія бытія чѣмъ-то вторичнымъ. Источникъ рабства есть бытіе, какъ объектъ, бытіе екстеріоризированное, въ формѣ ли рациональной или формѣ витальной. Бытіе, какъ субъектъ, совсѣмъ другое значить и должно быть иначе названо. Бытіе, какъ субъектъ, есть личное существованіе, свобода, духъ. Острое переживаніе проблемы теодицеи, какъ мы видимъ, напримѣръ, у Достоевскаго въ его діалектикѣ о слезинкѣ ребенка и о возвращеніи билета на входъ въ міровую гармонію, есть возстаніе противъ идеи бытія, какъ царства универсально-общаго, какъ міровой гармоніи, подавляющей личное существованіе. Это по другому было у Киркегардта. Въ этомъ возстаніи есть вѣчная правда, правда о томъ, что единичная личность и ея судьба есть большая цѣнность, чѣмъ міровой порядокъ, чѣмъ гармонія цѣлаго, чѣмъ отвлеченное бытіе. И это правда христіанская. Христіанство совсѣмъ не есть онтологизмъ въ греческомъ смыслѣ слова. Христіанство есть персонализмъ. Личность возстаетъ противъ міропорядка, противъ бытія, какъ царства общаго, и въ возстаніи она соединяется съ Богомъ, какъ личностью, а совсѣмъ не съ всеединствомъ, не съ отвлеченнымъ бытіемъ. Богъ на сторонѣ личности, а не міропорядка и всеединства. Такъ называемое онтологическое доказательство бытія Божія есть лишь игра отвлеченной мысли. Идея всеединства, міровой гармоніи совсѣмъ не христіанская идея. Христіанство драматично, анти-монистично, относится къ личностямъ. Богъ никакого

міропорядка не сотворилъ и въ своемъ творчествѣ Онъ никакимъ бытіемъ не связанъ. Богъ творить лишь существа, творить личности, и творить ихъ какъ задания, осуществляемые свободой. Объ этомъ будетъ рѣчь въ слѣдующей главѣ. Правда не на сторонѣ метафизики понятій, не на сторонѣ онтології, имѣющей дѣло съ бытіемъ, правда на сторонѣ духовнаго познанія, имѣющаго дѣло съ конкретной духовной жизнью и выражающаго себя символами, а не понятіями. Мистика хотѣла быть познаніемъ не въ понятіяхъ, но она часто имѣла мистическую тенденцію, враждебную личности, она можетъ быть проникнута ложной метафизикой. Правда лишь въ персоналистической, драматической мистикѣ и философіи и на своей вершинѣ она должна быть символикой жизни и духовнаго пути, а не системой понятій и идей, восходящихъ до верховной идеи бытія. Человѣкъ поставленъ въ своемъ духовномъ и въ своемъ познавательномъ пути не передъ бытіемъ, что совершенно не первично и означаетъ уже рационализацию, а передъ истиной, какъ тайной существованія. И поставленъ человѣкъ не передъ отвлеченной истиной, а передъ Истиной, какъ путемъ и жизнью. «Я есмь истина, путь и жизнь». Это значитъ, что истина есть конкретная личность, ея путь и жизнь, истина въ высшей степени динамична, она не дана въ законченномъ и застывшемъ видѣ. Истина не догматична. Она дана лишь въ творческомъ актѣ. Истина не есть бытіе и бытіе не есть истина. Истина есть жизнь, существованіе существующаго. Существуетъ лишь существующій. Бытіе есть лишь застывшая, затвердѣвшая часть жизни, жизнь выброшенная въ объектность. И проблема бытія неразрывно связана съ проблемой Бога. Тутъ подстерегаетъ человѣка другая форма рабства.

## 2) БОГЪ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У БОГА.

### §.

Нужно дѣлать огромное различіе между Богомъ и человѣческой идеей о Богѣ, между Богомъ, какъ существомъ, и Богомъ, какъ объектомъ. Между Богомъ и человѣкомъ стоитъ человѣческое сознаніе, экстеріоризація и проекція ограниченаго состоянія этого сознанія, стоитъ объективация. Объективированный Богъ былъ предметомъ рабскаго поклоненія человѣка. Но парадоксъ тутъ въ томъ, что объективированный Богъ есть Богъ отчужденный отъ человѣка и надъ нимъ господствующій и вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ созданный ограниченностью человѣка и отражающій эту ограниченность. Человѣкъ какъ бы попадаетъ въ рабство къ собственной экстеріоризаціи и объективаци. Фейербахъ былъ правъ, хотя этимъ

совсѣмъ не рѣшался вопросъ о Богѣ. Человѣкъ творить Бога по своему образу и подобію и вкладываетъ въ Бога не только лучшее въ своемъ образѣ, но и худшее. На Богѣ открывающемся человѣческому сознанию лежитъ печать антропоморфизма и соціоморфизма. Соціоморфизмъ человѣческой идеи о Богѣ особенно важенъ для нашей темы. На человѣческихъ идеяхъ о Богѣ отразились социальныя отношенія людей, отношенія рабства и господства, которыми полна человѣческая исторія. Богосознаніе требуетъ постояннаго очищенія, очищенія прежде всего отъ рабскаго соціоморфизма. На отношенія между Богомъ и человѣкомъ перенесены были отношенія между господиномъ и рабомъ, взятые изъ социальной жизни. Когда говорили, что Богъ есть господинъ, а человѣкъ есть рабъ, то мыслили соціоморфично. Но въ Богѣ и въ Его отношеніи къ человѣку и міру нѣтъ ничего похожего на социальныя отношенія людей, къ Богу не примѣнима низменная человѣческая категория господства. Богъ не господинъ и не подчиняется. Богу не присуща никакая власть, Ему не свойственна воля къ могуществу, Онъ не требуетъ рабскаго поклоненія невольника. Богъ есть свобода, Онъ есть освободитель, а не господинъ. Богъ даетъ чувство свободы, а не подчиненности. Богъ есть духъ, духъ же не знаетъ отношеній господства и рабства. Бога нельзя мыслить по аналогіи съ тѣмъ, что происходитъ въ обществѣ, ни по аналогіи съ тѣмъ, что происходитъ въ природѣ. Въ отношеніи къ Богу нельзя мыслить детерминистически, Онъ ничего не детерминируетъ, нельзя мыслить каузально, Онъ не является причиной чего-либо. Тутъ мы стоимъ передъ Тайной и къ Тайнѣ этой не примѣнимы никакія аналогіи съ необходимостью, съ причинностью, съ господствомъ, съ причинностью въ явленіяхъ природныхъ, съ господствомъ въ явленіяхъ социальныхъ. Аналогія возможна лишь со свободной жизнью духа. Богъ совсѣмъ не есть причина міра, онъ совсѣмъ не дѣйствуетъ на человѣческую душу, какъ необходимость; Онъ совсѣмъ не совершаетъ суда подобно суду въ социальной жизни людей, Онъ совсѣмъ не есть господинъ и власть въ жизни міра и человѣка. Къ Богу не примѣнимы всѣ эти соціоморфическія и космоморфическія категоріи. Богъ есть Тайна, но Тайна, къ которой трансцендируетъ человѣкъ и къ которой онъ пріобщается. Послѣднимъ пристанищемъ человѣческаго идолопоклонства было ложное рабѣе богопознаніе, рабѣе катафатическое богопознаніе. Не Богъ поработилъ человѣка, Богъ есть освободитель, поработила теологія, теологическое прельщеніе. И по отношенію къ Богу возможно было идолопоклонство. И на отношенія человѣка къ Богу перенесены были рабскія социальныя отношенія людей. Богъ, понятый какъ объектъ со всѣми свойствами объективированнаго міра, сталъ источникомъ рабства. Богъ, какъ объектъ есть лишь высочайшая, абсолютизированная природная



сила детерминації или высочайшая, абсолютизированная сила господства. То, что въ природѣ есть детерминизмъ, то въ обществѣ есть господство. Но Богъ, какъ субъектъ, какъ существующій внѣ всякой объективации, есть любовь и свобода, не детерминизмъ и не господство. Онъ самъ есть свобода и даетъ лишь свободу. Дунсъ Скоттъ былъ правъ, защищая свободу Бога, но изъ свободы Бога онъ сдѣлалъ ложный и рабій выводъ, признавъ Бога неограниченнымъ властелиномъ. О Богѣ нельзя себѣ составить никакого понятія и менѣе всего примѣнно къ Богу понятіе бытія, которое всегда означаетъ детерминизмъ и всегда есть уже рационализація. О Богѣ можно мыслить лишь символически. Права апофатическая, а не катафатическая теологія, но права лишь отчасти. Это не значитъ, что Богъ есть непознаваемое, какъ, напримѣръ, у Спенсера. Съ Богомъ возможна встрѣча и общенія, возможна драматическая борьба. Это встрѣча, общеніе и борьба личностей, между которыми нѣтъ ни детерминації и причинности, ни господства и подчиненія. Единственный вѣрный религіозный міеъ заключается не въ томъ, что Богъ господинъ и стремится къ господству, а въ томъ, что Богъ тоскуетъ по своему другому, по отвѣтной любви и ожидаетъ творческаго отвѣта человѣка. Патріархальная же концепція Бога зависитъ отъ социальныхъ родовыхъ отношеній и ихъ отражаетъ. Въ исторіи человѣческаго богосознанія нерѣдко діавола принимали за Бога.

Въ рабскихъ теологическихъ ученіяхъ всегда есть экстеріоризація духа. Эта экстеріоризація духа всегда отвлекаетъ отъ внутренняго духовнаго опыта въ сферу отвлеченной мысли. Духъ всегда есть субъективность и въ этой субъективности происходитъ трансцендированіе. Объективирующее направление сознанія переводитъ въ другую сферу. Объективация есть кажущееся достиженіе трансцендентнаго. Именно объективированное трансцендентное и оставляетъ въ имманентности сознанія. Объективирующее сознаніе остается въ замкнутомъ кругѣ имманентности, сколько бы оно ни утверждало объективность трансцендентнаго. Это есть самое яркое подтвержденіе того парадокса, что объективное субъективно, субъективное же объективно, если употреблять эту устарѣвшую терминологію. Понятіе Абсолютнаго есть крайній предѣлъ объективирующей отвлеченной мысли. Въ Абсолютномъ нѣтъ уже никакихъ признаковъ существованія, никакихъ признаковъ жизни. Абсолютное принадлежитъ не столько религіозному откровенію, сколько религіозной философіи и теологіи, оно есть порожденіе мысли. Отвлеченное Абсолютное раздѣляетъ судьбу отвлеченнаго бытія, которое ничѣмъ не отличается отъ небытія. Абсолютному нельзя молиться, съ нимъ невозможна драматическая встрѣча. Абсолютнымъ мы называемъ то, что не имѣетъ отношенія къ другому и не нуждается въ другомъ. Абсолютное не есть существо, не есть личность,

всегда предполагающая выходъ изъ себя и встрѣчу съ другимъ. Богъ откровенія, Богъ Библии не есть Абсолютное, въ Немъ драматическая жизнь и движеніе, есть отношеніе къ другому, къ человѣку и міру. Это черезъ аристотелевскую философію превратили Бога Библии въ чистый актъ и исключили изъ него всякое внутреннее движеніе, всякое трагическое начало. Абсолютное не можетъ выйти изъ себя и сотворить міра, ему нельзя приписывать движенія и измѣненія. Gottheit Эххардта и мистиковъ не есть Абсолютное, какъ предѣлъ отвлеченія, а есть предѣльная Тайна, къ которой не примѣнимы уже никакія категоріи. Но о ней нельзя сказать, что она сотворила міръ и находится съ нимъ въ соотношеніи. Богъ не есть Абсолютное, Богъ относителенъ творенію, міру и человѣку, и съ нимъ происходитъ драма свободы и любви. Но глубже, за предѣлами всякаго мышленія, въ предѣлѣ духовнаго опыта лежитъ непостижимая Божественность, которую философія несовершенно и рационально именуешь Абсолютнымъ. Когда Самаго Бога, Бога открывающагося, а не скрывающагося, пытались понять, какъ Абсолютное, то и получалось то монархическое пониманіе Бога, которое есть источникъ теологическаго прельщенія и рабства. Христіанство не есть откровеніе Бога, какъ абсолютнаго монарха, отъ этого предохраняетъ христіанское откровеніе Сына Божія, жертвеннаго, страдающаго, распятаго. Богъ не есть абсолютный монархъ, Богъ есть Богъ страдающій съ міромъ и человѣкомъ, распятая Любовь, освободитель. Освободитель явился не какъ власть, а какъ распятіе. Искупитель есть Освободитель, а не сведеніе счетовъ съ Богомъ за совершенныя преступленія. Богъ раскрывается, какъ Человѣчность. Человѣчность и есть главное свойство Бога, совсѣмъ не всемогущество, не всевѣдѣніе и пр., а человѣчность, свобода, любовь, жертвенность. Необходимо освободить идею Бога отъ искажающаго, унижительнаго, кощунственнаго соціоморфизма. Это человѣкъ, самъ человѣкъ до ужаса безчеловѣченъ, искажаетъ свой образъ, Богъ же человѣченъ и требуетъ человѣчности. Человѣчность и есть образъ Божій въ человѣкѣ. Теологію нужно освободить отъ соціологіи, отражающей падшестъ міра и человѣка. Апофатическая теологія должна итти рука объ руку съ апофатической же соціологіей. Это означаетъ очищеніе богопознанія отъ всѣхъ земныхъ теократій. Именно абсолютистически-монархическое пониманіе Бога породило атеизмъ, какъ справедливое возстаніе. Атеизмъ, не вульгарно-злой, а высокій, страдальческій атеизмъ былъ діалектическимъ моментомъ въ богопознаніи, онъ имѣлъ положительную миссію, въ немъ совершалось очищеніе идеи Бога отъ ложнаго соціоморфизма, отъ человѣческой безчеловѣчности, объективированной и перенесенной въ трансцендентную сферу. Фейербахъ былъ правъ не въ отношеніи къ Богу, а въ отношеніи идеи Бога. Съ этимъ связана

проблема теодицеи, самая мучительная проблема человеческого сознания и совести. Это есть проблема о рабстве человека и всего творения.

## §.

Единственная серьезная причина атеизма связана с мучительным переживанием зла и страданий мира, что и ставит проблему оправдания Бога. Маркион был некогда потрясен тьмой, что мир так полон зла и страданий, а он сотворен Богом, которому приписывается всемогущество и всеблагость. Решение его было ошибочным, но тема его была вечной и совсем не решенной тьмой, которые Маркиона обличали. Но никто, кажется, не поставил острее проблему страдания, как проблему теодицеи, чем Достоевский, и никто с такой силой не раскрывал внутреннюю диалектику этой проблемы. Тут речь идет, конечно, не об интеллектуальной диалектике, подобно гегелевской, а об диалектике экзистенциальной, подобно киркегардовской. Иван Карамазов говорит, что он не Бога не принимает, а мира Божьего не принимает. Никакая мировая гармония, никакой мировой порядок не может примирить с несправедливым страданием хотя бы одного существа, со слезинкой замученного ребенка. Билет на вход в мировую гармонию должен быть возвращен. Нельзя было создавать мира, если в основании его лежит несправедливое страдание. А мир полон несправедливыми страданиями, слезами, неискупленным злом. И те, которые возстают против зла и страданий мира и хотят создать мир лучший, более справедливый и счастливый, сами причиняют неисчислимы страдания, создают новые формы зла. Человек в своем возстании против страданий и несправедливости легко проникается «маратовской» любовью к человечеству и восклицает «свобода или смерть». Блинский предвосхищает диалектику Достоевского и Ив. Карамазов часто почти дословно повторяет письмо Блинского к Боткину. В Блинском же обнаруживаются все противоречия экзистенциальной диалектики о человеческой личности и мировой гармонии: возстание против власти общего, универсального над человеческой личностью и порабощение человеческой личности новому общему, универсальному и готовность во имя этого нового общего, универсального снять голову многих тысяч и сотен тысяч человеческих личностей. Проблема, перед которой мы поставлены, это есть проблема об отношении личности, неповторимой, единичной личности, экзистенциального центра, обладающего чувствительностью к страданию и радости, личности, связанной единой судьбой, и мировым порядком, мировой гармонией. Нет ничего более жалкого, чем решение этой проблемы, которая и есть проблема теодицеи, в большей части богословских док-

тринь. Всѣ эти доктрины основаны болѣе или менѣе на принципѣ господства универсально-общаго надъ индивидуально-сингулярнымъ. Въ универсально-общемъ, въ міровомъ порядкѣ, въ міровой гармоніи торжествуетъ справедливость, разумъ, благо, красота, несправедливость же, безуміе, страданіе, уродство существуютъ лишь въ частяхъ, не желающихъ подчиниться цѣлому. Уже бл. Августинъ высказалъ эту не христіанскую, античную точку зрѣнія на гармонію цѣлаго, оправдывающую зло, связанное съ частями. Какую цѣнность имѣетъ самая идея мірового порядка и міровой гармоніи и могла ли она хоть когда-либо оправдать несправедливость страданій личности? Идея гармоніи цѣлаго, міропорядка и есть источникъ рабства человѣка, это и есть власть объективации надъ человѣческимъ существованіемъ. Такъ называемый міровой порядокъ и такъ называемая гармонія мірового цѣлаго никогда не были созданы Богомъ. Богъ совсѣмъ не есть устроитель мірового порядка и администраторъ мірового цѣлаго, Богъ есть смыслъ человѣческаго существованія. Міровой порядокъ, подавляющій части, превращающій личность въ средство, есть продуктъ объективации, т.-е. отчужденія и экстеріоризации человѣческаго существованія, а не созданіе Бога. Цѣлое, міровой порядокъ ничего оправдать не можетъ, наоборотъ, оно находится подъ судомъ и требуетъ оправданія. Міровой порядокъ, гармонія цѣлаго и пр. не имѣютъ никакого экзистенціального смысла, это есть царство детерминаціи, которому всегда противоплагается свобода. Богъ всегда въ свободѣ, никогда не въ необходимости, всегда въ личности, никогда не въ міровомъ цѣломъ. Богъ дѣйствуетъ не въ міровомъ порядкѣ, якобы оправдывающемъ страданія личности, а въ борьбѣ личности, въ борьбѣ свободы противъ этого міропорядка. Богъ сотворилъ конкретныя существа, личности, творческіе экзистенціальные центры, а не міровой порядокъ, означающій падшестъ этихъ существъ, выброшенность ихъ во внѣшнюю обьективированную сферу. Мы должны говорить обратное тому, что всегда говорятъ: божественное обнаруживается въ «частяхъ», никогда не въ «цѣломъ», въ индивидуальномъ, никогда не въ общемъ, оно обнаруживается не въ міропорядкѣ, ничего общаго съ Богомъ не имѣющемъ, а въ возстаніи страдающей личности противъ міропорядка, возстаніе свободы противъ необходимости. Богъ находится въ ребенкѣ проливающимъ слезинку, а не въ міропорядкѣ, которымъ оправдываютъ эту слезинку. Весь міропорядокъ съ царствомъ универсально-общаго, безличнаго придетъ къ концу и сгоритъ, всѣ же конкретныя существа, человѣческая личность прежде всего, но также и животныя, растенія и все имѣющее индивидуальное существованіе въ природѣ наслѣдуютъ вѣчность. И сгорятъ до тла всѣ царства міра сего, всѣ царства «общаго», истязающія индивидуально-личное.

Міровая гармонія есть лживая и порабошающая идея, от нея нужно освободиться во имя достоинства личности. Міровая гармонія есть также дисгармонія и безпорядокъ, царство мірового разума есть также царство ирраціональнаго и безумнаго. Ложный эстетизмъ видитъ міровую гармонію. Эта міровая гармонія слишкомъ дорого стоитъ. Достоевскій повсюду преслѣдуетъ эту міровую гармонію и это въ немъ самое христіанское. Рациональная теологія создала не только ложную теодицею, которая въ сущности оправдываетъ не Бога, а безбожіе, она создала и ложное ученіе о Промыслѣ Божіемъ въ мірѣ. Міръ не находится въ такомъ состояніи, которое оправдываетъ оптимистическое ученіе о дѣйствіи Промысла Божія въ мірѣ. Если все отъ Бога и все направляется Богомъ ко благу, если Богъ дѣйствуетъ и въ чумѣ и въ холерѣ, и въ инквизиціи и въ пыткахъ, въ войнахъ и порабощеніяхъ, то это при послѣдовательномъ продумываніи должно вести къ отрицанію существованія зла и несправедливости въ мірѣ. Промыселъ Божій въ мірѣ, который во всякомъ случаѣ допустимъ лишь какъ неизъяснимая тайна, рационализируется теологическими ученіями и это всегда оскорбительно и для достоинства Бога и для достоинства человѣка. При этомъ Богъ всегда оказывается самодержавнымъ монархомъ, пользующимся всякой частью міра, всякой индивидуальностью для установленія общаго міропорядка, для управленія цѣлымъ во божію славу. Это есть оправданіе всякой несправедливости, всякаго зла, всякаго страданія частей міра. Богъ не есть Промыслитель міра, т.-е. Міроправитель, Міродержецъ, Pantocratos, Богъ есть свобода и смыслъ, любовь и жертва, есть борьба противъ объективированнаго міропорядка. Одинъ мой другъ мнѣ какъ-то сказалъ, что Лейбницъ былъ самымъ страшнымъ пессимистомъ въ исторіи мысли. Лейбницъ думалъ, что этотъ міръ есть самый лучший изъ возможныхъ міровъ. Но если самый лучший изъ всѣхъ возможныхъ міровъ такъ ужасенъ, то какъ пессимистично подобное ученіе. Оптимизмъ мірового порядка есть рабство человѣка. Освобожденіе отъ рабства есть освобожденіе отъ давящей идеи мірового порядка, который есть порожденіе объективации, т.-е. падшести. Благая вѣсть о наступленіи Царства Божія противоположна міропорядку, она означаетъ конецъ ложной гармоніи, основанной на царствѣ общаго. Проблема теодицеи не разрѣшима объективирующей мыслью въ объективированномъ міропорядкѣ, она разрѣшима лишь въ экзистенціальномъ планѣ, гдѣ Богъ открывается, какъ свобода, любовь и жертва, гдѣ Онъ страдаетъ съ человѣкомъ и борется съ человѣкомъ противъ неправды міра, противъ нестерпимыхъ страданій міра. Не нужно, не должно оправдывать всѣхъ несчастій, страданій и золь міра при помощи идеи Бога-Промыслителя и Міродержавца. Это дурно. Нужно об-

рашаться къ Богу для борьбы за свободу, за справедливость, за просвѣтленіе существованія.

## §.

Ортодоксы всѣхъ вѣроисповѣданій всегда особенно обличали и преслѣдовали пантеистическую тенденцію. Въ пантеизмѣ обвиняли мистиковъ въ слѣдствіе непониманія парадоксальности языка мистиковъ. Какъ извѣстно, католическіе теологи особенно боятся пантеизма. Не понимаютъ только того, что, если пантеизмъ есть ересь, то это ересь прежде всего относительно человѣка и человѣческой свободы, а не относительно Бога. Когда я говорю слово «ересь», то употребляю не свой языкъ. Но поразительно, что именно самыя ортодоксальныя догматическія формулы и самыя ортодоксальныя теологическія ученія заключаютъ въ себѣ пантеизмъ порабоощающій человѣка. Богъ есть всяческая во всемъ, Богъ все держитъ въ своей рукѣ и все направляетъ, только Богъ есть настоящее бытіе, человѣкъ же и міръ есть ничто, только Богъ свободенъ, человѣкъ же настоящей свободой не обладаетъ, только Богъ творитъ, человѣкъ же къ творчеству не способенъ, все отъ Бога. Все это постоянно говорятъ ортодоксы. Крайнія формы униженія человѣка, признаніе его ничтожества есть такой же пантеизмъ, какъ и утвержденіе божественности человѣка, признаніе его эманацией Божества. Это одинаково есть монизмъ. Для того, чтобы не было монизма и пантеизма, нужно признать самостоятельность человѣка, не сотворенную въ немъ свободу, не детерминированную Богомъ, его способность къ творчеству. Но этого больше всего боятся раціонализированныя ортодоксальныя теологическія системы. Пантеистическая тенденція въ исторіи религіозной мысли была двойственна, она съ одной стороны означаетъ освобожденіе человѣка отъ гнета авторитарной, экстеріоризованной трансцендентности, съ пониманія Бога, какъ объекта. Но съ другой стороны она означаетъ порабоощеніе человѣка, отрицаніе личности и свободы, признаніе Божества единственной дѣйствующей силой. Это связано съ противорѣчіями, порожденными всякимъ мышленіемъ о Богѣ. Это мышленіе можетъ быть лишь символической экзистенціального духовнаго опыта, но не можетъ быть объективацией. Объективация въ формѣ ли крайняго дуалистическаго трансцендентизма или крайняго монистическаго имманентизма одинаково носитъ порабоощающій характеръ и противорѣчитъ экзистенціальному опыту встѣчи человѣка и Бога. Но дуалистическій моментъ, который не долженъ быть превращенъ въ дуалистическую объективную онтологию, со всѣмъ неизбѣженъ, его требуетъ свобода и борьба. Богъ не есть всеединство, какъ училъ Вл. Соловьевъ, какъ учили многіе религіозные философы. Идея всеединства, соблазняющая

философський разумъ, есть абстрактная идея о Богѣ, она есть порожденіе об'єктивирующей мысли. Во всеединствѣ нѣтъ никакой экзистенціальности. Съ всеединствомъ не можетъ быть встрѣчи, не можетъ быть діалога и діалогической борьбы. Богъ, какъ всеединство, есть Богъ детерминизма, онъ исключаетъ свободу. Богъ мыслится, какъ природа, какъ всеохватывающая сила, а не какъ свобода, не какъ личность. Самая идея единства есть ложная и по послѣдствіямъ порабошающая, она противоположна персонализму. Только въ мірѣ об'єктивации единство представляется намъ высшимъ состояніемъ. За міромъ разорваннымъ, подверженнымъ хаотическому распаду и вмѣстѣ съ тѣмъ принудительно сцѣпленнымъ, подчиненнымъ необходимости мыслить единство нравственного міропорядка. Это есть лишь проекція падшаго міра, ищущаго компенсаціи. Но въ дѣйствительности экзистенціальный высшій міръ есть не міръ единства, а міръ творческой свободы. Можно было бы сказать, что царство Божіе совсѣмъ не есть об'єктивное единство, которое нужно лишь для безбожнаго міра, которое нужно лишь для безбожнаго царства, царство Божіе прежде всего персоналистично, есть царство личностное и свободное, не единство стоящее надъ личнымъ существованіемъ, а единеніе, общеніе въ любви. Царство Божіе нужно мыслить апофатически, единство же означаетъ мышленіе катافاتическое. Идея всеединства есть лишь другая форма идеи абсолютнаго и подлечь той же критикѣ. Преодоленіе противоположности между Единымъ и множественнымъ нельзя мыслить, какъ всеединство. Тайна соединенія Единаго и множественнаго, универсальнаго и сингулярнаго въ личности Христа совсѣмъ не выразима въ той формулѣ, что Христосъ есть всеединство. Мы говорили уже, что въ личности данъ универсумъ, но въ потенціальной формѣ. Въ личности Христа универсумъ актуализированъ. Тутъ нѣтъ никакого отвлеченія отъ существованія личности, нѣтъ об'єктивации. Плохо выражаетъ тайну, передъ которой мы стоимъ, не только «единство», но и «все». «Все» вообще не имѣетъ реального существованія, «все» не существуетъ внѣ отвлекающей мысли. Цѣлаго, всеобщаго не существуетъ, это иллюзорное порожденіе мысли.

Нельзя мыслить и церковнаго сознанія, какъ внѣ личности и надъ личностью находящагося единства, какъ цѣлаго. Мышленіе о церкви, какъ организмѣ, есть простая біологическая аналогія, которая не можетъ быть продумана до конца. Біологическая символика въ священномъ писаніи также относителна, какъ и символика юридическая. Это вопросъ ограниченности языка. Церковь совсѣмъ не можетъ быть мыслима, какъ сверхличное цѣлое, имѣющее свой экзистенціальный центръ, свое центральное сознаніе. Это есть иллюзорная об'єктивация экзистенціальной общности и общенія во Христѣ. Экзистенціальный центръ церкви и соборнаго сознанія нахо-

дится въ каждой личности и въ личности Христа, именно въ бого-человѣческой личности Христа, но не въ какомъ-то коллективѣ, не въ какомъ-то организмѣ, воплощающемъ всеединство. Церковь существуетъ, какъ социальный институтъ, но въ этомъ своемъ аспектѣ она принадлежитъ міру объективации. Съ этимъ связаны всѣ противорѣчія въ существованіи церкви, которая должна освобождать человѣка, но часто его порабощаетъ. Рабство религиозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т.-е. у рабѣй идеи Бога и рабѣй идеи церкви, была самой тяжелой формой рабства человѣка и однимъ изъ источниковъ рабства человѣка. Это было рабство у объекта, у общаго, и внѣположности и отчужденности. Поэтому мистики учили, что человѣкъ долженъ отрѣшиться и отъ Бога. Это путь человѣка. Исторія религіи учитъ насъ, что жертвоприношеніе богамъ было социальнымъ актомъ и означало еще рабство человѣка. Именно Христосъ призываетъ освободиться отъ этого рабства и въ христіанствѣ жертва получаетъ иной смыслъ. Но въ христіанство объективированное и социализированное вошли рабѣй элементы богопоклоненія, связанныя съ древнимъ ужасомъ. Даже философы, учащіе о Богѣ, какъ всеединствѣ, не свободны отъ рабѣяго поклоненія, хотя имъ кажется, что они свободны отъ рабства. Римское понятіе о религіи, проникнутое полезностью, перешло въ христіанство, какъ религію социализированную. Рабѣе отношеніе къ Богу вошло даже въ пониманіе безконечности Бога, въ которой теряется конечный человѣкъ. Но безконечность Бога иная, чѣмъ безконечность въ этомъ мірѣ. Эта безконечность означаетъ ту жизненную актуальную полноту, которой жаждетъ человѣкъ, а совсѣмъ не подавленіе конечнаго человѣка. Рабство человѣка у природы, у космоса часто лишь неуловимо отличается отъ рабства у Бога, какъ объекта. «Gott ist todt, говоритъ Заратустра у Ницше, an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben».

### 3) ПРИРОДА И СВОБОДА. КОСМИЧЕСКОЕ ПРЕЛЬЩЕНІЕ И РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У ПРИРОДЫ.

#### §.

Самый фактъ существованія рабства человѣка у бытія и у Бога можетъ вызывать сомнѣнія и возраженія. Но всѣ согласны въ томъ, что существуетъ рабство человѣка у природы. Побѣда надъ рабствомъ у природы, у природныхъ стихійныхъ силъ есть вѣдь основная тема цивилизации. Человѣкъ, коллективный человѣкъ борется противъ порабошающей его и угрожающей ему стихійной природы, гуманизируетъ окружающую его природную среду, создаетъ орудія борьбы, кото-



рыя стоять между нами и природой, переходить въ новую дѣйствительность техники, цивилизаціи, разума, отъ которыхъ ставить въ зависимость свою судьбу. Но никогда не достигать онъ окончательнаго освобожденія отъ власти природы и періодически требуетъ онъ возврата къ природѣ, какъ освобожденія отъ удушающей его технической цивилизаціи. Меня будетъ интересовать не эта сравнительно элементарная проблема, о которой написано несчетное количество книгъ. Самое слово «природа» очень многозначно. Въ сознаніи XIX вѣка слово природа стало обозначать прежде всего объектъ математическаго естествознанія и техническаго воздѣйствія. И это значитъ, что исчезъ космосъ въ античномъ и средневѣковомъ смыслѣ слова. Это началось съ Декарта. Съ этимъ связанъ ужасъ Паскаля передъ необъятными пространствами, совершенно холодными къ человѣку и его судьбѣ. Человѣкъ пересталъ себя чувствовать органической частью іерархическаго организма космоса. Это давало ему когда-то чувство органической теплоты. Человѣкъ началъ борьбу, онъ разомъ и повернулся болѣе къ природѣ и болѣе оттолкнулся отъ ея внутренней жизни. Онъ все болѣе и болѣе началъ терять ритмъ жизни согласный съ ритмомъ жизни природы. Старое теологическое пониманіе того, что такое природа, связано было съ различіемъ природнаго и сверхприроднаго, природы и благодати. Различіе природы и культуры цѣликомъ остается съ этой точки зрѣнія въ природномъ. Я буду употреблять слово природа и не въ смыслѣ противоположенія ея культурѣ, цивилизаціи или сверхприродному, благодатному и не въ старомъ смыслѣ космоса или Божія творенія и не въ смыслѣ исключительно пространственнаго матеріальнаго міра, отличнаго отъ души. Природа прежде всего для меня противоположна свободѣ, порядокъ природы отличается отъ порядка свободы. Въ этомъ отношеніи мысль Канта сохраняетъ свое непреходящее значеніе, хотя онъ самъ не сдѣлалъ изъ этой мысли нужныхъ выводовъ. Но если природа означаетъ противоположеніе свободѣ, то она тѣмъ самымъ означаетъ противоположеніе личности, противоположеніе духу. Свобода означаетъ духъ, личность означаетъ духъ. Основной дуализмъ не есть дуализмъ естественнаго и сверхъестественнаго, ни дуализмъ матеріальнаго и психическаго, ни дуализмъ природы и цивилизаціи, а дуализмъ природы и свободы, природы и духа, природы и личности, объектности и субъектности. Природа въ этомъ смыслѣ есть міръ объективации, т.-е. отчужденности, детерминированности, безличности. Подъ природой я тутъ понимаю не животных, не растенія, не минералы, не звѣзды, лѣса и моря, которые всѣ имѣютъ внутреннее существованіе и принадлежатъ экзистенціальному, а не объективированному плану. Вопросъ объ общеніи человѣка съ космической жизнью находится внѣ этого пониманія природы, какъ объективации.

Рабство челоуѣка у природы есть рабство у этой объективаци, у этой отчужденности, у этой детерминированности. Личность вторгается въ этотъ круговоротъ природной детерминированной жизни, какъ сила, пришедшая изъ иного порядка, изъ царства свободы, изъ царства духа. Въ личности есть природныя основы, связанныя съ космическимъ круговоротомъ. Но личное въ челоуѣкѣ иного происхожденія и качества и всегда означаетъ разрывъ съ природной необходимостью. Личность есть возстаніе челоуѣка противъ рабства у природы. Эмпирически это возстаніе челоуѣка противъ рабства у природы лишь частично удается, онъ легко впадаетъ опять въ рабство и иногда идеализируетъ это рабство. Онъ даже видитъ въ обществѣ, которое не есть природа, отображеніе вѣчной природы, видитъ въ этой природности, въ этой детерминированности идеальную основу общества. Самый духъ и духовная жизнь понимаются натуралистически, какъ природа, и въ духовную жизнь вносится природная детерминація.

Несмѣловъ говоритъ, что грѣхопаденіе заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ суевѣрно-магическомъ отношеніи къ физическимъ плодамъ (яблоко), питаніе которыми должно дать знаніе. Этимъ люди подчинили себя внѣшней природѣ. Но это значитъ, что грѣхопаденіе есть не что иное, какъ отрицаніе свободы. Челоуѣкъ превратился въ часть природы. Но, какъ не разъ уже было сказано, челоуѣкъ по своему образу, челоуѣкъ, какъ личность, не есть часть природы, онъ несетъ въ себѣ образъ Бога. Въ челоуѣкѣ есть природа, но онъ не есть природа. Челоуѣкъ — микрокосмъ и потому онъ не есть часть космоса. Въ природѣ господствуютъ причинныя связи. Но личность есть разрывъ причинныхъ связей. Причинныя связи природы превращаются въ смысловыя связи духа. Причинная связь можетъ быть бессмысленной. Впрочемъ и царство природное не означаетъ сплошного и непрерывнаго царства необходимости и каузальности. Въ природѣ есть и прерывность, есть случай. Статистическое пониманіе закона ограничиваетъ власть детерминизма надъ природой. Перестали гипотезировать причинность и законъ. Закономѣрность есть лишь соотношеніе данной системы силъ. Природа есть порядокъ детерминизма, но это не есть замкнутый порядокъ, въ него могутъ вторгаться силы иного порядка, и мѣнять результаты закономѣрности. Природа есть размыкающійся порядокъ. Но религіозная философія часто означала узаконеніе сознанія рабства у «природы», хотя бы природа эта понималась не какъ матеріальная. И духъ и Богъ могутъ быть поняты натуралистически и тогда поработаютъ челоуѣка. Природный міръ, «міръ сей» и его массивная среда, совсѣмъ не тождественъ съ тѣмъ, что называютъ космосомъ и космической жизнью, наполненной существами. «Міръ» есть поработченность, закованность существъ, не только людей, но и живот-

ныхъ, растений, даже минераловъ, звѣздъ. Вотъ этотъ «міръ» долженъ быть разрушенъ личностью, освобожденъ отъ своего порабощеннаго и порабощающаго состоянія. Порабощенность и порабощающее состояніе міра, детерминизмъ природы есть порожденіе объективации. Все превращается въ объекты, но объекты всегда означаютъ детерминацію извнѣ, отчужденность, выброшенность во внѣ, безличность. Рабство человѣка у природы, какъ впрочемъ и всякое рабство, есть рабство у объектности. Порабощенная природа, какъ объектъ, есть природа детерминирующая извнѣ, деперсонализирующая, угнетающая внутреннее существованіе. Природа же, какъ субъектъ, есть внутреннее существованіе космоса, есть его экзистенціальность, а слѣдовательно и свобода. Субъективность прорывается въ объективность, свобода въ необходимость, личность въ царство общаго. Тогда происходитъ процессъ освобожденія. Матерія всегда означаетъ зависимость, детерминированность извнѣ. Поэтому матерія есть всегда объектъ. Матерія, какъ субъектъ, не есть уже матерія, есть уже внутреннее существованіе. Рабство человѣка возрастаетъ по мѣрѣ возрастанія матеріальности. Порабощеніе и есть матеріализація. Матерія давитъ своей массивной тяжестью и нѣтъ въ ней ничего кромѣ объектности. Матеріальность есть объективация, овеществленіе существованія. Освобожденіе же есть возвращеніе къ внутреннему существованію, къ субъектности, къ личности, къ свободѣ, къ духу. Освобожденіе есть одухотвореніе, какъ матеріальность есть порабощеніе. Но порабощенность человѣка вещьностью, матеріальной необходимостью есть грубая форма порабощенія и она легче всего раскрывается. Большой интересъ представляютъ болѣе утонченныя и менѣе замѣтныя формы рабства у природы. Это и есть то, что я называю космическимъ прельщеніемъ, которое можетъ принимать формы очень одухотворенныя и очень далекія отъ детерминизма матеріи. Рабство у природы, какъ космическое прельщеніе, можетъ быть духовнымъ явленіемъ.

## §.

Существуютъ элементарныя формы рабства человѣка у природы, на которыя онъ не даетъ сознательнаго согласія. Таково насиліе природной необходимости надъ человѣкомъ, природной необходимости внѣ человѣка и внутри его. Это есть рабство у такъ называемыхъ «законовъ» природы, которые открываетъ и конструируетъ человѣкъ своимъ научнымъ познаніемъ. Человѣкъ борется съ насиліемъ этой природной необходимости черезъ познаніе этой необходимости и можетъ быть лишь къ этой сферѣ примѣнимо то, что свобода есть результатъ необходимости, сознательность и познательность необходимости. Техническая власть человѣка надъ природой съ

этимъ связана. Въ этой технической власти человѣкъ освобождается, частично освобождается отъ рабства у стихійныхъ силъ природы, но легко попадаетъ въ рабство у самой созданной имъ техники. Техника, машина имѣетъ космогоническій характеръ и означаетъ появленіе какъ-бы новой природы, во власти которой находится человѣкъ. Духъ въ своей борьбѣ создаетъ научное знаніе о природѣ, создаетъ технику и экстеріоризируется, объективируется, попадая въ рабскую зависимость отъ собственной экстеріоризаціи и объективаціи. Это есть діалектика духа, діалектика экзистенціальная. Но существуютъ болѣе утонченныя формы космическаго прельщенія и рабства, на которыя человѣкъ даетъ свое согласіе и которыя готовъ пережить экстатически. Съ природой, основанной на детерминизмѣ и законмѣрности, человѣкъ борется. Но иное отношеніе у него къ космосу, къ тому, что представляется ему мировой гармоніей, къ мировому цѣлому, единству и порядку. Тутъ соглашается онъ увидѣть отображеніе божественной гармоніи и порядка, идеальную основу міра. Космическое прельщеніе имѣетъ разнообразныя формы. Оно можетъ принимать формы прельщенія эротико-сексуальнаго (Розановъ, Лавренсъ), національно-народнаго (мистика народничества), теллургическаго (прельщенія земли и прельщенія крови, расы, родовой жизни (возвратъ къ землѣ, расизмъ), прельщенія коллективно-соціального (мистика коллективизма, коммунизмъ). Діонисизмъ въ разнообразныхъ формахъ означаетъ космическое прельщеніе. Это есть жажда сліянія съ материнскимъ космическимъ лономъ, съ матерью земель, съ безликой стихіей, освобождающей отъ боли и ограниченности личнаго существованія, или съ безликимъ коллективизмомъ національнымъ и соціальнымъ, преодолевающимъ раздѣльное, индивидуальное существованіе. Всегда это означаетъ экстеріоризацію сознанія. У человѣка, задавленнаго условностью цивилизаціи, ея поработающими нормами и законами есть жажда періодически возвращаться къ первожизни, къ космической жизни, обрести не только общеніе, но и сліяніе съ космической жизнью, приобщиться къ ея тайнѣ, найти въ этомъ радость и экстазъ. Романтики всегда требовали возврата къ природѣ, освобожденія отъ власти разума, отъ поработающихъ нормъ цивилизаціи. «Природа» романтиковъ никогда не была «природой» естественно-научнаго познанія и технического воздѣйствія, не была «природой» необходимости и законмѣрности. Совсѣмъ иное значить природа у Руссо, она иное значить и у Л. Толстого. Природа божественна, благостна, она приноситъ излѣченіе больному и разорванному человѣку цивилизаціи. Этотъ порывъ имѣетъ вѣчное значеніе и періодически человѣкъ будетъ имъ захваченъ. Но обнаруживающееся здѣсь отношеніе къ природно-космическому основано на иллюзіи сознанія. Человѣкъ хочетъ побѣдить объективацію, вернуть

екстеріоризованную, отчужденную природу, но не достигать этого реально, екзистенціально. Онъ ищетъ спасенія отъ необходимости природы въ свободѣ космоса. Сліяніе съ космической жизнью представляется свободной жизнью, свободнымъ дыханіемъ. Борясь съ необходимостью природы человѣкъ создалъ цивилизацію, воздухъ которой удушливъ, нормы которой не даютъ свободы движенія. Въ самой жадѣ общенія съ внутренней жизнью космоса есть большая правда, но эта правда относится къ космосу въ екзистенціальномъ смыслѣ, а не къ космосу объективированному, который и есть природа съ ея детерминаціей. Космическое прельщеніе обыкновенно означало жажду сліянія съ душой міра. Вѣра въ существованіе души міра есть вѣра романтическая. Обосновывается же она обыкновенно на философіи платонистической. Но существованіе космоса, какъ мірового единства и гармоніи, существованіе души міра есть иллюзія сознанія, поработаннаго и раненнаго объективаціей.

Нѣтъ іерархическаго единства космоса, въ отношеніи котораго личность была бы частью. Нельзя апеллировать къ цѣлому природы съ жалобой на безпорядокъ частей. Цѣлое находится въ духѣ, а не въ природѣ. Апеллировать можно только къ Богу, а не къ міровой душѣ, не къ космосу, какъ цѣлому. Идея міровой души и космическаго цѣлаго не имѣетъ екзистенціальнаго значенія. Науки о природѣ также не имѣютъ дѣла съ міровымъ цѣлымъ, съ космическимъ единствомъ, онѣ познаютъ именно частичность природы и не благоприятны оптимистическому взгляду на космосъ. Современная физика одинаково отрицаетъ и космосъ въ античномъ смыслѣ слова и старый детерминистическій матеріализмъ. Что міръ частиченъ, что нѣтъ міра, какъ цѣлаго и единства, это вполне согласно съ революціей въ современной физикѣ. Цѣлаго и единства можно искать только въ духѣ не отчужденномъ отъ себя и не объективированномъ. Но тогда цѣлое и единство пріобрѣтаютъ другой смыслъ и не означаютъ подавленія «частнаго», множественнаго, личнаго. Также противорѣчитъ философіи личности и свободы телеологическое пониманіе мірового процесса. Противъ объективной телеологіи возстаютъ не только детерминизмъ, причинное объясненіе явленій природы, но и свобода. Объектная телеологія космическаго процесса сталкивается со свободой человѣка, съ личностью и творчествомъ и въ сущности означаетъ идеальный, спиритуализированный детерминизмъ. Объективированный міръ совсѣмъ не цѣлесообразенъ или вѣрнѣе его цѣлесообразность лишь частичная, она имманентна процессамъ, происходящимъ въ извѣстныхъ частяхъ міра, но ея нѣтъ въ столкновеніи и взаимодействіи этихъ частей, ее нѣтъ въ цѣломъ, ибо и цѣлаго нѣтъ. Безконечность объективированнаго міра не можетъ быть космическимъ цѣлымъ. Случай играетъ огромную роль въ міровой

жизни и онъ не означаетъ просто незнанія. Если произойдетъ столкновение планетъ и результатомъ его будетъ космическое разрушеніе, т.-е. нарушеніе космическаго лада, то это совершенно нецѣлесообразно и даже не необходимо въ смыслѣ существованія закона для этого столкновенія. Это случайное явленіе. Совершенно также, какъ если съ человѣкомъ «случится» автомобильная катастрофа, то это будетъ несчастный случай, нѣтъ закона для этой катастрофы. Все происходитъ согласно законамъ механики, физики, химіи, физиологии, но нѣтъ закона въ силу котораго этотъ человѣкъ вышелъ въ извѣстный часъ изъ дома и въ такой то моментъ вошелъ въ автомобиль на углу улицы. Напримѣръ, чудо совсѣмъ не означаетъ нарушенія какихъ-либо законовъ природы, это есть явленіе смысла въ человѣческой жизни, обнаруживающееся въ природной средѣ, подчиненной частичнымъ законамъ. Это есть прорывъ духовной силы въ природный порядокъ, который въ своей изолированности представляется закономѣрнымъ. Нѣтъ законовъ цѣлаго, законовъ космоса. И законъ всемірнаго тяготѣнія совсѣмъ не есть космическій законъ, онъ частиченъ и относится къ частичному. Бутру вѣрно говорить о случайныхъ законахъ природы. Все, что я говорю, совсѣмъ не значитъ, что въ природѣ происходитъ механическое сложеніе и сцѣпленіе элементовъ. Механическій взглядъ на природу никуда не годится и можно считать его совершенно опровергнутымъ. Это такой же ложный монизмъ, какъ и допущеніе существованія міровой души и предустановленной міровой гармоніи, отражающей гармонію божественную. Натурфилософія всегда имѣетъ монистическую тенденцію, она можетъ быть спиритуалистической и механистической. Но допущеніе міровой души и космической гармоніи есть натурализмъ. Въ натурализмъ впадаютъ и тогда, когда утверждаютъ идеальныя начала космоса, когда учатъ о Софіи пронизывающей и окутывающей всю космическую жизнь. Такого рода видѣніе космоса есть иллюзія сознанія, основанная на непониманіи того, что природный порядокъ есть продуктъ объективации, не воплощеніе духа, а отчужденіе духа. Ложное гипостазированіе космическихъ началъ, силъ, энергій, качествъ глубоко противоположно персоналистической философіи и порабощаетъ человѣческую личность космической іерархіей. Это мы видимъ во многихъ теософическихъ и оккультныхъ теченіяхъ.

Въ объективированной природѣ нельзя искать души міра, внутренней жизни космоса, потому что она не есть подлинный міръ, но міръ въ падшемъ состояніи, міръ порабощенный, отчужденный, обезличенный. Правда мы прорываемся ко внутренней космической жизни, къ природѣ въ экзистенціальномъ смыслѣ черезъ эстетическое созерцаніе, которое всегда есть преобразующая творческая активность, черезъ любовь и состраданіе, но это всегда означаетъ, что мы прорываемся за

предѣлы объективированной природы и освобождаемся отъ ея необходимости. То, что я называю космическимъ прельщеніемъ, есть экстатическій выходъ за предѣлы личнаго существованія въ космическую стихію, надежда на приобщеніе къ этой первостихіи. На этомъ были основаны всѣ оргіастическіе культы. Но это всегда было не столько выходомъ изъ замкнутаго существованія личности къ міровому общенію, сколько снятіемъ самой формы личности и ея раствореніемъ. Это есть поработеніе человѣка космосомъ, основанное на иллюзіи приобщенія къ его внутренней безконечной жизни. Изображеніе космическаго прельщенія мы находимъ въ гениальной, хотя незаконной, трагедіи Гельдерлинга «Смерть Эмпедокла». Объективированная природа съ ея детерминизмомъ мстила за свое кажущееся отрицаніе и дѣлала человѣка рабомъ, но психологически это носило иной характеръ, чѣмъ обыкновенная природная детерминація. Космическая душа, душа міра, не имѣющая внутренняго существованія, дѣлается силой обволакивающей человѣка и поглощающей его личность. Такъ происходило возвращеніе къ языческому космоцентризму, духи и демоны природы вновь поднимались изъ закрытой глубины природной жизни и овладѣвали человѣкомъ. Человѣка періодически охватывала та демонолатрія, отъ которой освободило его христіанство. Языческій космоцентризмъ ставится на мѣсто христіанскаго антропоцентризма. Но въ космическомъ прельщеніи, какъ и во всякомъ почти прельщеніи человѣка, ставится тема, которая имѣетъ значеніе и требуетъ разрѣшенія. Человѣка справедливо мучитъ его отчужденность отъ внутренней жизни природы, онъ не можетъ вынести давящаго механизма природы, онъ въ сущности хочетъ возвращенія космоса внутрь человѣка. Отпаденіе человѣка отъ Бога повело за собой отпаденіе космоса отъ человѣка. Это и есть падшеніе объективированнаго міра. Но вернуть себѣ космосъ человѣкъ не можетъ на путяхъ космическаго прельщенія. Отъ рабства у механизма природы онъ возвращается къ рабству у пандемонизма природы. Мы и присутствуемъ какъ бы при освобожденіи демоновъ природы, которые овладѣваютъ человѣкомъ. Сліянiе съ космической жизнью не освобождаетъ личность, а растворяетъ и уничтожаетъ ее. Мѣняется форма рабства. Это имѣетъ роковыя послѣдствія въ соціальной жизни, въ отношеніяхъ личности и общества. Общество вѣдряется въ космосъ, понимается, какъ организмъ, имѣющій космическую основу. При этомъ личность неизбежно подчинена и поработена органическому и въ концѣ концовъ космическому цѣлому, человѣкъ становится лишь органомъ и отмѣняются всѣ свободы человѣка, связанныя съ его духовной независимостью отъ общества и природы. Космизмъ въ соціальной философіи носить въ сущности реакціонный характеръ, прежде всего духовно реакціонный. Экзальтируется идея организма и

органического. Это есть иллюзорно-космическое, мистико-биологическое обоснование социальной философии. Часто подчеркивается космичность крестьянства, въ противоположность не органическому характеру другихъ классовъ, особенно интеллигенции и рабочихъ. Активное вторжение народныхъ массъ въ исторію можетъ представляться явленіемъ космическаго значенія и въ извѣстномъ смыслѣ это вѣрно. Но это вторжение массъ связано какъ разъ съ возрастаніемъ роли техники на счетъ духовной культуры и значить съ еще болѣшимъ отрывомъ отъ природы. Человѣкъ движется въ порочномъ кругу. Прорывъ изъ этого порочнаго круга есть актъ духа, а не подчиненіе органическому космическому ритму, котораго въ объективированной природѣ по настоящему не существуетъ. Власти космически-органическаго надъ человѣческимъ духомъ нужно противопоставлять не механически-техническое, не рационализацию, а свободу духа, начало личности, не зависящее ни отъ организма, ни отъ механизма. Это вполне аналогично тому, что объективной телеологіи нужно противопоставлять не детерминизмъ, а свободу. Рабству человѣка у общества нужно противопоставлять не разумъ рационализма или природу, признанную благостной, а духъ, свободу духа и личность въ своемъ духовномъ качествѣ не зависящую отъ общества и природы. Это приводитъ насъ къ вопросу о рабствѣ человѣка у общества.

#### **4) ОБЩЕСТВО И СВОБОДА. СОЦІАЛЬНОЕ ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У ОБЩЕСТВА.**

##### **§.**

Изъ всѣхъ формъ рабства человѣка наибольшее значеніе имѣетъ рабство человѣка у общества. Человѣкъ есть существо социализированное на протяженіи долгихъ тысячелѣтій цивилизации. И социологическое ученіе о человѣкѣ хочетъ убѣдить насъ, что именно эта социализация и создала человѣка. Человѣкъ живетъ какъ бы въ социальномъ гипнозѣ. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическимъ притязаніямъ общества, потому что социальный гипнозъ устами социологовъ разныхъ направленій убѣждаетъ его, что самую свободу онъ получилъ исключительно отъ общества. Общество какъ бы говоритъ человѣку: ты мое созданіе, все, что у тебя есть лучшего, вложено мной и потому ты принадлежишь мнѣ и долженъ отдать мнѣ всего себя. Герценъ былъ по своему міросозерцанію общественникомъ, но у него были острые мысли, подсказанныя его сильнымъ чувствомъ личности. Ему принадлежатъ слова: «подчиненіе личности обществу, народу, человечеству, идеѣ — продолженіе человѣческихъ жертвоприноше-



ний». И это святая истина. Если принять сдѣланное нами различіе между индивидуумомъ и личностью, то можно сказать, что только индивидуумъ есть часть общества и подчиненъ ему, личность же не есть часть общества, наоборотъ общество есть часть личности. Изъ того, что человекъ есть микрокосмъ и микротеосъ, слѣдуетъ, что общество, какъ и государство, есть составная часть личности. Экстеріоризація общества, объективация общественныхъ отношеній порабощаетъ человека. Въ первобытномъ обществѣ личность совершенно поглощена коллективомъ. Леви-Брюль вѣрно говоритъ, что въ первобытномъ сознаніи сознаніе индивидуума зависитъ отъ сознанія группы. Но это не есть послѣдняя истина о человекѣ. Общество есть особая реальность, ступень дѣйствительности. «Я» съ «ты» есть иная реальность, чѣмъ «я» въ «мы». Но общество не есть организмъ, не есть существо и личность. Реальность общества заключена въ самихъ личностяхъ, не въ простомъ взаимодействіи личностей, а въ «мы», которое не есть абстракція и имѣетъ конкретное существованіе. Реальность общества не есть особое «я», а есть «мы». Общеніе «я» съ другими происходитъ въ «мы». Это «мы» есть качественное содержаніе «я», его социальное трансцендированіе. «Я» имѣетъ общеніе не только съ «ты», общеніе личности съ личностью, «я» имѣетъ общеніе и съ «мы», т.-е. съ обществомъ. Но «я» входитъ въ «мы» — общество, какъ часть въ цѣлое, какъ органъ въ организмъ, лишь въ качествѣ индивидуума, въ качествѣ природнаго человека. Въ качествѣ личности «я» никогда не входитъ въ общество, какъ часть въ цѣлое, какъ органъ въ организмъ. «Мы» не есть коллективный субъектъ или субстанція. «Мы» имѣетъ экзистенціальное значеніе, но не есть экзистенціальный центръ. Экзистенціальный центръ находится въ «я» и въ его отношеніи къ «ты» и къ «мы». Именно это отношеніе «я» не только къ «ты», но и къ «мы» есть источникъ экзистенціальной социальной дѣйствительности. Но объективация человеческого существованія, выброшенность его во внѣ создаетъ «общество», претендующее быть реальностью болѣе и болѣе первичной, чѣмъ человекъ и чѣмъ личность. Общество есть объективация «мы», которое не имѣетъ никакой реальности и никакого существованія внѣ отношенія къ нему «я» и внѣ отношенія «я» и «ты». «Мы» въ своей экзистенціальности есть общность, общеніе, община (*communauté*), а не общество. Общество есть многоединство (С. Франкъ). Но это многоединство можетъ быть «мы» въ экзистенціальныхъ отношеніяхъ «я» къ «ты» и «мы». Тутъ скрыто рабство человека у общества. То, что есть реальнаго въ обществѣ, опредѣляется тѣмъ, что личность вступаетъ въ отношенія не только къ личности, но и къ соединенію личностей въ обществѣ. Порабощающая власть общества надъ человеческой личностью есть порожденіе иллюзіи объективации. Реальное «мы», т.-е.

общность людей, общеніе въ свободѣ, въ любви и милосердіи, никогда не могло поработить человѣка и наоборотъ есть реализація полноты жизни личности, ея трансцендированія къ другому. Зиммель въ своей «Соціологіи» болѣе правъ, чѣмъ сторонники органической теоріи общества, когда онъ видитъ въ обществѣ стихійное скрещиваніе воль и стремленій отдѣльных людей. Но у него «мы» какъ будто-бы не обладаетъ никакой экзистенціальной реальностью. Онъ прослѣживаетъ процессы обобществленія человѣка, но непонятно, откуда берется сила обобществляющая. Рабство человѣка у общества находитъ себѣ выраженіе въ органическихъ теоріяхъ общества.

Органическое пониманіе общества гораздо шире, чѣмъ ученіе объ обществѣ, какъ организмѣ въ собственномъ смыслѣ слова. Органическое пониманіе общества можетъ быть откровенно натуралистическимъ и враждебнымъ метафизикѣ, какъ, напримѣръ, у Спенсера, Шеффле и др. Противъ этихъ теорій XIX вѣка въ Россіи боролся Н. Михайловскій, который справедливо видѣлъ въ ученіи объ обществѣ, какъ организмѣ, величайшую опасность для индивидуума. Но органическое пониманіе общества можетъ быть и спиритуалистическимъ, видѣть въ обществѣ и общественныхъ коллективахъ воплощеніе духа. Это было заложено уже въ нѣмецкомъ романтизмѣ. Пониманіе общества и общественного процесса у Гегеля тоже можетъ быть признано органическимъ. Изъ соціологовъ Шпаннъ является главнымъ представителемъ универсализма. Всегда и во всѣхъ формахъ органическое пониманіе общества антиперсоналистично, оно неизбежно признаетъ приматъ общества надъ личностью и принуждено видѣть въ личности органъ общественного организма. Это есть универсализмъ, порожденный объективацией, выброшенный во внѣ. Универсальное изъято изъ личности и личность ему подчинена. Органическое пониманіе общества всегда іерархично. На этой почвѣ возможенъ лишь іерархическій персонализмъ, который я считаю ошибочнымъ и противорѣчающимъ существу персонализма. Общество представляется какъ бы личностью болѣе высокой іерархической ступени, чѣмъ личность человѣка. Но это дѣлаетъ человѣка рабомъ. Спиритуализированное пониманіе органичности общества идеализируетъ закономерность общественной жизни, какъ духовную основу общества. Закономерность пріобрѣтаетъ какъ бы нормативный характеръ. Идея примата общества надъ личностью принадлежитъ Ж. Де Местру и де Бональду, она реакціоннаго, контръ-революціоннаго происхожденія. Это унаслѣдовалъ и О. Контъ, которымъ вдохновляется Ш. Моррасъ. Соціологи, которые утверждаютъ приматъ общества надъ личностью и учатъ о формировкѣ личности обществомъ, въ сущности реакціонеры. Эта реакціонность есть и у Маркса, хотя Марксъ не считалъ общество организмомъ. Реакціонно-консервативныя

направленія всегда основывались на органическомъ характерѣ историческихъ образованій прошлаго. При этомъ необходимость, порожденная массивностью исторіи, признается также добромъ и духовной цѣнностью. Критерій оцѣнки помѣщаетъ не въ личности, а въ находящемся надъ личностью общественномъ организмѣ. Консерватизмъ основанъ на томъ, что отдѣльный человѣкъ не можетъ ставить свое пониманіе добра выше того пониманія, которое выработано опытомъ всѣхъ предшествующихъ поколѣній и которое представляетъ органическую традицію. Совершенно ошибочно было бы думать, что этому противоположенъ индивидуализмъ. Персонализмъ видитъ критерій оцѣнки въ личности, въ глубинѣ совѣсти и полагаетъ, что тутъ въ болѣе глубокой глубинѣ раскрывается различіе между добромъ и зломъ, чѣмъ коллективной традиціи, представляющей органическую. Но различающая и оцѣнивающая совѣсть, которая раскрывается въ глубинѣ личности, всегда означаетъ не изоляцію и самозамыканіе личности, а ея размыканіе до универсальнаго содержанія и ея свободное общеніе съ другими личностями, не только живыми, но и умершими. Свободѣ принадлежитъ приматъ надъ традиціей, но возможно свободное вживаніе въ то, что было истиннаго въ традиціи. Въ жизни общества существуетъ связь поколѣній, общеніе живыхъ и умершихъ, но эта связь поколѣній не есть навязанная личности, надъ ней стоящая іерархическая органичность, а есть раскрытіе соціального универсализма внутри личности, ея расширенный имманентный опытъ. Личность ни на одно мгновеніе не становится частью какого-то организма, какого-то іерархическаго цѣлаго. Никакой органичности, цѣлостности, тоталитарности въ обществѣ не существуетъ, общество всегда частично и утвержденіе за общественнымъ образованіемъ цѣлостной органичности есть ложная сакрализція относительныхъ вещей. Органическое въ обществѣ есть иллюзія объективации. Не только тоталитарное государство есть порабоощающая ложь, но и тоталитарное общество есть порабоощающая ложь. Какъ природа частична, такъ и общество частично. Не общество есть организмъ, а человѣкъ есть организмъ. Въ основаніи организаціи общества должна была бы быть положена идея цѣлостнаго человѣка, а не цѣлостнаго общества. Органическій идеалъ общества есть порабоощающая ложь. Это есть соціальное прельщеніе, подобное прельщенію космическому. Общество совѣмъ не есть организмъ, общество есть кооперация. Органичность общества есть иллюзія порабоощающаго сознанія, есть продуктъ екстеріоризаціи. Общество свободныхъ людей, не рабовъ должно быть создано не по образу космоса, а по образу духа, т.-е. не по образу іерархизма, а по образу персонализма, не по образу детерминаціи, а по образу свободы, не по образу господства силы и сильнаго, а по образу солидарности и милосердія. Только такое общество

было бы не рабымъ. Источникъ человѣческой свободы не можетъ быть въ обществѣ, источникъ человѣческой свободы въ духѣ. Все, что исходитъ отъ общества — порабащающее, все, что исходитъ отъ духа — освобождающее. Правильная ступенность — въ приматѣ личности надъ обществомъ, въ приматѣ общества надъ государствомъ. И за этимъ стоитъ приматъ духа надъ міромъ. Органическое же пониманіе общества есть всегда приматъ космоса надъ духомъ, натурализація духа, сакрализация необходимости и порабощенности. Это всегда есть натурализмъ и космизмъ въ общественной философіи. Персоналистическая философія есть борьба противъ идеализаціи «органическаго».

#### §.

Извѣстно различіе, которое Тенніесъ дѣлаетъ между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. *Gemeinschaft* — соединеніе реальное и органическое (напримѣръ, семья, сословіе, село, народъ, религиозная община). *Gesellschaft* — соединеніе идеальное и механическое (напримѣръ, государство). Есть близость въ *Gemeinschaft* и чуждость въ *Gesellschaft*. По Тенніесу *Gemeinschaft* имѣетъ кровно-матеріальные истоки. Теорія Тенніеса натуралистическая. *Gemeinschaft* носитъ явно натуралистическій характеръ. Но это различіе очень интересно для темы органическаго ученія объ обществѣ. У Тенніеса все органическое имѣетъ характеръ *Gemeinschaft* и обнаруживается натуралистическій характеръ органическаго. Это и есть первичная социальная реальность. Онъ отказываетъ въ органическомъ характерѣ обществу, потому что оно есть идеальное образованіе, есть фабрикація. Теорія Тенніеса тоньше обычныхъ органическихъ теорій общества. Но она все же основана на идеализаціи органическаго. Въ обществѣ есть органическія образованія, но само общество не организмъ. Въ обществѣ есть образованія органическія и образованія механическія. Но тутъ нѣтъ мѣста для духовнаго общества, которое не есть ни органическое, ни механическое образованіе. Можно было бы установить три типа человѣческой социальности: органическія общности, механическія общества, духовныя общности. Духовная свобода, противостоящая детерминаціи, есть признакъ духовной общности. Родовая, кровная *Gemeinschaft*; механическое, атомистическое общество; духовная персоналистическая общность. Первые два типа принадлежать объективированному міру и находятся во власти детерминизма, хотя и по разному, третій типъ прорывается изъ царства детерминаціи въ иной порядокъ. Такъ, напримѣръ, церковь есть духовная общность, но она также есть родовая, органическая *Gemeinschaft* и организованное механическое общество. Въ этомъ вся сложность проблемы церкви. Только духовная общность освобождаетъ человѣка. Органическая, родовая общность и механическое,

организованное общество порабащают человека. Общество есть организация, а не организм. Но оно, когда нужно, принимает образ организма. Человек сам, в актах своего объективирующего и гипостазировавшего сознания, в актах сакрализации создает свое порабощение. «Органическое» порабощает еще больше, чем «механическое», «механическое» по крайней мере не претендует быть священным. Патриархальное общество, которое было наиболее органическим, имело свои человечески хорошие черты, лучшие, чем механическое буржуазное общество, но в нем человек вел еще полурастительное существование и не пробудился от сна органического рабства. В Германии романтики, в России славянофилы очень злоупотребляли понятием «органического», которое покрывало все, что им нравилось и что они одобряли. «Органическое» воспринималось, как «органическое», после долгих веков освящения и передачи традиций. Но в действительности оно когда-то также возникло в результате человеческой борьбы и человеческой организации, как и то, что в борьбе возникает сейчас и обвиняется в неорганичности. Можно было бы сказать, что все органическое имеет не органическое происхождение. За всем, что кажется сейчас органическим, в глубине веков стояли кровавые насилия, отрицание прошлого органического, стояли самые механические организации. Нужно освободиться от романтических иллюзий об «органическом». Революция разрушает преемственность органического процесса, но она создает потом новое органическое, которое будут противопоставлять новым революциям. Человеческие общества возникают не идиллически, они возникают в страстной, кровавой борьбе поляризованных сил. Была борьба матриархата и патриархата. Об этом были глубокие мысли у Бахофена. Ничего священного не было в происхождении человеческих обществ и священное в их истории было лишь условной символикой. Это есть царство объективации, отчуждения духа, подчинение детерминизму. Священное же есть лишь в духе, в царстве субъективности, в царстве свободы.

Как верно говорить С. Франк, общественное явление чувственно не воспринимаемо, оно транспсихично и его длительность иная, чем людей. Люди умирают, умирают все люди составлявшие это общество, общество же продолжает существовать. Для С. Франка, как для платоника, общественное явление есть идея. Нужно признать, что материализм в социальной философии есть совершенная нелюбовь и он никогда не был продуман до конца. В общественном явлении нет никаких признаков явления материального. Но я бы сказал, что общественное явление есть не идея и не дух, а объективация идеи и духа. Объективность общественных явлений, превышающая человеческое существование, есть объек-

тивація, отчужденіє челоуѣческой природы, вслѣдствіе которой общественныя отношенія челоуѣка съ челоуѣкомъ представляются реальностями, находящимися внѣ людей и надъ людьми. Объ этомъ прекрасно говоритъ Марксъ въ ученіи о фетишизмѣ товаровъ. Въ обществѣ челоуѣкъ дѣйствуетъ, какъ социальное существо, т.-е. существо соединенное съ другими существами. Но не существуетъ общества, какъ органической реальности, которой принадлежалъ бы приматъ надъ людьми. Это общество не состоитъ изъ этихъ людей, оно остается, когда этихъ людей уже нѣтъ. Но оно существуетъ въ связующей памяти людей, а не внѣ людей. Общество существуетъ не только памятью, но и подражаніемъ. Между людьми существуетъ связующее ихъ общее, но это общее находится въ отношеніяхъ людей, оно не находится внѣ людей и надъ людьми. И между поколѣніями, не живущими уже въ одномъ отрѣзкѣ времени, есть связующее насъ и ихъ общее, но это общее опредѣляется не тѣмъ, что они принадлежатъ къ общественному организму, составляя его части, это есть экзистенціальная общность, преодолевающая разрывъ времени, которая лишь объективируется въ обществѣ. Реально не это общее, а общность челоуѣческаго существованія. Прошое всегда продолжаетъ жить и дѣйствовать. И это имѣетъ двойное значеніе, положительное и отрицательное. Въ средніе вѣка челоуѣчество считали единымъ мистическимъ тѣломъ. Это было аналогіей съ пониманіемъ церкви, какъ мистическаго тѣла Христового. Но челоуѣчество не есть мистическое тѣло, какъ общество не есть организмъ. Челоуѣкъ есть организмъ, общество же его органъ, а не наоборотъ. Представляется же наоборотъ, потому что челоуѣкъ экстеріоризируетъ свою природу и подвергается иллюзіи объективации. Ошибочно думать, что существуетъ только общество «объективное», существуетъ также общество «субъективное». Подлинное общеніе, общность людей раскрывается лишь въ субъективности. Этотъ планъ субъективности совсѣмъ не есть, какъ обыкновенно думаютъ, индивидуализмъ. Реальность общества раскрывается, какъ цѣнность въ личномъ существованіи, которое можетъ раздвигаться до универсальности. Побуждаетъ къ пониманію общества какъ организма, его іерархическое строеніе. Это іерархическое строеніе общества замѣчается въ каждомъ обществѣ, оно было въ обществѣ первобытномъ и оно обнаруживается въ обществѣ коммунистическомъ. Но нѣтъ никакой прямой пропорціональности между іерархизмомъ социальныхъ и іерархизмомъ духовнымъ. И слишкомъ часто бываетъ конфликтъ и противоположность между этими іерархіями. Соціальный іерархизмъ много разъ и во многихъ формахъ освящался, признавался священнымъ, но реально въ немъ ничего священнаго не было и онъ возникалъ изъ совсѣмъ не священной борьбы силъ и интересовъ. Соціальный іерархизмъ представлялся ор-

ганизмомъ лишь въ силу игры въ аналогію, въ дѣйствительности онъ организовывался также, какъ и общество, которое считается механическимъ. Органическая теорія общества есть игра въ біологическія аналогіи. Абсолютизированіе наукообразныхъ, законовъ въ примѣненіи къ соціальной жизни есть игра въ механическіе аналогіи. Детерминизмъ гипостазируютъ и представляютъ себѣ силой деспотически управляющей соціальной жизнью. Необходимость и законмѣрность пытались спиритуализировать и этимъ оправдать соціальное зло и несправедливость. Но это не соответствуетъ реальностямъ и выражаетъ лишь рабство человѣка. Необходимость и законмѣрность соціальной жизни есть лишь ея автоматизмъ. И автоматизмъ играетъ огромную роль въ соціальной жизни.

## §.

Идея существованія вѣчныхъ началъ жизни имѣетъ двоякое значеніе. Она имѣетъ положительное значеніе, когда вѣчными началами признается свобода, справедливость, братство людей, высшая цѣнность человѣческой личности, которую нельзя превращать въ средство, и имѣетъ отрицательное значеніе, когда такими началами признаются относительныя историческія, соціальныя и политическія формы, когда эти относительныя формы абсолютизируются, когда историческія тѣла, представляющіяся «органическими», получаютъ санкцію священныхъ, на примѣръ, монархія или извѣстная форма собственности. Иначе это можно выразить такъ, что вѣчными началами общественной жизни являются цѣнности, реализуемыя въ субъективномъ духѣ, а не тѣла, реализуемыя въ объективации исторіи. Консервативное направленіе органической теоріи общества, защищающее священный характеръ историческихъ тѣлъ, не можетъ быть признано христіанскимъ не только потому, что оно противорѣчитъ христіанскому персонализму, но и потому, что оно противорѣчитъ христіанскому эсхатологизму. Въ объективированномъ историческомъ мірѣ нѣтъ священнаго, которое могло бы перейти въ вѣчную жизнь, нѣтъ ничего достойнаго ея, и этимъ міръ долженъ придти къ концу и быть судимъ высшимъ судомъ. Органическія теоріи общества антиэсхатологичны, въ нихъ есть ложный оптимизмъ, оптимизмъ реакціонный. Память о прошломъ духовна, она побѣждаетъ историческое время, но это не консервирующая, а творчески преобразующая память, она хочетъ принести въ вѣчную жизнь не мертвое, а живое въ прошломъ, не статику, а динамику прошлого. Эта духовная память напоминаетъ человѣку, поглощенному своимъ историческимъ временемъ, что въ прошломъ были великія творческія движенія духа и что они должны наслѣдовать вѣчность, они напоминаютъ также о томъ, что въ прошломъ жили конкретныя существа, живыя личности, съ кото-

рыми во времени экзистенціальномъ у насъ должна существовать связь не меньшая, чѣмъ съ живыми. Общество всегда есть общество не только живыхъ, но и умершихъ. И эта память объ умершихъ, которой лишена обычная теорія прогресса, совсѣмъ не есть память консервативно-статическая, это память творчески-динамическая. Послѣднее слово принадлежитъ не смерти, а воскресенію. Но воскресеніе не есть возстановленіе прошлаго въ его злѣ и неправдѣ, а преображеніе. Мы связаны съ творчески-преображеннымъ прошлымъ. И оно не можетъ быть для насъ тяжестью порабоощающей детерминаціи. Мы хотимъ съ прошлымъ и отошедшими людьми прошлаго войти въ иной преобразенный порядокъ, въ порядокъ экзистенціальный. Есть вѣчная правда въ критикѣ историческаго общества у такихъ людей, какъ Л. Толстой, какъ Ибсенъ. Докторъ Штокманъ правъ въ своемъ возстаніи противъ общества, противъ тираніи общественнаго мнѣнія, противъ лжи, подражанія, рабства, которымъ держится общество. Въ этомъ возстаніи всегда есть голосъ изъ иного міра. Автономія личности въ отношеніи къ окружающему міру и изолгавшемуся обществу не есть фактическое состояніе, а высшее качественное достиженіе. Свобода духа не есть отвлеченное провозглашеніе правъ, а есть высшее состояніе, которое долженъ достигнуть человѣкъ. Рабы должны быть освобождены путемъ социальнаго акта, но они внутри могутъ остаться рабами, побѣда надъ рабствомъ есть духовный актъ. Соціальное и духовное освобожденіе должно было бы идти рука объ руку. Геній никогда не вмѣщается въ общество, онъ всегда его превосходитъ и творческіе акты его идутъ изъ другого порядка. Въ обществѣ, во всякомъ обществѣ, есть что-то порабоощающее, что всегда должно быть преодолеваяемо. Не только геній, всякій человѣкъ выше общества, выше государства и чисто человѣческой интересъ выше интереса общественнаго и государственнаго. Порядокъ цѣлаго нуженъ не для цѣлаго, не потому что цѣлое есть высшая цѣнность, а для личностей. Эта переоцѣнка цѣнностей и есть освобождающая революція, которая должна совершиться въ мірѣ. Это и есть раскрытіе христіанской правды объ обществѣ. Общество держится вѣрованіями, а не силой. Когда оно начинаетъ держаться исключительно силой, оно кончается и умираетъ. Но общество держится не только истинными, но и ложными вѣрованіями. Таковы всѣ вѣрованія о приматѣ общества и государства, представляющихъ священными, надъ человѣкомъ, надъ личностью. Кризисъ этихъ вѣрованій означаетъ кризисъ, переломъ и даже катастрофу въ существованіи общества. Въ основаніи общества всегда лежатъ социальныя миѳы и символы, безъ нихъ не могутъ существовать народы. Когда консервативныя миѳы и символы разлагаются и умираютъ, начинаютъ разлагаться и умирать и общества. Происходятъ революціи, выдвигающія новые символы и



миѡы, напримѣръ, миѡъ о суверенитетѣ народа, общая воля котораго безгрѣшна (Руссо), миѡъ о пролетаріатѣ, какъ классѣ-мессіи, освободителѣ человѣчества (Марксъ), миѡъ о государствѣ, миѡъ о расѣ и пр. Миѡы и символы приспособляются къ среднему человѣку. Ничтожество и глупость политическихъ мыслей вожаковъ общества связана съ этимъ приспособленіемъ къ среднему человѣку. Настоящее освобожденіе есть освобожденіе отъ всѣхъ порабащующихъ символовъ и миѡовъ, переходъ къ подлинно человѣческой реальности. Но что такое конкретный человѣкъ, человѣкъ реальный?

Ж. де Местръ говоритъ, что онъ не знаетъ человѣка вообще, онъ знаетъ лишь француза, англичанина, нѣмца, русскаго. Этимъ онъ хотѣлъ сказать, что конкретный человѣкъ заключаетъ въ себѣ національныя, партикуляристическія черты, отъ которыхъ нельзя отвѣчься, говоря о человѣкѣ. Марксъ говорилъ, что нѣтъ человѣка вообще, а есть лишь дворянинъ, буржуа, крестьянинъ, мѣщанинъ, рабочій, т.-е. отъ конкретного человѣка нельзя отвѣчь его социально-сословныхъ, классовыхъ признаковъ. И еще можно было бы сказать, что нѣтъ человѣка вообще, а есть инженеръ, врачъ, адвокатъ, чиновникъ, профессоръ, писатель и т. д., т.-е. въ конкретного человека входятъ признаки профессиональнаго призванія человека. Можно пойти еще дальше и сказать, что конкретнымъ человекомъ является только вотъ этотъ человѣкъ съ именемъ собственнымъ, заключающій въ себѣ максимальное количество национальныхъ, социальныхъ, профессиональныхъ и другихъ признаковъ. Таковъ одинъ путь къ конкретному, въ которомъ собирается максимальное количество сингулярныхъ качественій. Но есть другой путь къ конкретности, на этомъ пути будетъ признанъ наиболѣе конкретнымъ человѣкъ, представляющій наибольшее преодолѣніе партикуляризма и наибольшее достиженіе универсальности. Универсальное есть не абстрактное, а конкретное. Наиболѣе конкретно не частичное, а универсальное. Количество партикулярныхъ признаковъ можетъ быть признакомъ бѣдности, а не богатства, т.-е. признакомъ абстрактности. Человѣкъ, въ которомъ исключительно преобладаетъ то, что онъ французъ, англичанинъ, нѣмецъ или русскій, исключительно преобладаетъ дворянинъ или буржуа, профессоръ или чиновникъ, совсѣмъ не есть богатый человѣкъ и не есть конкретный человѣкъ по преимуществу. Конкретность есть цѣлостность и потому она не опредѣляется количествомъ партикулярныхъ признаковъ. Самый конкретный человѣкъ есть человѣкъ универсальный, преодолевающій исключительность, изолированность, самоутвержденіе признаковъ национальныхъ, социальныхъ или профессиональныхъ. Но въ универсализмъ конкретного человека входятъ и всѣ представленные въ своей исключительности партикуляристическіе признаки. Хорошо быть русскимъ человекомъ, хорошо быть

философомъ, но партикуляристическая исключительность въ философскомъ призваніи и специальности очень плохое свойство и мѣшаетъ конкретности, цѣлостности человѣка. Универсальность есть достиженіе полноты. Конкретный человѣкъ есть человѣкъ социальный и нельзя отвлечь человѣка отъ его социальности. Но исключительная социальность человѣка дѣлаетъ его абстрактнымъ существомъ, какъ и обратно, совершенное отвлечение его социальности. Разсматривать человѣка, какъ исключительно социальное существо есть рабство человѣка. Объективация человѣческой природы дѣлаетъ человѣка существомъ состоящимъ изъ частичныхъ свойствъ, національныхъ, социальныхъ, профессиональныхъ, претендующихъ на цѣлостность. Но это какъ разъ и не есть конкретный человѣкъ, конкретность есть актуализация универсальности. Конкретный человѣкъ не можетъ быть человѣкомъ самымъ детерминированнымъ, это самый свободный человѣкъ. Человѣкъ склоненъ возвышать себя черезъ свою социальную группу, партію, професію, но это какъ разъ есть не личное, а безличное возвышеніе.

## §.

Человѣкъ находится въ дурной рабѣй зависимости отъ общества и онъ самъ создаетъ эту зависимость, гипостазировавъ общество, создавая о немъ миѳы. Соціальныя вліянія и внушенія искажаютъ религіозныя вѣрованія, нравственные оцѣнки, самое познаніе человѣка. Но есть реальность, лежащая глубже того, что называютъ обществомъ, — реальность общественныхъ отношеній людей, реальность ступеней общности между людьми. Познаніе находится въ глубокой зависимости отъ ступеней общности людей. Это и дѣлаетъ необходимой социологію познанія. Объ этомъ я уже не разъ писалъ въ другихъ книгахъ. Сейчасъ формулирую лишь необходимое для темы этой книги. Человѣкъ познаетъ не какъ изолированное существо, а какъ существо социальное. Познаніе носить социальный характеръ и потому зависитъ отъ формъ общенія людей, отъ ступеней ихъ общности. Логическая общеобязательность въ познаніи носитъ социальный характеръ. Это проблема сообщаемости. Но зависимость познанія отъ социальныхъ отношеній людей въ болѣе глубокомъ смыслѣ есть зависимость отъ духовнаго состоянія людей. Соціальныя отношенія людей, воздѣйствующія на познаніе, обозначаютъ ступени ихъ духовной разобщенности или общности. Детерминизмъ познанія, особенно наукообразнаго, вводящій человѣка въ царство необходимости и закономерности, соотвѣтствуетъ низшей ступени духовной общности людей, ихъ разобщенности. Общеобязательное познаніе устанавливаетъ тутъ сообщеніе между людьми разобщенными, оно соотвѣтствуетъ міру раздора. Вина тутъ лежитъ не въ познаніи, которое есть положительная

цѣнность, а на духовномъ состояніи міра и человѣка, на общенности и раздорѣ въ самомъ бытіи. Въ познаніи же обнаруживается соединяющій логосъ, но раскрывается онъ ступенно, въ зависимости отъ духовнаго состоянія и духовной общности. Объективированный логосъ есть логосъ соціальный. Парадоксъ въ томъ, что наиболѣе общеобязательный характеръ имѣетъ познаніе въ наукахъ математическихъ и физическихъ. Тутъ познаніе менѣе зависитъ отъ духовнаго состоянія и духовной общности людей, оно имѣетъ одинаковые результаты для людей разныхъ религіозныхъ вѣрованій, разныхъ національностей и разныхъ классовъ. Наоборотъ познаніе въ наукахъ историческихъ и соціальныхъ и въ наукахъ о духѣ и о цѣностяхъ, т.-е. въ философіи, носитъ менѣе общеобязательный характеръ именно потому, что предполагаетъ большую духовную общность людей. Наименьшей общеобязательностью отличаются истины религіознаго характера, такъ какъ предполагаютъ максимальную духовную общность. Внутри религіозной общины эти истины представляются наиболѣе общеобязательными, но извнѣ онѣ кажутся наименѣе общеобязательными, наиболѣе «объективными», наиболѣе «субъективными». Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что автономія сферы познанія относительна, что оно не можетъ быть отдѣлено отъ цѣлостнаго существа человѣка, отъ его духовной жизни, т.-е. отъ человѣка интегральнаго. Познаніе зависитъ отъ того, каковъ человѣкъ и каково отношеніе человѣка къ человѣку. При этомъ эта зависимость наиболѣе велика, когда рѣчь идетъ о глубинномъ познаніи духа, смысла и цѣнности человѣческаго существованія. Это есть разныя ступени объективации. Наиболѣе объективированное познаніе математическое, оно наиболѣе общеобязательно, охватывающее все цивилизованное человѣчество, но оно дальше всего отъ человѣческаго существованія, отъ познанія смысла и цѣнности человѣческаго существованія. Наименѣе объективированное и наименѣе общеобязательное познаніе есть познаніе наиболѣе близкое къ человѣческому существованію. Объективированное и общеобязательное представляется наиболѣе «объективнымъ» въ смыслѣ истинности. Наименѣе объективированное и наименѣе общеобязательное представляется принадлежащимъ къ царству «субъективности», т.-е. наименѣе выдерживающимъ испытаніе истинности. Это основано на ложномъ отождествленіи объективности и истинности. Въ дѣйствительности критерій истинности находится въ субъектѣ, а не въ объектѣ. Объектъ есть созданіе субъекта. Идеалистическая теорія познанія часто утверждали, что объектъ существуетъ для субъекта. Но это иллюзія. Объектъ созданъ объективацией, которая произведена субъектомъ. Но именно объектъ и объективация не существуетъ для субъекта, а поработщаетъ субъекта. Объективацией субъектъ себя поработщаетъ, создаетъ царство детер-

минизма. Субъектъ попадаетъ во власть совершаемой имъ экстеріоризаціи. На этомъ основано рабство человѣка у общества, которое представляется объективнымъ бытіемъ. Если не вѣрно отождествленіе объективности съ истинностью, то невѣрно и отождествленіе ея съ реальностью. Первореальность находится именно въ субъективности, а не въ объективности. Въ объективности находится лишь отраженная, вторичная, символизированная реальность. Человѣкъ и вращается въ символизированныхъ реальностяхъ. Порабощаютъ человѣка именно символы, а не реальности. Рабство человѣка у общества есть прежде всего рабство у социальныхъ символовъ. Самое общество есть символъ, а не первореальность. Детерминизмъ объективированнаго познанія тоже носитъ символическій характеръ. Человѣкъ не можетъ индивидуальнымъ актомъ разрушить міръ объективации, онъ можетъ только достигать внутренней свободы отъ этого міра. Но разрушеніе міра объективации есть актъ социальный и историческій. Это значитъ, что при достиженіи высшей духовной общности людей міръ представлялся бы инымъ и познаніе его было бы инымъ. Цѣлостная истина можетъ быть познана лишь цѣлостнымъ духомъ. И эта истина не можетъ служить организаціи объективированнаго міра. Можно было бы сказать, что эсхатологическая перспектива имѣетъ свое гносеологическое и социологическое истолкованіе. Конецъ этого міра есть не что иное, какъ окончательное преодоленіе объективации, освобожденіе отъ власти объектности, освобожденіе и отъ власти общества, какъ одной изъ формъ объектности. И этотъ конецъ можетъ быть еще упреждаемъ въ нашемъ мірѣ, гдѣ возможно движеніе къ концу.

## 5) ЦИВИЛИЗАЦІЯ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У ЦИВИЛИЗАЦІИ И ПРЕЛЬЩЕНІЕ КУЛЬТУРНЫХЪ ЦѢННОСТЕЙ.

### §.

Человѣкъ находится въ рабствѣ не только у природы и общества, но и у цивилизаціи. Употребляю сейчасъ слово цивилизація въ распространенномъ смыслѣ, который связываетъ ее съ процессомъ социализаціи человѣка. О цѣнностяхъ культуры рѣчь будетъ потомъ. Цивилизація создана человѣкомъ, чтобы освободиться отъ власти стихійныхъ силъ природы. Человѣкъ выдумалъ орудія, которыя поставилъ между собой и природой, и потомъ безконечно совершенствовалъ эти орудія. Интеллектъ былъ величайшимъ орудіемъ человѣка и въ немъ достигъ человѣкъ огромной изощренности. Но это сопровож-

далось ослабленіемъ инстинктовъ, организмъ человѣка началъ деградировать, такъ какъ въ борьбѣ орудія органическія начали замѣняться орудіями техническими. Человѣка цивилизаціи въ разныя эпохи преслѣдовала мысль, что, отойдя отъ природы, онъ потерялъ свою цѣлостность и первоначальную силу, онъ сталъ раздробленнымъ. Кромѣ того ставилъ человѣкъ вопросъ о цѣнѣ цивилизаціи. Человѣкъ соединялся съ человекомъ для борьбы за жизнь со стихійными силами природы и для организаціи цивилизованнаго общества. Но очень быстро сталъ угнетать человѣкъ человѣка для этой цѣли и возникли отношенія господства и рабства. Робинзонъ началъ угнетать Пятницу. Развитіе цивилизаціи сопровождалось угнетеніемъ и эксплуатаціей огромныхъ массъ человѣчества, трудящагося народа. И это угнетеніе оправдывалось объективными цѣнностями цивилизаціи. Цивилизація, повидимому, не могла возникнуть и не могла развиваться иначе, какъ путемъ страшнаго соціальнаго неравенства и угнетенія, она зачата во грѣхѣ. Это вопросъ очень элементарный и не онъ будетъ сейчасъ меня интересовать. Противъ цивилизаціи возставали такіе люди, какъ Ж.-Ж. Руссо, какъ Левъ Толстой, ихъ возстаніе ставить уже болѣе глубокую проблему. Сомнѣніе въ оправданности цивилизаціи очень характерно для русской мысли. И это связано не только съ вопросомъ о социальномъ неравенствѣ и эксплуатаціи. Въ цивилизаціи есть ядъ, есть неправда и она дѣлаетъ человѣка рабомъ, мѣшаетъ ему достигнуть цѣлостности и полноты жизни. Цивилизація не есть послѣдняя цѣль человѣческаго существованія и верховная ея цѣнность. Она обѣщаетъ освободить человѣка и безспорно она даетъ орудія освобожденія. Но она есть также объективизація человѣческаго существованія и потому она несетъ съ собою порабощеніе. Человѣкъ дѣлается рабомъ цивилизаціи. Она не только создавалась на рабствѣ и порождала рабство въ отношеніи къ себѣ. Проблема стоитъ совсѣмъ не такъ, что цивилизаціи слѣдуетъ противопоставлять какое-то здоровое и блаженное варварство, какого-то природнаго человѣка или добраго по природѣ дикаря. Это совершенно натуралистическая постановка проблемы, настолько устарѣвшая, что о ней не стоитъ и говорить. Злу и рабству цивилизаціи невозможно противопоставлять добро и свободу природы. Судь надъ цивилизаціей не можетъ совершать природа, его можетъ совершать только духъ. Человѣку цивилизаціи со всѣми его недостатками противостоитъ не природный человѣкъ, а духовный человѣкъ. Цивилизація находится между царствомъ природы и царствомъ свободы, это промежуточное царство. И вопросъ не въ томъ, чтобы идти отъ цивилизаціи къ природѣ, а въ томъ, чтобы идти отъ цивилизаціи къ свободѣ. Природа, къ которой хотѣли вернуться романтики, къ которой призывалъ Ж.-Ж. Руссо, къ которой призывалъ Толстой для спасенія отъ лжи

цивилизации, совѣтъ не есть природа, какъ объективированное царство детерминизма и закономерности, это иная преобразенная природа, очень приближающаяся къ царству свободы, это не природа «объективная», а природа «субъективная». Особенно ясно, что «природа» у Льва Толстого, которая божественна, не есть природа беспощадной борьбы за существование и взаимнаго истребленія, преобладанія сильнаго надъ слабымъ, механической необходимости и пр., это преобразенная природа, это само Божество. Но Левъ Толстой приковывалъ эту природу къ землѣ и земледѣльцу, къ физическому труду, пользующемуся элементарными орудіями, т.-е. придавалъ этому характеръ опрощенія и возврата къ примитивному состоянію. Въ дѣйствительности онъ хотѣлъ элементаризаціи матеріальной жизни, чтобы человѣкъ могъ обратиться къ духовной жизни, чему препятствуетъ цивилизація. Отрицаніе цивилизаціи и ея техники никогда не бываетъ послѣдовательнымъ, всегда это-то остается и отъ цивилизаціи и отъ техники, но въ болѣе упрощенныхъ элементарныхъ формахъ. Это есть въ сущности направленность воли къ освобожденію отъ власти множественнаго міра, къ соединенію съ Единымъ, освобожденію въ Единомъ. Это есть желаніе перейти отъ раздробленности къ цѣлостности. За тягой къ «природному», къ «органическому» скрыта эта потребность освободиться отъ раздѣляющей множественности міра цивилизаціи и перейти къ цѣлостности и единству божественной жизни. Человѣкъ чувствуетъ себя раздавленнымъ этой нестерпимой множественностью, раздробленностью, условностью цивилизованнаго міра. Онъ находится во власти собственныхъ орудій. Всякій знаетъ, какъ затрудняетъ и поработачаетъ человѣка обрастаніе множественностью вещей въ его повседневной жизни и какъ трудно ему освободиться отъ власти вещей. Этимъ надѣляетъ человѣка усложненная цивилизація. Человѣкъ закованъ въ нормахъ и условностяхъ цивилизаціи. Все его существованіе объективировано въ цивилизаціи, т.-е. выброшено во внѣ, экстеріоризировано. Человѣкъ раздавленъ и поработенъ не только міромъ природы, но и міромъ цивилизаціи. Рабство у цивилизаціи есть другая сторона рабства у общества.

Нѣтъ ничего болѣе банальнаго и плоскаго, чѣмъ защита благъ цивилизаціи идеологами буржуазныхъ классовъ. Эти классы любятъ сознать себя носителями цивилизаціи и противопоставлять себя внутреннимъ варварамъ, подъ которыми обыкновенно понимаютъ рабочій классъ. Боятся пролетарія, потому что пролетарій означаетъ существо, у котораго отняты всѣ блага цивилизаціи и всѣ цѣнности культуры, отъ котораго по мысли Маркса отчуждена его человѣческая природа. Но кто виноватъ въ появленіи такого несчастнаго существа и возрастаніи количества такихъ существъ? Виноваты именно тѣ командующіе классы, которые въ защитѣ своихъ интере-

совъ декламируютъ противъ внутренняго варвара и кричатъ объ угрозахъ цивилизаціи. Нѣтъ ничего противнѣе буржуазной защиты цивилизаціи. Проблема много сложнѣе. Существуетъ цивилизованное варварство, за которымъ чувствуется не «природа», а машина, механизмъ. Индустріальная техническая цивилизація являетъ собой все возрастающее цивилизованное варварство, паденіе качества. Но въ этомъ цивилизованномъ варварствѣ нѣтъ никакого возврата къ «природѣ». Въ человѣкѣ цивилизаціи періодически пробуждается звѣрь и дикарь, но въ измѣненномъ цивилизаціей формѣ, т.-е. въ ухудшенной формѣ. Цивилизованіе человѣка есть процессъ не идущій особенно глубоко и очень легко съ человѣка сдираются покровы цивилизаціи. При этомъ человѣкъ продолжаетъ пользоваться всѣми орудіями цивилизаціи. У Карлейля были очень глубокія идеи объ одеждѣ (*Sartor Resartus*). Это есть проблема отношенія между видимостью и подлинностью. Очень сложны и запутаны отношенія между примитивизмомъ и цивилизаціей. Примитивизмъ продолжаетъ существовать внутри цивилизаціи, но онъ вооруженъ цивилизаціей и теряетъ свою первичность, наивность и свѣжесть. Свойства цивилизаціи технической таковы, что ею можетъ пользоваться варваръ совершенно такъ же, какъ и человѣкъ высокой культуры. Съ этимъ связана проблема активнаго вторженія огромныхъ массъ въ исторію и культуру, которая всегда была аристократической по своему принципу. Ортого употребляетъ выраженіе «возстаніе массъ». Нарастаніе количества и власть большаго числа мѣняетъ характеръ культуры, перерождаетъ самую духовную жизнь. Это величайшій предрасудокъ, что ростъ народонаселенія есть всегда благо. Возможно, что какъ разъ наоборотъ. Необходимо также устранить недоразумѣніе, согласно которому «масса» отождествляется съ рабочимъ классомъ или съ «народомъ». Масса есть категорія количества и она не опредѣляется высшими качествами и цѣнностями. Масса можетъ имѣть разное классовое происхожденіе. Есть буржуазная масса и она самая непріятная. Мелкая буржуазія и мелкое чиновничество, пролетаризированные элементы всѣхъ классовъ образуютъ большія массы, изъ которыхъ вербуются фашистскія банды. Масса опредѣляется не столько социальными, сколько психологическими признаками. Массѣ противопоставляется не какой-либо классъ, а личность. Главными признаками принадлежности къ массѣ нужно считать невыраженность личности, отсутствіе личной оригинальности, склонность къ смѣшенію съ количественной силой даннаго момента, необыкновенная способность къ зараженію, подражательность, повторяемость. Человѣкъ съ такими свойствами есть человѣкъ массы, къ какому бы классу онъ ни принадлежалъ. Ле Бонъ вѣрно говоритъ, что масса можетъ быть болѣе великодушна и жертвенна, чѣмъ отдѣльный индивидуумъ, какъ и болѣе жестока и беспощадна.

Это обнаруживается въ возстаніяхъ и демонстраціяхъ, въ революціяхъ и контръ-революціяхъ, въ религіозныхъ движеніяхъ. Массы возбудимы, но онѣ скорѣе консервативны, чѣмъ революціонны. «Народъ» не есть «масса» и онѣ имѣетъ качественное опредѣленіе, связанное съ его трудомъ, съ его религіозными вѣрованіями, съ пластическими формами его существованія. Вторженіе массъ есть вторженіе огромныхъ количествъ людей, у которыхъ не выражена личность, нѣтъ качественныхъ опредѣленій, есть большая возбудимость, есть психологическая готовность къ рабству. Это создаетъ кризисъ цивилизаціи. Масса усваиваетъ себѣ техническую цивилизацію и охотно вооружается ею, но съ большимъ трудомъ усваиваетъ духовную культуру. Народная масса въ прошломъ имѣла свою духовную культуру, основанную на религіозной вѣрѣ, массы же въ этотъ переходный періодъ лишены всякой духовной культуры и онѣ дорожатъ только мифами и символами, которые имъ демагогически внушены, мифами и символами національными и социальными, расы, націи, государства, класса и пр. При этомъ всегда происходитъ идолотвореніе. Цѣнности съ необыкновенной легкостью превращаются въ идолы. Вѣдь и сама цивилизація можетъ превратиться въ идола, какъ государство, нація, раса, пролетаріатъ, тотъ или иной социальный строй. Только ли терминологическимъ является различіе между цивилизаціей и культурой?

## §.

Различіе культуры и цивилизаціи стало популярнымъ со времени Шпенглера, но оно не есть его изобрѣтеніе. Терминологія тутъ условна. Французы, напримѣръ, предпочитаютъ слово цивилизація, понимая подъ этимъ культуру, нѣмцы предпочитаютъ слово культура. Русскіе раньше употребляли слово цивилизація, а съ начала XX вѣка отдали предпочтеніе слову культура. Но славянофилы, К. Леонтьевъ, Достоевскій и др. уже отлично понимали различіе между культурой и цивилизаціей. Ошибка Шпенглера заключалась въ томъ, что онѣ придавъ чисто хронологическій смыслъ словамъ цивилизація и культура и увидѣлъ въ нихъ смѣну эпохъ. Между тѣмъ какъ всегда будутъ существовать культура и цивилизація и въ извѣстномъ смыслѣ цивилизація старѣе и первичнѣе культуры, культура образуется позже. Изобрѣтеніе техническихъ орудій, самыхъ элементарныхъ орудій примитивными людьми есть цивилизація, какъ цивилизація есть всякій социализирующий процессъ. Латинское слово цивилизація указываетъ на социальный характеръ указываемаго этимъ словомъ процесса. Цивилизаціей нужно обозначать болѣе социально-коллективный процессъ, культурой же процессъ болѣе индивидуальный и идущій вглубь. Мы, напримѣръ, говоримъ, что у этого чело-



вѣка есть высокая культура, но не можемъ сказать, что у этого человѣка очень высокая цивилизація. Мы говоримъ духовная культура, но не говоримъ духовная цивилизація. Цивилизація означаетъ большую степень объективации и социализации, культура же болѣе связана съ личностью и духомъ. Культура означаетъ обработку матеріала актомъ духа, побѣды формы надъ матеріей. Она болѣе связана съ творческимъ актомъ человѣка. Хотя различіе тутъ относительное, какъ и всѣ установленныя классификаціей различія. Эпохой цивилизаціи по преимуществу можно назвать такую эпоху, въ которой преобладающее значеніе получаютъ массы и техника. Это обыкновенно говорятъ о нашей эпохѣ. Но и въ эпоху цивилизаціи существуетъ культура, какъ и въ эпоху культуры существуетъ цивилизація. Техника, охватывающая всю жизнь, дѣйствуетъ разрушительно на культуру, обезличиваетъ ее. Но всегда въ такую эпоху есть элементы, которые возстаютъ противъ побѣднаго шествія технической цивилизаціи. Такова роль романтиковъ. Существуютъ гениальные творцы культуры. Но культурная среда, культурная традиція, культурная атмосфера также основана на подражательности, какъ и цивилизація. Очень культурный человѣкъ извѣстнаго стиля обычно высказываетъ обо всемъ мнѣнія подражательныя, среднія, групповыя, хотя бы эта подражательность сложилась въ культурной элитѣ, въ очень подобранной группѣ. Культурный стиль всегда заключаетъ въ себѣ подражательность, усвоеніе традицій, снѣ можетъ быть социально оригинальнымъ въ своемъ появленіи, но онъ индивидуально не оригиналенъ. Гений никогда не могъ вполне вмѣститься въ культуру и культура всегда стремилась превратить гения изъ дикаго животного въ животное домашнее. Социализаціи подлежитъ не только варваръ, но и творческій гений. Творческій актъ, въ которомъ есть дикость и варварство, объективируется и превращается въ культуру. Культура занимаетъ среднюю зону между природой и техникой и она часто бываетъ раздавлена между этими двумя силами. Но въ мірѣ объективированномъ никогда не бываетъ цѣльности и гармоніи. Существуетъ вѣчный конфликтъ между цѣнностями культуры и цѣнностями государства и общества. Въ сущности государство и общество всегда стремились къ тоталитарности, дѣлали заказы творцамъ культуры и требовали отъ нихъ услугъ. Творцы культуры всегда съ трудомъ защищали свою свободу, но имъ легче это было дѣлать при меньшей унификаціи общества, въ обществѣ болѣе дифференцированномъ. Цѣнности низшаго порядка, напимѣръ, государство, всегда стремились подчинить и поработить себѣ цѣнности высшаго порядка, напимѣръ, цѣнности духовной жизни, познанія, искусства. М. Шелеръ пытался установить градаціи цѣнностей: цѣнности благородства выше, чѣмъ цѣнности пріятнаго, цѣнности духовныя выше цѣнностей виталь-

ныхъ, цѣнности святости выше духовныхъ цѣнностей. Но совершенно несомѣнно, что цѣнности святости и цѣнности духовныя имѣютъ гораздо меньше силы, чѣмъ цѣнности пріятнаго или цѣнности витальныя, которыя очень деспотичны. Такова структура объективированнаго міра. Очень важно опредѣлить соотношеніе между аристократическими и демократическими началами въ культурѣ.

Культура основана на аристократическомъ принципѣ, на принципѣ качественного отбора. Творчество культуры во всѣхъ сферахъ стремится къ совершенству, къ достиженію высшаго качества. Такъ въ познаніи, такъ въ искусствѣ, такъ въ выработкѣ душевнаго благородства и культурѣ человѣческихъ чувствъ. Истина, красота, правда, любовь не зависятъ отъ количества, это качества. Аристократическій принципъ отбора образуетъ культурную элиту, духовную аристократію. Но культурная элита не можетъ оставаться замкнутой въ себѣ, изолированной, самоутверждающейся подъ страхомъ удаленія отъ истоковъ жизни, изсяканія творчества, вырожденія и умиранія. Всякій групповой аристократизмъ неизбежно вырождается и иссыхаетъ. Какъ не можетъ творчество культурныхъ цѣнностей сразу быть распространено на безкачественную массу человѣчества, также не можетъ не происходить процесса демократизаціи культуры. Истина аристократична въ томъ смыслѣ, что она есть достиженіе качества и совершенства въ познаніи, независимо отъ количества, отъ мнѣнія и требованія человѣческихъ количествъ. Но это совсѣмъ не значитъ, что истина существуетъ для избраннаго меньшинства, для аристократической группы, истина существуетъ для всего человѣчества и всѣ люди призваны быть пріобщенными къ ней. Нѣтъ ничего противнѣе гордости и презрительности замкнутой элиты. Великіе геніи никогда не были такими. Можно даже сказать, что образованіе касты культурно утонченныхъ и усложненныхъ людей, теряющихъ связь съ широтой и глубиной жизненнаго процесса, есть ложное образованіе. Одиночество почитающихъ себя принадлежащими къ культурной элитѣ есть ложное одиночество, это есть все-таки стадное одиночество, хотя бы стадо было малой группой, это не есть одиночество пророковъ и геніевъ. Геній близокъ къ первореальности, къ подлинному существованію, культурная же элита подчинена законамъ объективизаціи и социализаціи. Это въ ней вырабатывается культурупоклонство, которое есть одна изъ формъ идолопоклонства и рабства челоѣка. Подлинный духовный аристократизмъ связанъ съ сознаніемъ служенія, а не съ сознаніемъ своей привилегированности. Подлинный аристократизмъ есть не что иное, какъ достиженіе духовной свободы, независимости отъ окружающаго міра, отъ челоѣческаго количества, въ какой бы формѣ оно ни явилось, какъ слушаніе внутренняго голоса, голоса Бога и голоса совѣсти. Аристокра-

тизмъ есть явленіе личности не согласной на смѣшеніе, на конформизмъ, на рабство у безкачественнаго міра. Но человѣчскій міръ полонъ не этого аристократизма, а аристократизма изоляціи, замкнутости, гордости, презрѣнія, высокомернаго отношенія къ стоящимъ ниже, т.-е. ложнаго аристократизма, аристократизма кастоваго, порожденнаго социальнымъ процессомъ. Можно было бы установить различіе между цѣнностями демократическими и цѣнностями аристократическими внутри культуры. Такъ цѣнности религіозныя и цѣнности социальныя должны быть признаны демократическими, цѣнности же, связанные съ философіей, искусствомъ, мистикой, культурой эмоцій, должны быть признаны аристократическими. У Тарда есть интересныя мысли о разговорѣ, какъ формѣ общенія. Разговоръ есть порожденіе высокой культуры. Можно различать разговоръ ритуальный, условный, утилитарный и разговоръ интеллектуальный, бесполезный, искренній. Именно второй типъ разговора и есть показатель высокой культуры. Но трагедія культуры въ томъ, что всякая высокая качественная культура не имѣетъ передъ собой перспективы безконечнаго развитія. Цвѣтеніе культуры смѣняется упадкомъ. Образованіе культурной традиціи означаетъ высокую культуру, при этомъ являются не только творцы культуры, но и культурная среда. Слишкомъ же затвердѣлыя и закрѣпленныя традиціи культуры означаютъ ослабленіе культурнаго творчества. Культура всегда кончается декадансомъ, въ этомъ ея рокъ. Объективизация творчества означаетъ охлажденіе творческаго огня. Эгоцентризмъ и изоляція культурной элиты, которая дѣлается болѣе потребительской, чѣмъ творческой, ведетъ къ подмѣнѣ жизни литературой. Образуется искусственная атмосфера литературы, въ которой люди ведутъ призрачное существованіе. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами послѣднихъ словъ въ искусствѣ. При этомъ эстетическія сужденія бываютъ не личными, а элитски-групповыми.

Культура и культурныя цѣнности создаются творческимъ актомъ человѣка, въ этомъ обнаруживается гениальная природа человѣка. Огромные дары вложилъ человѣкъ въ культуру. Но тутъ же обнаруживается и трагедія человѣческаго творчества. Есть несоотвѣтствіе между творческимъ актомъ, творческимъ замысломъ и творческимъ продуктомъ. Творчество есть огонь, культура же есть уже охлажденіе огня. Творческій актъ есть взлетъ, побѣда надъ тяжестью объективированнаго міра, надъ детерминизмомъ, продуктъ творчества въ культурѣ есть уже притяженіе внизъ, осѣданіе. Творческій актъ, творческій огонь находится въ царствѣ субъективности, продуктъ же культуры находится въ царствѣ объективности. Въ культурѣ происходитъ какъ бы все то же отчужденіе, экстеріоризация человѣческой природы. Вотъ почему человѣкъ попадаетъ въ рабство у культурныхъ продуктовъ и цѣнностей.

Культура сама по себѣ не есть преображеніе жизни и явленіе новаго человѣка. Она обозначаетъ возвратъ творчества человѣка назадъ, къ тому объективированному міру, изъ котораго онъ хотѣлъ вырваться. Но этотъ объективированный міръ оказывается обогащеннымъ. Впрочемъ творчество великихъ гениевъ всегда было прорывомъ за грани объективированнаго, детерминированнаго міра, и это отразилось на продуктахъ ихъ творчества. Это тема великой русской литературы XIX вѣка, которая всегда выходила за грани литературы и искусства. Это тема всѣхъ философовъ экзистенціального типа, начиная съ бл. Августина. Это тема и вѣчной распри классицизма и романтизма, которая идетъ вглубь вѣковъ. Классицизмъ и есть не что иное, какъ утвержденіе возможности достиженія совершенства творческаго продукта въ объективированномъ мірѣ, при совершенной экстеріоризаціи этого продукта отъ самаго творца. Классицизмъ не интересуется экзистенціальностью творца и не хочетъ видѣть выраженной этой экзистенціальности въ творческомъ продуктѣ. Поэтому классицизмъ требуетъ конечности въ оформленіи продукта творчества, видѣть въ конечномъ признакъ совершенства и боится безконечности, которая раскрывается въ экзистенціальной сферѣ и не можетъ быть выражена въ объективированной сферѣ, какъ совершенство формы. Чистаго классицизма никогда не существовало и величайшіе творцы никогда не бывали чистыми классиками. Можно ли сказать, что греческая трагедія, діалоги Платона, Данте, Сервантесъ, Шекспиръ, Гете, Левъ Толстой и Достоевскій, Микель Анджело, Рембрандтъ, Бетховенъ принадлежать къ чисто классическому типу? Конечно, нѣтъ. Романтизмъ не вѣритъ въ возможность достиженія совершенства творческаго продукта въ объективированномъ мірѣ, онъ устремленъ къ безконечности и хочетъ это выразить, онъ погруженъ въ міръ субъективности и болѣе дорожитъ самымъ экзистенціальнымъ, творческимъ подъемомъ, творческимъ вдохновеніемъ, чѣмъ объективнымъ продуктомъ. Чистаго романтизма также никогда не существовало, но духъ романтизма шире романтической школы въ собственномъ смыслѣ слова. Въ романтизмѣ есть много дурнаго и безсильнаго, но вѣчная правда романтизма — въ этой раненности неправдой объективации, въ сознаніи несоотвѣстствія между творческимъ вдохновеніемъ и творческимъ продуктомъ. Необходимо яснѣе понять, что значитъ объективация творчества въ цѣнностяхъ культуры и въ какомъ смыслѣ нужно возставать противъ нея. Тутъ возможно большее недоразумѣніе. Творч. актъ есть не только движеніе вверхъ, но и движеніе къ другому, къ міру, къ людямъ. Философъ не можетъ не выражать себя въ книгахъ, ученый въ опубликованныхъ изслѣдованіяхъ, поэтъ въ стихахъ, музыкантъ въ симфоніяхъ, художникъ въ картинахъ, социальный реформаторъ въ социальныхъ реформахъ. Творческій актъ не можетъ

быть задушенъ внутри творца, не находя себѣ никакого выхода. Но совершенно невѣрно отождествлять реализацію творческаго акта съ объективацией. Объективированный міръ есть лишь состояніе міра, въ которомъ приходится жить творцу. И всякое выраженіе творческаго акта во внѣ попадаетъ во власть этого міра. Важно сознать трагическую ситуацію творца и порожденную имъ трагедію творчества. Борьба противъ рабства у объективированнаго міра, противъ охлажденія творческаго огня въ продуктахъ творчества заключается совсѣмъ не въ томъ, что творецъ перестаетъ выражать себя и реализовать себя въ своихъ твореніяхъ, это было бы нелѣпое требованіе — борьба эта заключается въ максимальномъ прорывѣ замкнутаго круга объективации черезъ творческій актъ, въ максимальной экзистенціальности твореній творца, во вторженіи максимальной субъектности въ объектность міра. Смыслъ творчества въ упрежденіи преображенія міра, а не закрѣплениі этого міра въ объективномъ совершенствѣ. Творчество есть борьба противъ объектности міра, борьба противъ матеріи и необходимости. Эта борьба отражается въ величайшихъ явленіяхъ культуры. Но культура хочетъ оставить человѣка въ этомъ мірѣ, она прельщаетъ человѣка своими цѣнностями и своими достиженіями имманентнаго совершенства. Творческій же огонь возгорѣвшійся за фасадомъ культуры былъ трансцендированіемъ, но трансцендированіемъ пресѣченнымъ. И вся проблема въ томъ, какъ съ пути объективации перейти на путь трансцендированія. Цивилизація и культура творятся человекомъ и порабащаютъ человѣка, порабащаютъ высшимъ, а не низшимъ.

Нелѣпо было бы просто отрицать культуру и особенно призывать къ состоянію докультурному, какъ нелѣпо просто отрицать общество и исторію, но важно понять противорѣчія культуры и неизбежность высшаго суда надъ ней, какъ и надъ обществомъ и исторіей. Это не аскетическое отношеніе къ культурѣ и творчеству, а отношеніе эсхатологическое, я бы сказалъ революціонно-эсхатологическое. Но еще въ предѣлахъ самой культуры возможны творческіе прорывы и преображенія, возможна побѣда музыки, величайшаго изъ искусствъ, музыки и въ мысли и въ познаніи. Еще въ самомъ обществѣ возможны прорывы къ свободѣ и любви, еще въ мірѣ объективации возможно трансцендированіе, еще въ исторіи возможно вторженіе метаисторіи, еще во времени возможны достиженія мгновений вѣчности. Но въ массовыхъ процессахъ исторіи, въ остывшихъ и кристаллизованныхъ традиціяхъ культуры, въ формировавшихся организаціяхъ общества побѣждаетъ объективация и человѣкъ прельщается рабствомъ, котораго не сознаетъ и которое переживаетъ какъ сладость. Человѣкъ поработенъ нормами наукъ и искусствъ. Академизмъ былъ орудіемъ этого поработенія. Это есть систематическое,

организованное угашение творческого огня, требование, чтобы творческая личность была вполне подчинена социальной группѣ. Требование «объективности» вовсе не есть требование истины, а социализация, подчинение среднему человеку, обыденности. Человекъ поработенъ разуму цивилизации. Но этотъ разумъ не есть божественный Логосъ, это разумъ средне-нормального, социализированнаго сознания, которое приспосабливается къ среднему духовному уровню и къ низшей ступени духовной общности людей. Такъ подавляется цѣлостная личность и не дается хода ей сверхраціональнымъ силамъ. Такъ же поработаетъ человека добро цивилизации, добро превращенное въ законъ и социализированное, обслуживающее социальную обыденность. Человекъ попадаетъ въ рабство къ идеальнымъ культурнымъ цѣнностямъ. Человекъ превращаетъ въ идолы науку, искусства, всѣ качества культуры и это дѣлаетъ его рабомъ. Сентимизмъ, эстетизмъ, снобизмъ культурности — сколько формъ человеческого рабства. За идеальными цѣнностями в свое время стояли пророки и гении, творческое вдохновение и горѣніе. Но когда пророкамъ и гениямъ поставлены памятники и ихъ именами названы улицы, образуется охлажденная срединная культура, которая уже не терпит новаго пророчества и новой гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры и всегда неизбежно возстаніе пророческаго духа. Культура великое благо, путь человека, и нельзя позволять варварамъ ее отрицать. Но надъ культурой неизбеженъ высшій судъ, есть апокалипсисъ культуры. Культура, какъ и вся земля, должна быть преображена въ новую жизнь, она не можетъ безконечно длиться въ своей срединности, въ своей законнической охлажденности. Объ этомъ будетъ рѣчь въ послѣдней главѣ. Есть ложь, къ которой принуждаетъ цивилизация и культура. Пуленъ вѣрно говоритъ, что эта ложь есть систематизированный, прикровенный раздоръ. На поверхности же царитъ единство. Лжи необходимо противопоставлять правду, хотя бы эта правда казалась опасной и разрушительной. Правда всегда опасна. Ложь накапливается потому, что цѣли подмѣняются средствами. И такъ давно средства превратились въ цѣль, что до цѣлей уже добратся невозможно. Цивилизация возникла какъ средство, но была превращена въ цѣль, деспотически управляющей человекомъ. Культура со всѣми своими цѣнностями есть средство для духовной жизни, для духовнаго восхожденія человека, но она превратилась въ самоцѣль, подавляющую творческую свободу человека. Это есть неотвратимый результатъ объективации, которая всегда разрываетъ средства и цѣли. Актуализмъ цивилизации требуетъ отъ человека все возрастающей активности, но этимъ требованіемъ онъ поработаетъ человека, превращая его въ механизмъ. Человекъ дѣлается средствомъ нечеловѣческаго актуальнаго процесса, техническаго и индустриаль-

наго. Результатъ этого актуализма совсѣмъ не для человѣка, человѣкъ для этого результата. Духовная реакція противъ этого актуализма есть требованіе права на созерцаніе. Созерцаніе есть передышка, обрѣтеніе мгновенія, въ которомъ человѣкъ выходитъ изъ поработченности потокомъ времени. Въ старой культурѣ безкорыстное созерцаніе играло огромную роль. Но исключительная культура созерцанія можетъ быть пассивностью человѣка, отрицаніемъ активной роли въ мірѣ. Поэтому необходимо соединеніе созерцанія и активности. Самое же главное, что человѣкъ и въ отношеніи къ культурѣ и въ отношеніи къ техникѣ долженъ быть господиномъ, а не рабомъ. Когда же провозглашается принципъ силы и сила ставится выше правды и выше цѣнности, то это означаетъ конецъ и смерть цивилизаціи. И тогда нужно ждать новыхъ могущественныхъ вѣрованій, захватывающихъ человѣка, и новаго духовнаго подъема, который побѣдитъ грубую силу.

## **6) РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У САМОГО СЕБЯ И ПРЕЛЬЩЕНІЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА.**

### **§.**

Послѣдней истиной о рабствѣ человѣка является то, что человѣкъ есть рабъ у самого себя. Онъ попадаетъ въ рабство у объектнаго міра, но это есть рабство у собственныхъ экстеріоризацій. Человѣкъ находится въ рабствѣ у разнаго рода идоловъ, но это идолы имъ созданные. Человѣкъ всегда является рабомъ того, что находится какъ бы внѣ его, что отчуждено отъ него, но источникъ рабства внутренній. Борьба свободы и рабства разыгрывается во внѣшнемъ, объективированномъ, экстеріоризированномъ мірѣ. Но съ экзистенціальнoй точки зрѣнія это есть внутренняя духовная борьба. Это слѣдуетъ уже изъ того, что человѣкъ есть микрокосмъ. Въ универсальномъ, заключенномъ въ личности, происходитъ борьба свободы и рабства и борьба эта проецируется въ объективномъ мірѣ. Рабство человѣка заключается не только въ томъ, что внѣшняя сила поработщаетъ его, но еще глубже въ томъ, что онъ соглашается быть рабомъ, что онъ по рабски принимаетъ дѣйствіе поработчающей его силы. Рабство характеризуется, какъ социальное положеніе людей въ объективномъ мірѣ. Такъ, наприимѣръ, въ тоталитарномъ государствѣ всѣ люди рабы. Но это не есть послѣдняя истина феноменологіи рабства. Было уже сказано, что рабство есть прежде всего структура сознанія и извѣстнаго рода объективная структура сознанія. «Сознаніе» опредѣляетъ «бытіе» и лишь во вторичномъ процесѣ «сознаніе» попадаетъ въ рабство къ «бытію». Рабье общество есть порожденіе внутренняго рабства человѣка. Че-

ловѣкъ живетъ во власти иллюзіи, которая такъ сильна, что представляется нормальнымъ сознаниѣмъ. Иллюзія эта выражается въ обычномъ сознаниі, что человѣкъ находится въ рабствѣ у внѣшней силы, въ то время какъ онъ находится въ рабствѣ у самого себя. Иллюзія сознания иная, чѣмъ та, которую разоблачили Марксъ и Фрейдъ. Человѣкъ рабски опредѣляетъ свое отношеніе къ «не-я» прежде всего потому, что опредѣляетъ рабски свое отношеніе къ «я». Отсюда совсѣмъ не вытекаетъ той рабей социальнѣй философіи, согласно которой человѣкъ долженъ терпѣть внѣшнее социальное рабство и лишь внутренне освобождать себя. Это есть совершенно ложное пониманіе отношенія между «внутреннимъ» и «внѣшнимъ». Внутреннее освобожденіе непременно требуетъ и внѣшняго освобожденія, разрушенія рабей зависимости отъ социальнѣй тираніи. Свободный не можетъ терпѣть социальнаго рабства, но онъ въ духѣ остается свободнымъ и въ томъ случаѣ, если не въ силахъ побѣдить внѣшняго, социальнаго рабства. Это есть борьба, которая можетъ быть очень трудной и длительной. Свобода предполагаетъ преодолюваемое сопротивленіе.

Эгоцентризмъ есть первородный грѣхъ человѣка, нарушеніе истиннаго отношенія между «я» и его другимъ, Богомъ, міромъ и людьми, между личностью и универсумомъ. Эгоцентризмъ есть иллюзорный, извращенный универсализмъ. Онъ даетъ ложную перспективу на міръ и на всякую реальность въ мірѣ, есть потеря способности истиннаго воспріятія реальностей. Эгоцентрикъ спускается во власти объективации, которую хочетъ превратить въ орудіе самоутвержденія, и это самое зависимое существо, находящееся въ вѣчномъ рабствѣ. Тутъ скрыта величайшая тайна человѣческаго существованія. Человѣкъ рабъ окружающаго внѣшняго міра, потому что онъ рабъ самого себя, своего эгоцентризма. Человѣкъ рабски подчиняется внѣшнему рабству, исходящему отъ объекта, именно потому, что онъ эгоцентрически самоутверждается. Эгоцентрики обыкновенно бываютъ конформистами. Тотъ, кто рабъ самого себя, теряетъ самого себя. Рабству противоположна личность, но эгоцентризмъ есть разложеніе личности. Рабство человѣка у самого себя есть не только рабство у своей низшей, животной природы. Это грубая форма эгоцентризма. Человѣкъ бываетъ рабомъ и своей возвышенной природы и это гораздо важнѣе и безпокойнѣе. Человѣкъ бываетъ рабомъ своего рафинированнаго «я», очень отошедшаго отъ «я» животнаго, онъ бываетъ рабомъ своихъ высихшихъ идей, высихшихъ чувствъ, своихъ талантовъ. Человѣкъ можетъ совсѣмъ не замѣчать, не сознать, что онъ и высшія цѣнности превращаетъ въ орудіе эгоцентрическаго самоутвержденія. Фанатизмъ есть именно такого рода эгоцентрическое самоутвержденіе. Въ книгахъ о духовной жизни разсказывается, что смиреніе можетъ превратиться въ величайшую гордость. Нѣтъ



ничего болѣе безвыходнаго, чѣмъ гордость смиренныхъ. Типъ фарисея есть типъ человѣка, у котораго преданность закону добра и чистоты, возвышенной идеѣ превратилась въ эгоцентрическое самоутвержденіе и самодовольство. Даже святость можетъ превратиться въ форму эгоцентризма и самоутвержденія и сдѣлаться лже-святостью. Возвышенный идеальный эгоцентризмъ есть всегда идолотвореніе и ложное отношеніе къ идеямъ, подмѣняющее отношеніе къ живому Богу. Всѣ формы эгоцентризма, отъ самыхъ низменныхъ до самыхъ возвышенныхъ, всегда означаютъ рабство человѣка, рабство человѣка у самого себя, а черезъ это и рабство и окружающаго міра. Эгоцентрикъ есть существо поработненное и поработщающее. Существуетъ поработщающая діалектика идей въ человѣческомъ существованіи, это есть діалектика экзистенціальная, а не логическая. Нѣтъ ничего страшнѣе человѣка, одержимаго ложными идеями и самоутверждающагося на почвѣ этихъ идей, это тиранъ и самого себя и другихъ людей. Эта тиранія идей можетъ стать основой государственнаго и социальнаго строя. Религіозныя, національныя, социальныя идеи могутъ играть такую роль поработителей, одинаково идеи реакціонныя и революціонныя. Станнымъ образомъ идеи поступаютъ на службу эгоцентрическихъ инстинктовъ и эгоцентрическіе инстинкты отдаются на службу попирающихъ человѣка идей. И всегда торжествуетъ рабство внутреннее и внѣшнее. Эгоцентрикъ всегда попадаетъ во власть объективации. Эгоцентрикъ, разсматривающій міръ, какъ свое средство, всегда выбрасывается во внѣшній міръ и зависитъ отъ него. Но чаще всего рабство человѣка у самого себя принимаетъ форму прельщенія индивидуализма.

## §

Индивидуализмъ есть явленіе сложное, которое нельзя просто оцѣнивать. Индивидуализмъ можетъ имѣть и положительное и отрицательное значеніе. Часто индивидуализмомъ называютъ персонализмъ, вслѣдствіе терминологической неточности. Человѣка называютъ индивидуалистомъ по характеру или потому, что онъ независимъ, самобытенъ, свободенъ въ своихъ сужденіяхъ, не смѣшивается съ окружающей средой и возвышается надъ ней, или потому, что онъ изолированъ въ себѣ, неспособенъ къ общенію, презираетъ людей, эгоцентриченъ. Но въ строгомъ смыслѣ слова индивидуализмъ происходитъ отъ слова индивидуумъ, а не личность. Утвержденіе верховной цѣнности личности, защита ея свободы и права реализовать жизненныя возможности, стремленіе ея къ полнотѣ не есть индивидуализмъ. О различіи между индивидуумомъ и личностью было достаточно сказано. У Ибсена въ «Перъ Гинтъ» раскрывается гениальная экзистенціальная діалектика индиви-

дуализма. Ибсенъ ставитъ проблему: что значить быть самимъ собой, быть вѣрнымъ самому себѣ? Перъ Гинтъ хотѣлъ быть самимъ собой, быть оригинальнымъ индивидуумомъ и онъ совершенно потерялъ и загубилъ свою личность. Онъ именно былъ рабомъ самого себя. Эстетизирующий индивидуализмъ культурной элиты, который раскрывается въ современномъ романѣ, есть разложение личности, распаденіе цѣлостной личности на разорванные состоянія и рабство человѣка у этихъ своихъ разорванныхъ состояній. Личность и есть внутренняя цѣлостность и единство, овладѣніе самимъ собой, побѣда надъ рабствомъ. Разложение личности есть распаденіе на отдѣльные самоутверждающіеся интеллектуальные, эмоціональные, чувственные элементы. Разлагается сердечный центръ человѣка. Только духовное начало поддерживаетъ единство душевной жизни и созидаетъ личность. Человѣкъ попадаетъ въ самыя разнообразныя формы рабства, когда онъ можетъ противопоставить порабощающей силѣ лишь разорванные элементы, а не цѣлостную личность. Внутренній источникъ рабства человѣка связанъ съ автономіей разорванныхъ частей человѣка, съ утратой внутренняго центра. Разорванный на части человѣкъ легко поддается аффекту страха, а страхъ и есть то, что болѣе всего держитъ человѣка въ рабствѣ. Страхъ побѣждается цѣлостной, централизованной личностью, напряженнымъ переживаніемъ достоинства личности, его не могутъ побѣдить интеллектуальные, эмоціональные, чувственные элементы человѣка. Личность есть цѣлое, противостоящій же ей объективированный міръ частиченъ. Но сознать себя, какъ цѣлое, противящееся со всѣхъ сторонъ объективированному міру, можетъ только цѣлостная личность, образъ высшаго бытія. Рабство человѣка у самого себя, дѣлающее его рабомъ не-я, всегда означаетъ разорванность и раздробленность. Всякая одержимость, низкой ли страстью или высокой идеей, означаетъ утерю духовнаго центра человѣка. Ложна старая атомистическая теорія душевной жизни, которая выводитъ единство душевнаго процесса изъ особаго рода психической химіи. Единство душевнаго процесса относительно и легко опрокидывается. Синтезируетъ и приводитъ къ единству душевный процессъ активное духовное начало. Это и есть выработка личности. Центральное значеніе имѣетъ не идея души, а идея цѣлостнаго человѣка, объемлющаго духовное, душевное и тѣлесное начало. Напряженный витальный процессъ можетъ разрушить личность. Воля къ могуществу опасна не только для тѣхъ, на кого она направлена, но и для самаго субъекта этой воли, она дѣйствуетъ разрушительно и порабощаетъ человѣка, допустившаго себя до этого одержанія волей къ могуществу. У Ницше истина создается витальнымъ процессомъ, волей къ могуществу. Но это есть самая антиперсоналистическая точка зрѣнія. Воля къ могуществу не даетъ возможности узнать

истину. Истина никакихъ услугъ не оказываетъ стремящимся къ могуществу, т.-е. къ порабощенію. Въ волѣ къ могуществу дѣйствуютъ центробѣжныя силы въ человѣкѣ, обнаруживаетъ неспособность владѣть собой и противиться власти объектнаго міра. Рабство у самого себя и рабство у объективнаго міра есть одно и то же рабство. Стремленіе къ господству, къ могуществу, къ успѣху, къ славѣ, къ наслажденію жизнью всегда есть рабство, рабье отношеніе къ себѣ и рабье отношеніе къ міру, ставшему предметомъ вождѣленія, похоти. Похоть власти есть рабій инстинктъ.

Одна изъ человѣческихъ иллюзій есть увѣренность, что индивидуализмъ есть противоположеніе индивидуальнаго человѣка и его свободы окружающему міру, всегда стремящемуся его насиловать. Въ дѣйствительности индивидуализмъ есть уже объективация и связанъ съ экстеріоризаціей человѣческаго существованія. Это очень прикрыто и не сразу видно. Индивидуумъ есть часть общества, часть рода, часть міра. Индивидуализмъ есть изоляція части отъ цѣлаго или возстаніе части противъ цѣлаго. Но быть частью какого-либо цѣлаго, хотя бы возставъ противъ этого цѣлаго, значитъ уже быть экстеріоризированнымъ. Лишь въ мірѣ объективации, т.-е. въ мірѣ отчужденности, безличности и детерминизма, существуетъ то отношеніе части и цѣлаго, которое обнаруживается въ индивидуализмѣ. Индивидуалистъ изолируется и самоутверждается въ отношеніи къ универсуму, онъ воспринимаетъ универсумъ исключительно, какъ насиліе надъ нимъ. Въ извѣстномъ смыслѣ индивидуализмъ есть обратная сторона коллективизма. Утонченный индивидуализмъ новаго времени, которое впрочемъ стало очень старымъ, индивидуализмъ идущій отъ Петрарки и ренессанса былъ бѣгствомъ отъ міра и общества къ самому себѣ, къ собственной душѣ, въ лирику, поэзію, музыку. Душевная жизнь человѣка очень обогатилась, но подготавливались и процессы диссоціаціи личности. Совершенно другое значитъ персонализмъ. Личность включаетъ въ себя универсумъ, но это включеніе универсума происходитъ не въ планѣ объектности, а въ планѣ субъектности, т.-е. экзистенціальности. Личность сознаетъ себя вкорененной въ царство свободы, т.-е. въ царство духа и оттуда черпаетъ свои силы для борьбы и активности. Это и значитъ быть личностью, быть свободнымъ. Индивидуалистъ же въ сущности вкорененъ въ объективированномъ мірѣ, социальномъ и природномъ и при этой вкорененности хочетъ себя изолировать и противопоставить себя тому міру, къ которому принадлежитъ. Индивидуалистъ есть въ сущности человѣкъ социализированный, но переживающій эту социализированность, какъ насиліе, страдающій отъ нея, изолирующій себя и безсильно возстающій. Это есть парадоксъ индивидуализма. Напримѣръ, ложный индивидуализмъ обнаруживается въ либеральномъ социальномъ строѣ. В этомъ строѣ,

который фактически был строем капиталистическим, индивидуумъ был раздавленъ игрой экономическихъ силъ и интересовъ, онъ раздавленъ самъ и раздавливалъ другихъ. Персонализмъ имѣетъ тенденцію коммюнитарную, хочетъ установить братскія отношенія между людьми. Индивидуализмъ же въ социальной жизни устанавливаетъ волчьи отношенія между людьми. Замѣчательно, что великіе творческіе люди въ сущности никогда не были индивидуалистами. Они бывали одинокими и не признанными, бывали въ остромъ конфликтѣ съ окружающей средой, съ установленными коллективными мнѣніями и сужденіями. Но они всегда сознавали свою призванность къ служенію, они имѣли универсальную миссію. Нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ сознаніе своего дара, своего генія, какъ привилегіи и какъ оправданія индивидуалистической изоляціи. Есть два разныхъ типа одиночества — одиночество творческой личности, переживающей конфликтъ внутренняго универсализма съ объективированнымъ универсализмомъ, и одиночество индивидуалиста, противопоставляющаго этому объективированному универсализму, къ которому онъ въ сущности принадлежитъ, свою опустошенность и безсиліе. Есть одиночество внутренней полноты и одиночество внутренней пустоты. Есть одиночество героизма и одиночество пораженности, одиночество, какъ сила, и одиночество, какъ безсиліе. Одиночество, находящее себѣ лишь пассивное эстетическое утѣшеніе, принадлежитъ обыкновенно ко второму типу. Левъ Толстой чувствовалъ себя очень одинокимъ, одинокимъ даже среди своихъ послѣдователей, но онъ принадлежалъ къ первому типу. Къ первому типу принадлежитъ всякое профетическое одиночество. Поразительно, что одиночество и отчужденность, свойственное индивидуалисту, обыкновенно приводитъ къ подчиненію ложнымъ общностямъ. Индивидуалистъ очень легко дѣлается конформистомъ и подчиняется чужому міру, которому ничего не можетъ противопоставить. Примѣры этому даны въ революціяхъ и контр-революціяхъ, въ тоталитарныхъ государствахъ. Индивидуалистъ — рабъ самого себя, онъ прельщенъ рабствомъ у собственнаго «я» и потому онъ не можетъ противостоять рабству идущему отъ «не-я». Личность же есть освобожденіе и отъ рабства «я» и отъ рабства у «не-я». Человѣкъ всегда есть рабъ «не-я» черезъ «я», черезъ состояніе, въ которомъ «я» находится. Порабощающая сила объектнаго міра можетъ сдѣлать личность мученикомъ, но не можетъ сдѣлать конформистомъ. Конформизмъ, который есть форма рабства, всегда пользуется тѣми или иными соблазнами и инстинктами человѣка, тѣми или иными порабощеніями у собственнаго «я».

Юнгъ устанавливаетъ два психологическихъ типа — интервертированный, обращенный внутрь, и экстервертированный, обращенный во внѣ. Это различіе относительно и услов-

но, какъ и всѣ классификаціи. Въ дѣйствительности въ одномъ и томъ же человѣкѣ можетъ быть и интервертированность и экстервертированность. Но меня интересуетъ сейчасъ другой вопросъ. Въ какой мѣрѣ интервертированность можетъ означать эгоцентризмъ, а экстервертированность — отчужденіе и экстеріоризацію? Извращенная, т.е. утерявшая личность интервертированность есть эгоцентризмъ, а извращенная экстервертированность есть отчужденіе и экстеріоризація. Но интервертированность сама по себѣ можетъ означать углубленіе въ самого себя, въ раскрывающійся въ глубинѣ духовный міръ, какъ экстервертированность можетъ означать творческую активность направленную на міръ и людей. Экстервертированность можетъ означать также выбрасываніе человѣческаго существованія во внѣ и значить объективацию. Эта объективация создается извѣстной направленностью субъекта. Замѣчательно, что рабство человѣка одинаково можетъ быть результатомъ того, что человѣкъ исключительно поглощенъ своимъ «я» и сосредоточенъ на своихъ состояніяхъ, не замѣчая міра и людей, и тѣмъ, что человѣкъ выброшенъ исключительно во внѣ, въ объективность міра и теряетъ сознаніе своего «я». И то и другое есть результатъ разрыва между субъективнымъ и объективнымъ. «Объективное» или цѣликомъ поглощаетъ и поработачаетъ человѣческую субъективность или вызываетъ отталкиваніе и отвращеніе, изолируя и замыкая въ себѣ человѣческую субъективность. Но такое отчужденіе, экстеріоризація объекта въ отношеніи къ субъекту и есть то, что я называю объективацией. Поглощенный исключительно своимъ «я» субъектъ есть рабъ, какъ рабъ субъектъ цѣликомъ выброшенный въ объектъ. И въ томъ и въ другомъ случаѣ личность разлагается или она еще не формировалась. На первичныхъ стадіяхъ цивилизаціи преобладаетъ выброшенность субъекта въ объектъ, въ социальную группу, въ среду, въ кланъ, на вершинахъ цивилизаціи преобладаетъ поглощенность субъекта своимъ «я». Но на вершинахъ цивилизаціи происходитъ и возвратъ къ первобытной ордѣ. Свободная личность есть рѣдкій цвѣтокъ міровой жизни. Огромное большинство людей не состоитъ изъ личностей, личность у этого большинства или еще въ потенціи или уже разлагается. Индивидуализмъ совсѣмъ не значитъ, что личность подымается, или означаетъ это лишь вслѣдствіе неточнаго употребленія словъ. Индивидуализмъ есть натуралистическая философія, персонализмъ же есть философія духа. Освобожденіе человѣка отъ рабства у міра, отъ поработченности его внѣположными силами есть освобожденіе отъ рабства у самого себя, у поработачающихъ силъ его «я», т.е. отъ эгоцентризма. Человѣкъ разомъ долженъ быть духовно интервертированнымъ, интеріоризированнымъ и экстервертированнымъ, въ творческой активности выходящимъ къ міру и людямъ.

### III.

#### 1) а) Прельщеніе царства. Двойной образъ государства.

##### §.

Величайшій соблазнъ человѣческой исторіи есть соблазнъ царства и въ немъ скрыта самая большая порабащующая сила. Соблазнъ царства принимаетъ самыя разнообразныя формы въ исторіи, онъ трансформируется и вводитъ людей въ заблужденіе. Этотъ соблазнъ великаго царства не оставляетъ человѣка на протяженіи всей его исторіи: имперіи древняго Востока, римская имперія, папская теократія, священная византійская имперія, московское царство — третій Римъ, петровская имперія, коммунистическое царство, третье германское царство. Вся тревожная и запутанная проблема царства связана съ тѣмъ, что человѣкъ призванъ къ царствованію. И человѣкъ ищетъ своего царства, одержимъ мечтой о царствѣ. Онъ ищетъ своего царства, отдаетъ свои силы на его созданіе, но царство это дѣлаетъ его рабомъ. Это не всегда замѣчаетъ человѣкъ и сладкое рабство не кажется ему рабствомъ. Въ исканіе царства человѣкъ вкладываетъ свою жажду универсальности. Свое вождѣнное царство онъ отождествляетъ съ мировымъ единствомъ, съ окончательнымъ объединеніемъ человѣчества. Соблазнъ царства есть одинъ изъ соблазновъ, отвергнутыхъ Христомъ въ пустынѣ. Діаволь показалъ Христу съ высокой горы «всѣ царства міра и славу ихъ» и предложилъ поклониться имъ. Вѣроятно среди этихъ царствъ духовному взору Христа предстали и всѣ тѣ царства міра, которыя будутъ именовать себя христіанскими, всѣ трансформации царства до конца временъ. Христосъ отвергъ этотъ соблазнъ и отвергъ навѣки и для всѣхъ царствъ міра. Христіане не послѣдовали за Христомъ и поклонились царствамъ, кощунственно смѣшивая и соединяя царство Христово съ царствомъ міра. Христосъ призываетъ искать прежде всего царства Божьяго и правды Его. Христіане же искали все, что приложится, они испугались, пришли въ ужасъ, что исканіе царства Божьяго окажется разрушительнымъ для царства міра. Въ этомъ они

исправили дѣло Христа, какъ говоритъ Великій Инквизиторъ у Достоевскаго. Въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ раскрывается гениальная экзистенціальная діалектика вѣковѣчнаго соблазна царствомъ, это есть самое сильное обоснованіе христіанскаго анархизма, хотя самъ Достоевскій не былъ свободенъ отъ соблазна царства (православной теократіи). Воздайте кесарево Кесарю, а божіе Богу — это обыкновенно истолковывается въ смыслѣ примиренія царства кесаря и царства Божія, въ смыслѣ снятія конфликта. Но жизнь Христа была именно этимъ доведеннымъ до величайшаго напряженія конфликтомъ. «Царство Кесаря» въ сущности никогда не соглашалось признать «царство Божіе» автономной областью и всегда требовало отъ «царства Божія» услугъ, всегда стремилось превратить его въ свое орудіе. Царство Кесаря терпѣло христіанство, когда оно къ нему приспособлялось и его обслуживало. При такой покорности оно давало ему всякаго рода привилегіи. То жуткое явленіе жизни, которое сейчасъ именуется тоталитарнымъ государствомъ, совсѣмъ не есть временное и случайное явленіе извѣстной эпохи, это есть выявленіе истинной природы государства, царства. Тоталитарное государство само хочетъ быть церковью, организовывать души людей, господствовать надъ душами, надъ совѣстью и мыслью и не оставляетъ мѣста для свободы духа, для сферы «царства Божія». Но государство по своей природѣ претендуетъ на всеобщее, всеохватывающее значеніе, оно ни съ кѣмъ и ни съ чѣмъ не хочетъ дѣлать суверенитета. Нужно дѣлать различіе между царствомъ, имперіей и государствомъ. Государство еще имѣетъ партикуляристическій характеръ, оно еще сознаетъ свои границы и элементы и функціи государства есть во всякомъ человѣческомъ обществѣ. Но въ государствѣ заложена воля къ могуществу, въ немъ есть уже имперіалистическій ядъ. Экспансія государства влечетъ его къ имперіи, которая носитъ уже не партикуляристическій, а универсальный характеръ. Это есть фатальная діалектика государства. Англія есть маленькое государство, но британская имперія есть міровое царство. Священное византійское и русское царство претендовали на универсальное значеніе. Первый, второй и третій Римъ — универсальныя царства. Въ сущности императоръ, сознающій священность своей миссіи и своего титула, есть императоръ вселенной. Если государство стремится стать имперіей, то имперія стремится быть вселенской имперіей. Эту свою вселенскую имперію-царство сознавало не потому, что оно было распространено по поверхности всей земли, а потому, что оно было обосновано на истинной, вселенской вѣрѣ. Коммунистическое царство, которое есть одно изъ проявленій имперіализма, имѣетъ эти же свойства, что и священное царство византійское или московское. Государство всегда стремилось быть тоталитарнымъ. Всѣ теократическія государства были тоталитарными,

всѣ имперіи были тоталитарными. Республика у Платона была тоталитарнымъ государствомъ. Это государство было абсолютнымъ и отрицало всякую независимость и свободу чело-вѣческой личности. Оно было разомъ и прообразомъ средне-вѣковой теократіи и прообразомъ современнаго тоталитарна-го государства и государства коммунистическаго. Мы тутъ имѣемъ дѣло съ мировымъ принципомъ, съ явленіемъ мирового значенія. Изъ Евангелія слѣдуетъ, что царствуетъ всегда «князь міра сего», что онъ становится во главѣ государствъ и имперій. Но «князь міра сего» не есть нейтральное лицо, по-мѣщенное въ нейтральную зону между царствомъ Божиимъ и царствомъ діавола, это есть лицо въ высшей степени агрес-сивное и наступательное, всегда посягающее на свободу духа и на сферу царства Божія. «Князь міра сего» находится на край-нихъ предѣлахъ объективации, екстеріоризации и отчужденія чело-вѣческой природы. Конфликтъ царства Божія и царства Кесаря есть на философскомъ языкѣ конфликтъ субъекта и объекта, свободы и необходимости, духа и объективированной природы. Это все та же проблема рабства чело-вѣка.

Произошелъ радикальный разрывъ между моралью лич-ной, особенно моралью евангельской, христіанской и моралью государственной, моралью царства, моральной практики «кня-зя міра сего». То, что почиталось безнравственнымъ для лич-ности, почиталось вполне нравственнымъ для государства. Го-сударство всегда пользовалось дурными средствами, шпіона-жемъ, ложью, насиліемъ, убійствомъ, различія тутъ бывали лишь въ степени. Эти средства, безспорно очень дурныя, оправ-дывались всегда хорошей и высокой цѣлью. Но, не говоря уже о качествѣ этой цѣли, нужно сказать, что эта яко-бы хоро-шая и высокая цѣль никогда не осуществлялась. Жизнь чело-вѣчества была наполнена именно средствами, очень дурными, о цѣли же въ пути забывали. Да и по правдѣ сказать, цѣль не можетъ ничего оправдать, она совершенно отвлеченна и есть продуктъ разрыва. Никто не могъ никогда толкомъ объяс-нить и оправдать, почему несомнѣнные пороки и грѣхи для личности, — гордость, самомнѣніе, эгоизмъ, корыстолюбіе, не-нависть, кровожадность и насильничество, ложь и коварство, оказываются добродѣтелями и доблестью для государства и націи. Это есть самая большая ложь мировой исторіи. Никто никогда не оправдалъ метафизически и религіозно мораль го-сударства, мораль коллективовъ, свойственное этой морали «все дозволено». Когда это пытались дѣлать христіанскіе мы-слители, то эта ложь свидѣтельствовала о ихъ безсовѣстности и рабствѣ. Слышенъ былъ лишь голосъ рабей морали. Оста-валось непонятнымъ, почему происходитъ приближеніе къ царству Божію, почему выигрываетъ царство Божіе отъ орга-низованной лжи, отъ организованнаго шпіонажа, отъ казней, отъ разбойничьихъ войнъ, захвата чужихъ земель и насилія



надъ народами, отъ возрастанія національнаго эгоизма и національной ненависти, отъ чудовищнаго соціального неравенства и отъ власти денегъ. Если полезно каяться и смиряться отдѣльнымъ людямъ, то еще полезнѣе было бы вступить на путь покаянія и смиренія коллективамъ, государствамъ, націямъ, церквамъ. Это было бы и болѣе широкимъ и глубокимъ покаяніемъ и смиреніемъ людей, составляющихъ эти коллективы. Гордыня личная менѣе страшна, чѣмъ гордыня національная, государственная, классовая, конфессионально-церковная. Самоутвержденіе групповое самое безвыходное. Явные преимущества имѣють тѣ, которые ни о какомъ царствѣ Божіемъ, ни о какой правдѣ Божіей не думаютъ и поклоняются лишь земной силѣ. Христіанское сознаніе не допускаетъ, чтобы человѣкъ стремился къ могуществу, къ славѣ, къ преобладанію надъ другими, къ гордому величію. Но все это дозволено, оправдано и даже рекомендовано, когда переносится на государство и націю. Если государство и нація есть личность и къ личности этой примѣняется иная, не человѣческая мораль, то человѣкъ не личность, человѣкъ рабъ. Нѣтъ ничего отвратительнѣе перенесенія пантеистической тенденціи на государства, общества и націю и признанія на этой почвѣ ихъ примата надъ человѣкомъ. Нужно сказать, что политика всегда основана на лжи. И потому нравственный директивъ, не христіанскій только, но и человѣческій, долженъ означать требованіе доведенія политики и ея фиктивной власти надъ человѣческой жизнью до крайняго минимума. Политика всегда есть выраженіе рабства человѣка. Поразительно, что никогда политика не бывала выраженіемъ не только благородства или доброты, но и ума. Такъ называемые великіе государственные и политическіе дѣятели ничего умнаго не говорили, это обыкновенно были общія мысли, банальности, приспособленныя къ среднему человѣку. Ничего особенно умнаго не говорилъ и Наполеонъ. Отъ французской революціи получилъ онъ идеи міровой демократіи, соединенныхъ штатовъ Европы, самъ же присоединилъ къ этому демоническую волю къ могуществу и пожирающій имперіализмъ, который его и погубилъ. Только гипнозъ заставляетъ думать, что Наполеонъ говорилъ глубокомысленныя вещи. Левъ Толстой хорошо зналъ цѣну великимъ историческимъ дѣятелямъ, онъ понималъ ничтожество историческаго величія. Большинство этихъ великихъ дѣятелей, государственныхъ умовъ къ тому же отличались преступностью, лицемеріемъ, коварствомъ и наглостью. Ихъ потому только и считали государственными умами. На страшномъ судѣ они будутъ послѣдними. Исключеніе нужно дѣлать для соціальныхъ реформаторовъ, которые освобождали человѣка отъ рабства. Моральный и религіозный вопросъ, который ставится передъ личной совѣстью, можно формулировать очень просто и элементарно: допустимо ли для спасенія и процвѣтанія государства

казнить одного невинного. Въ Евангеліи словами Каіафы быть поставленъ этотъ вопросъ: «лучше намъ, чтобы одинъ человекъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ». Извѣстно, чья судьба рѣшалась этими словами: Государство всегда повторяетъ слова Каіафы, это есть исповѣданіе государственной вѣры, государственные люди всегда отвѣчали, что для спасенія и усиленія государства можно и должно казнить невинного. И каждый разъ тутъ поднимался голосъ за распятіе Христа. Демоническая печать лежащая на государствѣ, связана съ тѣмъ, что государство всегда подаетъ голосъ за казнь Христа, въ этомъ его рокъ. Въ дрейфусовскомъ дѣлѣ ставился тотъ же вопросъ. Вопросъ шелъ о томъ, можно ли осудить невинного, если это окажется выгоднымъ для французскаго государства и для арміи. Большую честь французамъ дѣлаетъ то, что они изъ этого вопроса сдѣлали вопросъ чести, вопросъ нравственной совѣсти націи. Это есть вопросъ установкѣ іерархіи цѣнностей. Не только существованіе государства не есть высшая цѣнность, но и существованіе міра, этого обьективированнаго міра совсѣмъ не есть высшая цѣнность. Смерть одного человека, послѣдняго изъ людей есть болѣе важное и болѣе трагическое бытіе, чѣмъ смерть государствъ и имперій. Богъ врядъ ли и замѣчаетъ смерть величайшихъ царствъ міра, но очень замѣчаетъ смерть отдѣльнаго человека. Все та же проблема поставленная у Софокла въ столкновеніи Антигоны и Креона. Это есть столкновеніе личной, человеческой морали, отстаивающей право хоронить своего брата, и безличной, безчеловѣчной морали государства, отрицающей это право. Личная мораль всегда была права по сравненію съ моралью государственной, она была моралью человеческой и экзистенціальной въ противоположность морали нечеловѣческой и обьективированной. Ницше, котораго сейчасъ хотятъ сдѣлать обоснователемъ фашистской и національ-соціалистической морали, т.-е. морали Каіафы, Креона и пр., сказалъ, что государство есть самое холодное изъ чудовищъ и что человекъ начинается тамъ, гдѣ кончается государство. Предстоитъ въ мірѣ радикальная, революціонная, персоналистическая переоцѣнка цѣнностей и тогда только возможны будутъ глубокія соціальныя измѣненія.

## §

Безспорно государство имѣетъ самую большую власть надъ человеческой жизнью и оно всегда имѣетъ тенденцію переходить установленные для него предѣлы. Это достаточно показываетъ, что государство представляетъ какую-то реальность. Государство не личность, не есть существо, не есть организмъ, не есть сущность (essentia), оно не имѣетъ своего существованія, существованіе всегда находится въ людяхъ, въ

людяхъ находятся экзистенціальныя центры. Между тѣмъ, какъ гипнозъ власти непобѣдимъ. Государство есть, конечно, проекція, екстеріоризація, объективація состояній самихъ людей. Власть государства оказывается неизбѣжной при извѣстномъ состояніи людей, при извѣстномъ характерѣ ихъ существованія. Это есть состояніе падшести. Между тѣмъ какъ люди вносятъ въ строительство государства свои творческія инстинкты. Люди не только нуждаются въ государствѣ и не могутъ обойтись безъ его услугъ, но они прельщены, плѣнены государствомъ, связываютъ съ нимъ мечту о царствѣ. И въ этомъ главное зло, источникъ рабства человѣка. Государство имѣетъ функціональное значеніе въ общественной жизни людей. Въ разные періоды роль государства бываетъ разная. Государство двоятся, имѣетъ двойной образъ. Оно можетъ и освобождать человѣка и поработать его. И поработавшая роль государства всегда была связана съ ложнымъ отношеніемъ къ нему, съ внутреннимъ рабствомъ человѣка, соглашающагося на гипнозъ и внушеніе, съ ложной мечтой о царствѣ. Источникъ гипноза государства не рациональный, а иррациональный. Власть всегда носитъ иррациональный характеръ и опирается на иррациональныя вѣрованія и иррациональную эмоціональную жизнь. Государство въ своемъ осуществленіи воли къ могуществу всегда нуждалось въ мифахъ, оно не могло существовать безъ иррациональныхъ символовъ. И самое рациональное демократическое государство опирается на мифъ. Таковъ, напримѣръ, мифъ Ж. Ж. Руссо о безгрѣшности *volonté générale*. Великая опасность заключается не въ самой идеѣ государства, исполняющаго необходимыя функціи, а въ идеѣ суверенитета государства, суверенитета теократіи, монархіи, аристократіи, демократіи, коммунизма. Идея суверенитета во всѣхъ формахъ есть рабство человѣка. Самое исканіе суверенитета есть великая ложь, есть рабье исканіе, есть мечта рабовъ. Идея суверенитета есть иллюзія, порожденная объективированнымъ міромъ, который есть міръ рабства. Никакого суверенитета нѣтъ, суверенитетъ никому не принадлежитъ и необходимо освободиться отъ этой рабьей мысли. Суверенитетъ есть гипнозъ. Суверенитетъ всегда почитается священнымъ, между тѣмъ какъ ничего священнаго въ объективированномъ мірѣ нѣтъ, есть лишь лже-святыни и идола. Духъ никогда не воплощается въ государствахъ и въ историческихъ тѣлахъ. Духъ воплощается въ человѣческомъ тѣлѣ, въ человѣческомъ общеніи, въ человѣческомъ творествѣ, въ лицѣ и личности, а не въ государствахъ, не въ массивныхъ тѣлахъ исторіи. Въ объективированномъ мірѣ есть лишь необходимыя функціи, не болѣе того. И это есть мысль освобождающая. Народу также не принадлежитъ суверенитетъ, какъ и монарху. Въ основахъ власти и господства лежитъ тотемистическая идея монархіи. Монархъ былъ тотемомъ. Это совершенно яв-

ственно въ древнемъ Египтѣ. Послѣ этого всегда искали религиозной санкціи власти. И въ XX вѣкѣ нисколько не освободились отъ этого. Суверенный народъ, суверенный классъ, суверенная раса — все это новыя трансформированныя формы тотема. Führer-диктаторъ тотъ же тотемъ. На зарѣ исторіи, какъ это показалъ Фразеръ, магъ и цѣлитель превратился въ царя. Но современный вождь диктаторъ снова превращается въ мага и скоро, вѣроятно, будетъ налагать руки для исцѣленія болѣзней. Царь почитался божественнаго происхожденія въ древнемъ мірѣ, напримѣръ, въ Спартѣ. Но въ XX вѣкѣ диктаторъ, цезарь тоже считается божественнаго происхожденія, эманацией божества-народа, божества-государства или божества социальнаго коллектива. Повсюду мы одинаково встрѣчаемся съ мистикой суверенитета, мистикой народа, коллектива, партіи. Это есть вѣчное явленіе человѣческаго рабства. Явленіе диктатуры и тираніи означаетъ, что старый принципъ власти, обладавшій авторитетомъ, разложился и палъ. Образуется новая символика священной власти. Диктатура и тиранія обыкновенно бываютъ обратной стороной внутренней анархіи, отсутствія единства вѣрованій. При этомъ новая власть, повсюду прикрѣпляющая свои символы, обыкновенно обнаруживаетъ большую волю къ могуществу и къ господству, чѣмъ старая власть, опиравшаяся на вѣковыя традиціи. Это свойство *parvenu*. Отдѣльные мыслители пытались отрицать идею суверенитета, но безсильно. Суверенитетъ отрицалъ Бенжаменъ Констанъ, Ройе-Коларъ, Гизо. Они утверждали, что суверенитетъ принадлежитъ не волѣ (монарха или народа), а разуму. Но они оставались въ кругу либеральныхъ идей, не имѣющихъ динамической силы, и были связаны съ буржуазными привилегіями. Суверенитетъ отрицали также анархисты, хотя недостаточно послѣдовательно, такъ какъ большинство изъ нихъ были коллективистами.

## §

Анархизмъ есть одинъ изъ полюсовъ мысли объ отношеніи личности и государства, общества и государства. Оцѣнка анархизма должна быть двойственной, потому что въ немъ есть двѣ разныя стороны. Есть безусловная правда анархизма въ отношеніи суверенности государства и всякой абсолютизаціи государства, есть обличеніе неправды деспотической централизаціи. Въ анархизмѣ есть религиозная правда. Но анархизмъ матеріалистическій, а онъ часто такимъ бывалъ, въ сущности нелѣпъ. Совершенно непонятно, на чемъ обосновывается та свобода, которую человѣкъ долженъ противопоставлять деспотической власти общества и государства. Да и большая часть анархическихъ ученій противопоставляетъ не свободу человѣческой личности власти общества и государства, а свобо-

ду народной стихіи власти государства, оставляя народный коллективъ безраздѣльнымъ господиномъ. Таковъ, на примѣръ, коммунистическій анархизмъ Бакунина. При этомъ господство безгосударственного коммунистическаго общества можетъ быть еще болѣе тоталитарнымъ, чѣмъ господство государства, встрѣчающаго границы своей власти. Анархизмъ одинаково можетъ быть свирѣпымъ, вооруженнымъ бомбами, и кроткимъ, идиллическимъ, вѣрующимъ въ доброту человѣческой природы. Болѣе глубококи нужно признать анархизмъ Макса Штирнера, съ другой стороны анархизмъ Льва Толстого. Анархизмъ упирается въ проблему метафизическаго и религіознаго порядка. Религіозная правда анархизма заключается въ томъ, что власть надъ человѣкомъ связана съ грѣхомъ и зломъ, что совершенное состояніе есть состояніе безвластія, т.-е. анархіи. Царство Божіе есть безвластіе и свобода, на него не переносятся никакія категоріи властвованія, царство Божіе есть анархія. Это есть истина апофатической теологіи. Религіозная правда анархизма есть правда апофатики. Государство, власть связаны съ зломъ и грѣхомъ, они не переносимы ни на какое совершенное состояніе. Освобожденіе человѣка отъ рабства есть достиженіе безвластія. Есть высшая правда въ томъ, что человѣкъ есть существо самоуправляющееся, онъ самъ долженъ управлять собой, а не имъ управлять. Отблескъ этой истины есть въ демократіи, въ этомъ положительная, вѣчная сторона демократіи, фактически всегда искаженная. Самоуправленіе человѣка всегда означаетъ, что достигнуто соглашеніе между внутренней и внѣшней свободой. Власть же надъ человѣкомъ есть зло и даже источникъ всякаго зла. Только Левъ Толстой довелъ идею анархизма до религіозной глубины. Эта глубина есть въ его ученіи о непротивленіи злу насиліемъ, которое плохо понимаютъ. Левъ Толстой въ сущности обвиняетъ христіанъ въ томъ, что они устраиваютъ свои дѣла на всякій случай такъ, чтобы они шли хорошо даже если нѣтъ Бога, и потому прибѣгаютъ къ власти и насилію. Онъ же предлагаетъ рискнуть всѣмъ во имя вѣры въ Бога и божественную природу. Левъ Толстой вѣрилъ, что если люди перестанутъ совершать насиліе, прибѣгать къ власти, то произойдетъ историческое чудо, то самъ Богъ вмѣшается въ человѣческую жизнь и божественная природа вступитъ въ свои права. Человѣческое сопротивленіе и насиліе мѣшаютъ дѣйствию божественной природы. Это во всякомъ случаѣ глубокая постановка проблемы, болѣе глубокая, чѣмъ у анархистовъ матеріалистовъ, которые всегда призываютъ къ насилію и вводятъ власть и принужденіе съ другого конца. Ошибка Толстого заключалась въ томъ, что онъ такъ мало интересовался жертвой насилія и принужденія, какъ будто не считалъ нужнымъ ее защищать. Съ этимъ связана и невозможность окончательно устранить государство въ условіяхъ нашего существованія, при наличіи

злой, насильнической воли людей. Тутъ мы сталкиваемся съ отрицательной стороною анархизма, съ его ложной мечтательностью. Государство должно защищать свободу и право, въ этомъ его оправданіе. Но всякая абсолютизація государства есть великое зло. Государственная власть не обладаетъ никакимъ суверенитетомъ. Государство должно быть ограничено и введено въ должныя предѣлы. Невозможно допустить той окончательной объективации человѣческаго существованія, которой требуетъ государство, одержимое волей къ могуществу. Тоталитарное государство есть царство сатаны. Государство не смѣетъ касаться духа и духовной жизни. Между тѣмъ какъ оно всегда имѣетъ тенденцію требовать отъ мысли, отъ творчества, отъ духовной жизни приспособленія къ себѣ (теократія, абсолютная монархія, тайная диктатура денегъ въ лже-демократіи, якобинство, коммунизмъ, фашизмъ). Идея тоталитарнаго государства совсѣмъ не новая, это лишь выявленіе болѣе послѣдовательное и крайнее вѣчной тенденціи государства, вѣчной воли къ могуществу, вѣчнаго порабоженія человѣка. Анархизмъ правъ, когда онъ возстаетъ противъ идеализаціи и экзальтаціи государства, противъ ученій, которыя видятъ во власти идеальное достоинство должнаго (С. Франкъ). Власть слишкомъ часто творила зло и служила злу. И люди власти слишкомъ часто бывали подборомъ худшихъ, а не лучшихъ. Св. Людовикъ явленіе рѣдкое въ исторіи, рѣдки и люди власти, отдавшіе свою силу социальнымъ реформамъ во имя человѣка, а не возрастанію самой власти, могущества государства и націи. Величіемъ государства слишкомъ часто прикрывали корыстные интересы людей и социальныхъ классовъ. Нѣтъ той низости, которая не оправдывалась бы интересами государства. Во имя величія государства и престижа власти истязали людей и народъ. Менѣе всего уважало государство права человѣка, хотя единственная его задача заключается въ охранѣ этихъ правъ. Представителями интересовъ и единства государства считались обыкновенно привилегированные, господствующіе классы. Правда анархизма противъ неправды государства заключается въ томъ, что государство не должно ставить себѣ «великихъ» цѣлей и жертвовать человѣкомъ и народомъ во имя этихъ яко-бы великихъ цѣлей. Великія царства, великія имперіи ничто по сравненію съ человѣкомъ. Государство существуетъ для человѣка, а не человѣкъ для государства. Это есть частичный случай той истины, что суббота для человѣка. Власть, правительство есть лишь слуга, лишь защитникъ и гарантъ правъ человѣка, не болѣе того. И выносимы лишь тѣ государства, которыя имѣли бы символику цѣнности человѣка, а не величія государства. Но власть государства сохраняетъ свое относительное функціональное значеніе. Анархическая утопія идиллическаго безгосударственнаго житія есть ложь и соблазнъ.

Анархическая утопія поκειται на наивной монистической философіи и совсѣмъ не хочетъ знать трагическаго конфликта личности съ міромъ и обществомъ. Она совсѣмъ не означаетъ освобожденія человѣка, потому что основана не на приматѣ человѣческой личности, а на приматѣ безгосударственнаго общества, соціального коллектива. Поразительно, что анархическія ученія никогда не были персоналистическими. Анархическая утопія въ концѣ концовъ есть одна изъ формъ мечты о царствѣ. Мечта о царствѣ можетъ быть мечтой о царствѣ безгосударственномъ. Но въ этомъ безгосударственномъ царствѣ человѣческая личность можетъ насилуваться и порабощаться. Отказъ отъ мечты о царствѣ, порабощающей личность, есть отказъ и отъ анархической утопіи, какъ и отъ всякой земной утопіи, въ которой всегда есть порабощеніе человѣка. Освобожденіе отъ рабства есть прежде всего освобожденіе отъ всякой воли къ могуществу, отъ всякой власти, какъ права. Право власти не принадлежитъ никому, никто не имѣетъ права властвовать, ни отдѣльный человѣкъ, ни подобранная группа людей, ни весь народъ. Есть не право, а тяжелая обязанность власти, какъ ограниченная функція защиты человѣка. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ функція государства должна быть даже расширена, напримѣръ, въ жизни экономической. Нельзя допустить, чтобы были голодные, угнетенные нуждой, безработные, нельзя допустить эксплоатацію человѣка. Чтобы всего этого не было, должно было бы быть главной цѣлью государства. Государство есть прежде всего гарантіиное, посредническое и контрольное учрежденіе. И забота государства о хозяйствѣ основана не на правѣ государства въ хозяйственной жизни, а на приматѣ индивидуальнаго экономического права, на гарантіи этого индивидуальнаго права. Это есть эмансипація индивидуальнаго человѣка, человѣческой личности черезъ уничтоженіе экономическихъ привилегій. Государство должно гарантировать порядокъ автономій. Государство оказывается нуждой, необходимостью для людей, но это какъ разъ указывается на то, что оно принадлежитъ въ іерархіи цѣнностей къ цѣностямъ низшаго порядка. Весь вопросъ въ этой установкѣ градаціи цѣнностей. Все нужное, неотложно необходимое въ человѣческомъ существованіи принадлежитъ къ низшимъ цѣностямъ. Такова цѣнность хозяйства. Нужно перестать твердить людямъ съ дѣтства, что государство, а не человѣческая личность есть высшая цѣнность и что мужество, величіе, слава государства есть самая высокая и самая достойная цѣль. Человѣческія души отравлены этими рабскими внушеніями. Въ дѣйствительности государство въ своихъ истинныхъ функціяхъ должно напоминать кооперативъ. Человѣкъ не долженъ былъ бы привязываться къ какой-либо формѣ государства. Любовь къ свободѣ, съ которой связано все достоинство человѣка, не есть либерализмъ, демократія или анархизмъ,

а нѣчто несоизмѣримо болѣе глубокое, связанное съ метафизикой человѣческаго существованія. Государство опредѣляется иногда, какъ организациа хаоса и созданіе іерархизованнаго общественнаго космоса. Вѣрно, что государство не допускаетъ окончательнаго хаотическаго распада человѣческихъ общежитій. Но подѣ принудительной организацией государства все-таки шевелится хаосъ, который имъ прикрывается. И подѣ государствомъ деспотическимъ наиболѣе шевелится хаосъ. Страхъ всегда есть хаосъ, обнаруженіе внутренняго хаоса, темной бездны. Идея демократіи по Монтескье заключается въ томъ, чтобы основать государство на добродѣтели. Но хаосъ шевелится и подѣ демократіями, а потому является и страхъ, хотя меньшій, чѣмъ въ другихъ политическихъ формахъ. Наиболѣе искажается политическая жизнь страхомъ врага, страхомъ зла. Государство всегда было занято борьбой противъ врага, внутренняго и внѣшняго. Государственная власть искажена страхомъ, но она не только внушаетъ страхъ, но и испытываетъ страхъ. Нѣтъ ничего страшнѣе и опаснѣе человѣка одержимаго страхомъ, и особенно нѣтъ ничего страшнѣе одержимой страхомъ государственной власти. Именно одержимый страхомъ совершаетъ величайшія насилія и жестокости. Тирани были всегда одержимы страхомъ. Демоническое начало въ государствѣ связано не только съ волей къ могуществу, но и со страхомъ. Свобода есть побѣда надъ страхомъ. Свободные сами не страшатся и не внушаютъ страха. Величіе мысли Льва Толстого и заключается въ желаніи освободить человѣческое общежитіе отъ страха. Революціи бываютъ одержимы страхомъ и потому совершаютъ насилія. Терроръ есть страхъ не только тѣхъ, на кого онъ направленъ, но и самихъ практикующихъ терроръ. Терроръ заложенъ въ государствѣ и революціи. Терроръ есть порожденіе объективациі человѣческаго существованія, выброшенности во внѣ, есть социальное организованнй хаосъ, т.-е. распадъ, отчужденность, несвобода.

Власть и народъ находятся въ состояніи обоюднй зависимости и рабства. Вождизмъ, столь глубоко противоположный принципу личности, есть также форма обоюднаго рабства. Вождь въ такой же степени рабъ, какъ и народъ выдвинувшій вождя. Но быть можетъ самое отвратительное въ государствѣ, болѣзнь, порожденная изъ самаго принципа государственной власти есть бюрократизмъ. Бюрократія, безъ которой не можетъ обойтись никакое государство, имѣетъ фатальную тенденцію къ развитію, расширенію, увеличенію своей власти, къ разсмотрѣнію себя не какъ слуги народа, а какъ господина, требующаго повиновенія. Бюрократія порождается процессомъ государственной централизациі. Только децентрализациа можетъ предотвратить опасность развитія бюрократіи. Бюрократизмъ разъѣдаетъ и социалистическія партіи. Мы увидимъ, что самая тяжелая и отрицательная сторона социалистическаго



государства есть присущая ему тенденция к усиленію и расширенію бюрократіи. Единственное реализованное въ мірѣ коммунистическое государство оказалось самымъ бюрократическимъ государствомъ міра. Бюрократизмъ есть самая крайняя форма деперсонализаціи. Это есть царство не знающее личности, знающее лишь номеръ, безличную единицу. Это есть въ такой-же степени фиктивное бумажное царство, какъ и царство денегъ въ капиталистическомъ мірѣ. Только въ мірѣ объективаціи, т.-е. отчужденія, детерминизма, безличности, царствуютъ бюрократія и деньги, шпіонажъ и ложь. Это неотвратимое свойство міра утерьявшего свободу, соединенность въ любви и милосердіи. Но эти свойства въ большей или меньшей степени присущи государству. И всякое царство, утверждавшее себя священнымъ идеаломъ, носившее на себѣ священные знаки, фатально приобрѣло все тѣ же свойства бюрократизма, лжи, шпіонажа, кроваваго насилія. Идеологи государства, плѣненные идеаломъ царства, любятъ употреблять выраженіе «это государственный умъ», «это государственно мыслящій человѣкъ». Въ большинствѣ случаевъ это выраженіе не значитъ ничего. Реально же это значитъ, что человѣкъ признанный государственнымъ умомъ лишень чувства человѣчности, разсматриваетъ человѣка лишь какъ орудіе для могущества государства и не останавливается ни передъ какими насиліями и убійствами. Таковы были всѣ «государственные умы». Это рабы и идолопоклонники. Идолы, которымъ они были вѣрны, требовали кровавыхъ человѣческихъ жертвоприношеній. Нѣтъ ничего болѣе морально отвратительнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ моднаго и банальнаго, чѣмъ квалификація сентименталистами тѣхъ, которые противъ жестокостей и насилій, совершаемыхъ властью, противъ торжества грубой силы. Это есть игра на самыхъ низменныхъ человѣческихъ эмоціяхъ. Евангеліе должно быть признано книгой сентиментальной, сентиментальной должна быть признана всякая этика, основанная на достоинствахъ человѣческаго лица и на жалости къ человѣческимъ страданіямъ. Въ дѣйствительности сентиментализмъ есть лже-чувствительность и сентиментальные люди могутъ быть очень жестокими. Сентиментальны Робеспьеръ, Держинскій, Гитлеръ. Жестокость можетъ быть обратной стороной сентиментальности. То, что нужно проповѣдывать, такъ это болѣе суровую, я бы даже сказалъ болѣе сухую этику человѣчности и жалости. Нужна героическая любовь къ свободѣ, утверждающая достоинство каждого человѣческаго существа и каждого существа вообще, исполненная жалости и состраданія, но чуждая ложной сентиментальности. Тѣ, отъ кого исходитъ обвиненіе въ сентиментализмѣ, обыкновенно бываютъ идолопоклонниками, одержимыми и рабами. Необходимо безпощадное облчиеніе этихъ звѣроподобныхъ антисентименталистовъ и беспощадная борьба противъ нихъ. Это садисты,

люди извращенные, на нихъ должны быть одѣты смиренныя рубахи. И нужно прежде всего обличать философскую лживость этихъ противопоставленій жестокости и насилія сентиментализму. Всякій жестокой и насилующій человекъ есть человекъ слабый, безсильный и больной. Сильный человекъ есть человекъ дарящій, помогающій, освобождающій, любящій. Всякій поработитель есть человекъ поработенный, человекъ *ressentiment* въ той или иной формѣ. Обоснованіе государственнаго величія и могущества на садическихъ инстинктахъ есть просто крайняя форма утери свободы, личности и образа человѣческаго въ объективированномъ мірѣ. Это есть крайняя форма падшести. Государство пыталось христіанизировать и гуманизировать. Это никогда не удавалось вполнѣ, такъ какъ нельзя было къ государству примѣнить христіанскія и гуманитарныя добродѣтели. Но частично удавалось. Въ XIX вѣкѣ происходили нѣкоторые процессы гуманизации государства, по крайней мѣрѣ въ сознаніи были провозглашены нѣкоторые гуманныя принципы. Но кончилось рѣзкой де-христіанизацией и дегуманизацией государства. Провозглашается культъ грубой силы и насилія, какъ основы величія государства, обнажается демоніакальное начало въ государствѣ. Права человека попираются все больше и больше. И чѣмъ болѣе государство стремится быть великимъ царствомъ, чѣмъ болѣе побѣждаетъ имперіалистическая воля, тѣмъ болѣе государство становится безчеловѣчнымъ, тѣмъ болѣе отрицаются права человека, тѣмъ болѣе торжествуетъ демоніакальная одержимость. Всякое царство противоположно царству Божію. И тѣ, кто ищутъ царства, перестаютъ искать царства Божія. Царство, великое, могущественное царство не можетъ не поработить человека. И потому нужно желать конца всѣхъ царствъ. Метафизическая основа антиэтатизма опредѣляется приматомъ свободы надъ бытіемъ, личности надъ обществомъ.

## **б) Прельщеніе войны и рабство человека у войны.**

### **§.**

Государство въ своей волѣ къ могуществу и въ своей экспансіи создаетъ войны. Война есть фатумъ государства. И исторія обществъ-государствъ наполнена войнами. Исторія человѣчества есть въ значительной степени исторія войнъ и она приходитъ къ тотальной войнѣ. Въ сущности стиль государства есть стиль военный, а не штатскій. Власть государства всегда окружена символами войны, войсками, знаменами и орденами, военной музыкой. Монархи всегда были военными, ходили въ военной формѣ, появлялись окруженные своей гвардіей. Президенты демократическихъ республикъ ходятъ въ

жалкомъ штатскомъ видѣ, это огромное преимущество, но за ними также стоятъ войска, за ними ходятъ адъютанты въ военной формѣ. Символика власти всегда военная, власть всегда готова прибѣгнуть къ силѣ для поддержанія своего престижа. Если власть не ведетъ войны съ внѣшними врагами, то она всегда готовится къ этой войнѣ и она всегда наготовѣ для войны съ врагомъ внутреннимъ. Государство тратитъ чудовищныя средства на вооруженія и это истощаетъ ихъ финансы и тяжелымъ бременемъ ложится на народъ. Законъ жизни національныхъ государствъ: человекъ къ человеку волкъ. Въ организованныхъ цивилизованныхъ государствахъ люди болѣе всего тратятъ силъ на подготовленіе коллективнаго убійства и болѣе всего несутъ жертвъ для этой нечеловѣческой цѣли. Ошибочно было бы сказать, что война существуетъ для людей, нѣтъ люди существуютъ для войны. Человѣческія общества находятся въ порочномъ кругѣ войны и ищутъ изъ него выхода. Война есть коллективный гипнозъ и она возможна лишь благодаря коллективному гипнозу. Подъ властью этого гипноза находятся и тѣ, которые ненавидятъ войну и настроены пацифически. Они также не могутъ вырваться изъ порочнаго круга. Суверенитетъ государства, націонализмъ, капитализмъ, создающій предметы военной промышленности, неотвратимо ведутъ къ войнамъ. Вопросъ о войнѣ есть прежде всего вопросъ установки цѣнностей. Когда могущество государства и націи объявляется болѣею цѣнностью, чѣмъ человекъ, то въ принципѣ война уже объявлена, все для нея уже подготовлено духовно и матеріально, и она въ любой моментъ можетъ возникнуть. Ошибочно ставить вопросъ о войнѣ отвлеченно, отдѣляя ее отъ соціального строя и духовнаго состоянія общества. При извѣстномъ духовномъ состояніи общества, т.-е. при господствѣ извѣстной іерархіи цѣнностей и при извѣстномъ соціальномъ строѣ война неизбежна и отвлеченный пацифизмъ не можетъ имѣть никакой силы. Капиталистическій строй всегда будетъ порождать войны, за пацифически настроенными правительствами всегда будутъ стоять торговцы пушками и удушливыми газами и всегда будутъ готовить войну. Война возможна лишь въ извѣстной психической атмосферѣ и эта психическая атмосфера создается разнообразными способами, иногда незамѣтными. Даже атмосфера страха войны можетъ оказаться благопріятной для войны. Страхъ никогда до добра не доводитъ. Атмосфера войны, какъ самой войны, такъ и ея подготовки, есть атмосфера коллективная, коллективнаго подсознательнаго, въ которой парализована личность, личное сознаніе и личная совѣсть. Война и все съ ней связанное есть не только самая крайняя, самая предѣльная форма насилія, но и самая крайняя, самая предѣльная форма антиперсонализма, отрицанія личности. Соглашаясь на войну, человекъ перестаетъ быть личностью и перестаетъ

другихъ считать личностями. Войско есть нѣкоторый іерархическій организмъ, въ которомъ каждый чувствуетъ себя частью, приобщается къ цѣлому и занимаетъ опредѣленное мѣсто. Это ввергаетъ человѣческую личность въ совсѣмъ особую атмосферу, въ которой рабство и насиліе переживаются органически и могутъ быть даже сладкими. Это есть особый соблазнъ, особое прельщеніе рабства у войны, которая возвышается надъ человѣческой стихіей. Война и войско не могутъ не разсматривать человѣческой личности, какъ средства, какъ подчиненной части нечеловѣческаго цѣлаго. Государства хотятъ роста народонаселенія и поощряютъ дѣторожденіе исключительно съ точки зрѣнія пушечнаго мяса, для усиленія арміи. Это есть цинизмъ государства, который представляется возвышеннымъ и патріотическимъ. Ложная установка цѣнностей, поработавшая человѣка, неотвратимо ведетъ къ извращенію нравственнаго чувства. Заставить воевать человѣческія массы можно лишь парализуя ихъ сознаніе, путемъ системы гипноза, опаиванія психологическаго и физическаго и путемъ террора, который всегда вводятъ во время войны. Военный стиль общества всегда означаетъ насиліе и поработеніе человѣка, психическое и физическое. А военный стиль обществъ преобладалъ въ прошломъ и къ нему возвращается современное общество, которое уже ничего кромѣ насилія не признаетъ. Спенсеръ думалъ, что военный типъ общества будетъ замѣненъ промышленнымъ, который уже не будетъ благоприятенъ для войны. Но онъ не понималъ, что промышленный, т.-е. капиталистическій типъ общества будетъ создавать новый типъ империалистическихъ войнъ, еще болѣе ужасный, чѣмъ прежнія. Изъ этого порочнаго круга міръ не вышелъ, кругъ еще болѣе замыкается. Міръ никогда не былъ столь деперсонализированъ. Современная война и приготовленія къ ней не оставляютъ уже никакого мѣста для личнаго начала.

Романтизмъ войны, которому легко поддается и современная молодежь, есть самый отвратительный романтизмъ, такъ какъ онъ связанъ съ убійствомъ, и при томъ не имѣющій никакихъ основаній. Современная война есть страшная проза, а не поэзія, и въ ней преобладаетъ безпросвѣтная обыденность. Если войны прежнихъ вѣковъ связаны были съ личной храбростью, то это совершенно не примѣнимо къ современнымъ тоталитарнымъ войнамъ. Также какъ въ современномъ государствѣ обнажается культъ грубой силы и демоніакальная воля къ могуществу, такъ и въ современной войнѣ обнажается демоніакальная мировая бойня, въ грандіозныхъ размѣрахъ истребляющая человѣчество и цивилизацію. Прежнія войны были локализованы и ограничены. Современная война тоталитарна и абсолютна, какъ тоталитарными и абсолютными хотятъ быть современные государства. Смѣшно говорить о военныхъ доблестяхъ въ современныхъ химическихъ войнахъ,

истребляющих мирное население. Скоро даже войско не будет имѣть никакого значенія. Война совершенно механизирована и индустриализирована, она находится въ соотвѣтствіи съ характеромъ современной цивилизаціи. При этомъ техника войны такова, что врядъ ли даже могутъ быть побѣдители, всѣ окажутся побѣжденными и уничтоженными. Въ руки людей, одержимыхъ волей къ могуществу, соблазненныхъ ложными цѣнностями, попадаютъ страшныя орудія, по сравненію съ которыми прежнія орудія были дѣтскими игрушками. И судьба человѣчества дѣлается цѣликомъ зависящей отъ духовнаго переворота, отъ моральнаго состоянія людей. Банда разбойниковъ всегда дѣлаетъ рѣзкое различіе между отношеніемъ къ своему кругу и находящимся внѣ его, къ этимъ кругамъ примѣняется разная мораль. Въ этомъ государства, ведущія войны, очень походятъ на банды разбойниковъ. Но съ той разницей, что у разбойниковъ есть свои понятія о чести, свои понятія о справедливости, свои нравы, чего у государства одержимаго волей къ власти нѣтъ. Современные романтики войны любятъ говорить о трагическомъ принятіи войны. Война стала слишкомъ низкимъ явленіемъ, слишкомъ абсолютнымъ зломъ, чтобы порождать трагическіе конфликты. Не думаю, чтобы вѣрно было говорить о справедливыхъ и несправедливыхъ войнахъ. Это примѣненіе моральной оцѣнки къ явленію, которое находится внѣ какой-либо морали. Въ прошломъ войны бывали наименьшимъ зломъ, онѣ иногда защищали справедливость. Сейчасъ война не можетъ быть наименьшимъ зломъ, сейчасъ обнажается ея сатаническая природа. Понятіе «священной» войны и въ прошломъ было кощунственнымъ. Если и вообще ничего «священнаго» въ объектированной исторіи никогда не было, а была лишь ложная сакрализациа, то надѣленіе качествами «священнаго» того, что есть предѣльное выраженіе мірового зла, есть сатаническій соблазнъ. Государства никогда не были реально «священными» и тѣмъ менѣе войны могли быть «священными». Но все это усугубляется, когда рѣчь идетъ о современности, о современныхъ войнахъ, болѣе напоминающихъ космическую катастрофу. Военныя понятія о чести всегда были нехристіанскими, противными Евангелію, но современные войны стоятъ безмѣрно ниже этихъ понятій о чести. Онѣ напоминаютъ не дуэль, а убійство изъ-за угла. Тоталитарныя государства не могутъ имѣть никакихъ понятій о чести, не могутъ ихъ имѣть и тоталитарныя войны. Понятіе о чести связано съ личностью, его нѣтъ при совершенной деперсонализаци. Когда всѣ разсматриваются, какъ рабы или какъ простой матеріалъ, тогда не можетъ быть рѣчи о чести. Мы присутствуемъ при переходѣ къ новымъ военнымъ обществамъ, но, какъ все обнажено по сравненію со старыми военными обществами! Сейчасъ враговъ добиваютъ, имъ не воздаютъ воинскихъ почестей. Съ эпохи Ренессанса

люди начали думать, что мысль, знаніе, наука и литература, печатаніе книгъ имѣють огромное, главенствующее значеніе. Съ нашей эпохи начинается обратное движеніе. Опять думаютъ, что главное дѣйствовать мечомъ, да еще какимъ отвратительнымъ «мечомъ», что первые люди военные, что война и убійства главные средства. Но дѣйствующіе мечомъ не ограничены уже никакими высшими началами, какъ было все-таки въ средніе вѣка. Стушевывается самое различіе между состояніемъ мира и войны. Состояніе мира есть тоже состояніе войны и войны ведутся безъ всякаго объявленія войны. Современная война есть слишкомъ низкое состояніе для того, чтобы война была объявлена, люди находятся на слишкомъ низкомъ моральномъ уровнѣ. Продолжается соблазнъ военнымъ героизмомъ и могуществомъ, но это лишь пропаганда, всегда лживая, никакой подлинный героизмъ болѣе невозможенъ, ибо героизмъ предполагаетъ существованіе личности. Современное государство и современная война никакой личности не признаютъ. У Ницше была идея чистаго героизма, который не ведетъ ни къ какой цѣли, не имѣетъ продолженія ни въ этой жизни, ни въ жизни иной. Чистый героизмъ есть экстазъ мгновенія героическаго акта, выходъ изъ времени. Это соблазнъ такихъ людей, какъ, напримѣръ, Мальро. Этотъ типъ героизма противоположенъ тому возношенію мысли, которое существовало въ вѣка новаго времени. Въ концѣ концовъ такого рода героическій опытъ связанъ съ войной (все равно войной между націями или классами) и къ войнѣ примѣняется. Сама же война носитъ характеръ не оставляющій мѣста для героизма и въ немъ не нуждающійся. Такого рода героизмъ скорѣй найдетъ мѣсто въ современныхъ техническихъ изобрѣтеніяхъ, связанныхъ съ побѣдой надъ стихійными силами природы. Воинственные инстинкты человѣка не могутъ быть искоренены и вытѣснены, они могутъ быть лишь переключены въ другую область и сублимированы. Когда сатаническая техника войны, техника мірового истребленія сдѣлаетъ войну окончательно невозможной (вѣроятно это будетъ послѣ того, какъ значительная часть человѣчества будетъ истреблена), тогда воинственные инстинкты человѣка въ благородномъ смыслѣ слова должны будутъ искать себѣ иного выхода. Храбрость была первой добродѣтелью въ человѣческомъ обществѣ. Она останется добродѣтелью, но направленіе ея будетъ иное. Да и явленіе храбрости сложное. Человѣкъ, отличающійся военной храбростью, можетъ проявлять самую постыдную гражданскую и моральную трусость. И именно тоталитарныя государства, которыя стремятся къ могуществу и требуютъ военной храбрости, не допускаютъ моральной и гражданской храбрости и воспитываютъ трусовъ-рабовъ.

Дѣленіе міра на два лагерьа, которое есть главный методъ концентраціи силъ коммунизма и фашизма, есть дѣленіе военное и приспособленное для войны. Но это дѣленіе есть величайшая ложь. Это есть манихейство, приспособленное для утилитарныхъ цѣлей борьбы и войны. Это концентрированное дѣленіе наполняетъ людей ненавистью, готовитъ психологическую атмосферу войны. Человѣчество не дѣлится на царство Ормузда и Аримана. Въ каждомъ человѣкѣ есть два царства, свѣта и тьмы, правды и лжи, свободы и рабства. Реальное дѣленіе міра и человѣчества гораздо сложнѣе. Врагъ національный, врагъ соціальный, врагъ религіозный не есть сосредоточеніе мірового зла, не есть злодѣй и онъ не есть и не можетъ быть только врагомъ, предметомъ «священной» ненависти, онъ человѣкъ со всѣми человѣческими свойствами національной, социальной или религіозной группировки людей. Нужно перестать считать «свое» непремѣнно хорошимъ, а «чужое» непремѣнно дурнымъ. Только Евангеліе провозгласило, что нужно любить враговъ, выйти изъ порочнаго круга ненависти и мести. И это означаетъ переворотъ въ мірѣ, поворотъ къ иному міру, радикальное отрицаніе законовъ природнаго міра и царствующаго въ немъ натурального порядка. Между порядкомъ Божиимъ и порядкомъ міра существуетъ глубокий конфликтъ и тутъ невозможно взаимное приспособленіе, тутъ возможны только измѣны. Различіе между абсолютнымъ и относительнымъ есть порожденіе отвлеченной мысли. Истина, открывшаяся въ Евангеліи, не абсолютна, а конкретна и находится въ царствѣ субъективности, а не въ царствѣ объективности, она раскрываетъ свободу царства Божія. Заповѣдь «не убій», какъ голосъ Божій, остается въ силѣ не только для отдѣльныхъ людей, но и для человѣческихъ обществъ. Но для того, чтобы человѣческія общества соблюдали эту заповѣдь, они должны свернуть съ пути объективациіи человѣческаго существованія, т.-е. съ пути рабства человѣка, и вступить на путь субъективациіи человѣческаго существованія, т.-е. на путь освобожденія. Съ этимъ связанъ радикальный переворотъ въ установкѣ цѣнностей, персоналистическая переоцѣнка цѣнностей. Созданіе образа «врага», играющаго такую роль въ міровой исторіи, есть обезчеловѣчивающая, обезличивающая объективациа. Примѣненіе евангельской морали къ человѣческимъ обществамъ есть персонализмъ, постановка въ центрѣ человѣческой личности, признаніе ее верховной цѣнностью. «Врагъ» есть объективациа существованія, въ которой исчезаетъ образъ человѣка. Поэтому нѣтъ ничего болѣе чудовищнаго, чѣмъ благословеніе войны христіанскими церквями, чѣмъ самое словосочетаніе «христіанское воинство». Человѣкъ долженъ быть воиномъ, онъ при-

званъ къ воинствованію. Но это ничего общаго не имѣетъ съ корпораціей военныхъ, которая есть крайняя форма поработченности и поработченія челоѣка. Эту точку зрѣнія необходимо рѣзко отличать отъ буржуазнаго пацифизма, который не только безсиленъ побѣдить войну, но и можетъ означать болѣе низкое состояніе, чѣмъ война. Буржуазный пацифизмъ можетъ означать просто любовь къ спокойной и обезпеченной жизни, боязнъ катастрофъ и даже трусость. Есть миръ, который подлѣе войны, не всякой цѣной допустимо покупать миръ. Подлинная борьба противъ войны есть также война, подлинная воинственность, мужество и согласіе на жертвы. Воинственность не означаетъ непременно войны противъ враговъ-людей, противъ инаковѣрующихъ, противъ людей другого соціального класса. Нужно, напримѣръ, воевать противъ классового общества, противъ существованія классовъ, основанныхъ на несправедливой собственности и деньгахъ, а не противъ людей, составляющихъ классы, не противъ людей, превращенныхъ исключительно во враговъ. Христосъ принесъ миръ, но онъ принесъ также мечъ. Раздѣленіе необходимо, но не ненависть. И вотъ, что поразительно. Многіе хрістіане съ ужасомъ отвергають революцію, потому что она предполагаетъ убійство и пролітіе крови. Но они принимаютъ и благословляютъ войну, которая больше проливаетъ крови и больше убиваетъ, чѣмъ революція. И это связано съ тѣмъ, что по иному опредѣляются цѣнности. Цѣнность государства и національности считаютъ настолько высокою и даже высочайшею, что изъ-за нея стоитъ убивать и проливать кровь, цѣнности же соціальной справедливости и освобожденія не признаются цѣнностями, для которыхъ стоитъ убивать и проливать кровь. Но такое отношеніе къ цѣностямъ совершенно непереносимо для хрістіанской совѣсти. Свобода и справедливость болѣе высокія цѣнности, чѣмъ могущество государства и національности. Главное же, что убійство и пролітіе крови дурны и грѣховны, какова бы ни была цѣль. Революція можетъ быть гораздо меньшимъ зломъ, чѣмъ война. Но только очищенное и освобожденное отъ историческаго рабства хрістіанство можетъ поставить вопросъ о войнѣ и революціи.

Левъ Толстой описываетъ, какъ Николай Ростовъ увидѣлъ врага-француза и какое онъ пережилъ отъ этого потрясеніе. А Николай Ростовъ былъ челоѣкомъ созданнымъ для войны, у него была рабья военная психологія. Воевать можно только съ объектомъ, съ субъектомъ нельзя воевать. Если вы увидите во врагѣ субъекта, конкретное живое существо, челоѣческую личность, война дѣлается невозможной. Война означаетъ, что люди превращены въ объекты. Въ воюющихъ арміяхъ нѣтъ субъектовъ, нѣтъ личностей. Въ защиту войны иногда говорятъ, что въ ней нѣтъ ненависти, идущей отъ личности къ личности. Но можетъ быть ненависть, переходящая



въ жажду убійства, и она не направлена на другого челоуѣка, на личность. Тотъ, кого хотять убить изъ ненависти, является ли субъектомъ? Думаю, что нѣтъ, челоуѣкоубійственная ненависть превращаетъ другого челоуѣка въ объектъ, предметъ ненависти перестаетъ быть субъектомъ, личностью. Если бы ненавидящій и жаждущій убить могъ увидѣть въ своемъ врагѣ экзистенціальный субъектъ, могъ бы приобщиться къ тайнѣ личности другого, то ненависть прошла бы и убійство стало бы невозможнымъ. Ненависть и убійство существуютъ лишь въ мѣрѣ, гдѣ люди стали объектами, гдѣ челоуѣческое существованіе обьективировано. Существуетъ вѣчный конфликтъ «войны» и «мира», жизни «исторической» и жизни «частной», жизни «обьективированной» и жизни остающейся въ «субьективности». Проблема войны въ міровой жизни есть не только проблема объявленной и разразившейся войны, это въ бѣльшей степени есть проблема приготовления войны. Челоуѣческія общества могутъ погибнуть отъ милитаристической психологіи, отъ безконечнаго возрастанія вооруженій, отъ воли къ войнѣ и отъ страха войны. Это въ сущности есть атмосфера возрастающаго безумія. Въ точномъ смыслѣ слова войны можетъ и не наступить, но жизнь челоуѣческая дѣлается невыносимой, люди не могутъ свободно дышать. Не только война, но и приготовленіе къ войнѣ означаетъ доведеніе до минимума свободы челоуѣка. Мобилизація означаетъ ограниченіе самодвиженія. Война въ сущности опредѣляется структурой сознанія. Побѣда надъ возможностью войны предполагаетъ измѣненіе структуры сознанія. Мѣняется направленность сознанія. Это есть духовная побѣда надъ рабствомъ челоуѣка, надъ рабымъ сознаніемъ. Но рабье сознаніе еще господствуетъ въ мѣрѣ и война является однимъ изъ его выражений, наибѣе страшнымъ. Сатаническая природа войны не подлежитъ сомнѣнію. Кровь пролитая на войнѣ не проходитъ даромъ, она отравляетъ, отъ нея мутится сознаніе. Война по своей природѣ ирраціональна, она опирается на ирраціональные инстинкты, но она предполагаетъ раціонализацию. Подготовка войны въ высшей степени раціональна и предполагаетъ раціональное вооруженіе государствъ. Это есть противорѣчіе войны. Челоуѣческимъ массамъ прививаются самыя ирраціональныя душевныя состоянія. Война предполагаетъ пробужденіе эротическихъ состояній, природа ея эротическая, а не этическая. Въ эросъ я въ данномъ случаѣ ввожу и анти-эросъ, который имѣетъ ту же природу. Ненависть есть феноменъ эротическій. И челоуѣческая масса, доведенная до самого ирраціональнаго состоянія, до безумія раціональнаго вооруженія, подвергается раціональной дисциплинѣ, технизируется. Это есть демоническое сочетаніе крайняго ирраціонализма съ крайнимъ раціонализмомъ. Люди живутъ въ порабоощающей власти міа о войнѣ, міа вызывающаго дурныя эротическія

состоянія. Въ раціонализированной и технизированной цивилизації миѣ продолжаютъ играть огромную роль. Они рождаются изъ коллективнаго подсознательнаго. Но миѣ эти очень раціонально использованы. Миѣ о красивой, героической войнѣ, о воинствующемъ эросѣ, возвышающемся надъ прозаической и обыденной жизнью, есть проявленіе человѣческаго рабства. Этотъ миѣ связанъ съ другими миѣами обь избранной расѣ, о величіи царства и т. п. Всѣ эти миѣы противоположны истинѣ персонализма, всегда враждебны очеловѣченію жизни, всѣ встаютъ противъ духа Евангелія, всѣ узаконяютъ рабство человѣка.

### с) Прельщеніе и рабство націонализма. Народъ и нація.

#### §.

Прельщеніе и рабство націонализма есть болѣе глубокая форма рабства, чѣмъ рабство эстатическое. Изъ всѣхъ «сверхличныхъ» цѣнностей легче всего человѣкъ соглашается подчинить себѣ цѣнности національнаго, онъ легче всего чувствуетъ себя частью національнаго цѣлаго. Это очень глубоко вкоренено въ эмоциональной жизни человѣка, болѣе глубоко, чѣмъ его отношеніе къ государству. Но націонализмъ, написанный на знаменахъ всѣхъ правыхъ партій, представляетъ собой уже явленіе сложное. Мы увидимъ, что самая идея націи и національности есть продуктъ раціонализаціи. Вл. Соловьевъ, который въ 80-ые годы прошлаго вѣка велъ борьбу противъ русскаго зоологическаго націонализма, дѣлаетъ различіе между эгоизмомъ и личностью. Онъ настаиваетъ, что эгоизмъ національный (= націонализму) столь же предосудителенъ съ христіанской точки зрѣнія, какъ и эгоизмъ личный. Обыкновенно думаютъ, что эгоизмъ національный есть нравственный долгъ личности и означаетъ не эгоизмъ личности и ея жертвенность и героизмъ. Это есть очень замѣчательный результатъ объективаціи. Когда самое дурное для человѣка переносится на коллективныя реальности, признанныя идеальными и сверхличными, то оно становится хорошимъ и даже превращается въ долгъ. Эгоизмъ, корысть, самомнѣніе, гордость, воля къ могуществу, ненависть къ другимъ, насиліе — все дѣлается добродѣтелью, когда переносится съ личности на національное цѣлое. Для націи все дозволено, во имя ея можно совершать преступленія съ человѣческой точки зрѣнія. Мораль націи не хочетъ знать человѣчности. Короткая жизнь отдѣльнаго человѣка, жизнь же націи длинна, она можетъ длиться тысячелѣтія. Жизнь націи осуществляетъ связь временъ, которой не можетъ осуществить отдѣльный человѣкъ.

Отдѣльный человѣкъ чувствуетъ связь съ предшествующими поколѣніями черезъ жизнь націи. «Національное» импонируетъ своей глубокой укорененностью въ длительную жизнь. Тутъ мы стоимъ передъ все той же проблемой: гдѣ экзистенціальный центръ, гдѣ органъ совѣсти, въ личности или въ націи? Персонализмъ отрицаетъ, что экзистенціальный центръ, центръ сознанія находится въ націи, или въ какой-либо коллективной, нечеловѣческой реальности, онъ всегда въ личности. Личность не часть націи, національность есть часть личности и находится въ ней, какъ одно изъ ея качественныхъ содержаній. Національное входитъ въ конкретнаго человѣка. Это есть лишь частное примѣненіе той истины, что универсумъ находится въ личности, а не личность въ универсумѣ. Національность есть питательная среда личности. Націонализмъ же есть форма идолопоклонства и рабства, порожденнаго экстеріоризаціей и объективаціей. Эросъ связанъ съ ущербностью и бѣдностью. Націонализмъ, который есть одно изъ порабоженій, порожденныхъ выпаденіемъ универсума изъ человѣка, носить эротическій характеръ. Онъ-двигается эросомъ и антиэросомъ и по природѣ своей антиэтиченъ. Примѣненіе этическихъ оцѣнокъ къ жизни націи дѣлаетъ націонализмъ невозможнымъ. Это одинъ изъ конфликтовъ эроса и этоса. Націонализмъ, который въ глубинѣ своей есть эротическое прельщеніе, всегда питается ложью и безъ лжи обойтись не можетъ. Ложью является уже національное самомнѣніе и чванство, столь смѣшное и глупое со стороны. Національный эгоцентризмъ, національная замкнутость, ксенофобія насколько не лучше личнаго эгоцентризма, замкнутости и вражды къ другимъ людямъ и также ввергаютъ въ жизнь фиктивную и иллюзорную. Націонализмъ есть идеализированная форма самовозношенія человѣка. Любовь къ своему народу (мы увидимъ, что народъ не то же самое, что нація) есть очень естественное и хорошее чувство, но націонализмъ требуетъ не любви, вражды, презрѣнія къ другимъ народамъ. Націонализмъ есть уже потенціальная война. Но главная ложь, порожденная націонализмомъ, въ томъ, что когда говорятъ о «національномъ» идеалѣ, о благѣ «національнаго» цѣлаго, о «національномъ» единствѣ, о «національномъ» призваніи и пр., то всегда связываютъ «національное» съ привилегированнымъ, господствующимъ меньшинствомъ, обыкновенно съ классами, обладающими собственностью. Подъ «націей», «національнымъ» никогда не понимаются люди, конкретныя существа, а отвлеченный принципъ, выгодный для нѣкоторыхъ социальныхъ группъ. Въ этомъ коренное различіе націи отъ народа, который всегда связанъ съ людьми. Національная идеологія обыкновенно оказывается идеологіей классовой. Апеллируя къ національному цѣлому хотятъ задавить части, состоящія изъ людей, существъ способныхъ страдать и радоваться. «На-

ціональность» превращается въ идола, требуетъ человѣческихъ жертвоприношеній, какъ и всѣ идола.

Идеологи націонализма гордятся тѣмъ, что они представляютъ цѣлое, въ то время, какъ разныя другія направленія представляютъ части, тѣ или иные классы. Но въ дѣйствительности классовый интересъ можно ложно выдавать за интересъ цѣлаго. Это есть самообманъ и обманъ. Въ этомъ отношеніи представляетъ огромный интересъ сопоставленіе національной идеологіи съ идеологіей классовой. Идеологія класса имѣетъ очень невыгодную внѣшность и очень легки риторическія побѣды надъ ней. Національное цѣлое, существующее тысячелѣтія, имѣетъ бо́льшую цѣнность, чѣмъ отдѣльный классъ, котораго не было въ прошломъ и можетъ быть не будетъ въ будущемъ. Русский, французскій или нѣмецкій народъ, какъ историческое цѣлое, есть болѣе глубокая реальность, чѣмъ русскій, французскій или нѣмецкій пролетаріатъ. Но проблема совсѣмъ не рѣшается и даже не ставится, когда говорятъ такіа общія мѣста. Въ извѣстный историческій моментъ проблема класса можетъ быть болѣе острой, безотлагательно требующей рѣшенія, чѣмъ проблема національная, и именно для самого существованія націи. Можетъ быть поставлена проблема интегрированія класса отверженнаго и обойденнаго въ жизнь націи. «Національное» въ личности глубже, чѣмъ «классовое», то, что я русскій, глубже того, что я дворянинъ. И тѣмъ не менѣе въ объективной дѣйствительности «классовый» интересъ можетъ быть болѣе человѣческимъ, чѣмъ интересъ «національный», т.-е. въ немъ можетъ быть рѣчь о поправномъ достоинствѣ человѣка, о цѣнности человѣческой личности, въ «національномъ» же интересѣ можетъ рѣчь идти объ «общемъ», не имѣющемъ никакого отношенія къ человѣческому существованію. Съ этимъ связана оцѣнка націонализма и социализма. Безспорно націонализмъ языческаго происхожденія, социализмъ же христіанскаго происхожденія. Социализмъ (не коммунистическаго, т.-е. не фашистскаго типа) интересуется людьми, цѣнностью человѣка, если онъ не искаженъ ложнымъ міросозерцаніемъ, націонализмъ же людьми не интересуется, для него высшая цѣнность не человѣкъ, а объективированныя коллективныя реальности, которыя есть не существованіе, а принципъ. «Социализмъ» можетъ быть духовнѣе «націонализма», ибо «соціальное» можетъ быть требованіемъ, чтобы человѣкъ человѣку былъ братъ, а не волкъ, общая же «національная» жизнь можетъ быть волчьей. Націоналисты вовсе не хотятъ, чтобы была болѣе общная человѣческая жизнь, болѣе справедливая и человѣчная. При торжествѣ націонализма господствуетъ сильное государство надъ личностью, господствуютъ богатые классы надъ бѣдными. Фашизмъ, національ-социализмъ хочетъ болѣе коммюнитарной жизни внутри данной національности. Но онъ плохо реализуетъ это, приводитъ къ

чудовищному этатизму и по звѣриному относится къ другимъ національностямъ. Возможенъ національ-соціализмъ, но въ немъ болѣе человѣческимъ является элементъ социальный, элементъ же расово-национальный означаетъ дегуманизацию. О социализмѣ рѣчь еще впереди. Необходимо еще подчеркнуть, что национализмъ совсѣмъ не тождествененъ патриотизму. Патриотизмъ есть любовь къ своей родинѣ, своей землѣ, своему народу. Национализмъ же есть не столько любовь, сколько коллективный эгоцентризмъ, самомнѣніе, воля къ могуществу и насилію надъ другими. Национализмъ есть уже надуманность, идеологія, которой нѣтъ въ патриотизмѣ. Национальное самомнѣніе и эгоизмъ такъ же грѣховны и глупы, какъ личное самомнѣніе и эгоизмъ, но послѣдствія ихъ гораздо болѣе роковыя. Также эгоизмъ и самомнѣніе семейное носить болѣе зловѣщій характеръ, чѣмъ эгоизмъ и самомнѣніе личное. Нѣмецкое национально-мессіанское самомнѣніе даже у геніальныхъ людей, какъ, напримѣръ, у Фихте, носитъ комическій характеръ, его со стороны нельзя перенести. Всякая проекція и объективация личнаго зла и грѣха, перенесеніе на коллективы порождаетъ максимумъ зла и выражаетъ максимумъ грѣха. Такъ укрѣпляется рабство человѣка.

## §.

Различеніе между націей и народомъ, национальнымъ и народнымъ не есть только вопросъ терминологическій. Оно еще явственнѣе въ другихъ языкахъ (*nation* и *peuple*, *Nation* и *Volk*). Народъ есть реальность гораздо болѣе первичная и природная, чѣмъ нація, въ народѣ есть что-то дорациональное. Нація же есть сложный продуктъ исторіи и цивилизации, она есть уже продуктъ рационализации. Самое же важное, что народъ есть реальность болѣе человѣческая, чѣмъ нація. Народъ есть люди, огромное количество людей, достигшее единства, оформленности и получившее особая качества. Нація же не есть люди, нація есть принципъ, господствующій надъ людьми, есть правящая идея. Можно было бы сказать, что народъ конкретно-реаленъ, нація же абстрактно-идеальна. Слово «идеально» не является въ данномъ случаѣ похвалой, наоборотъ, оно означаетъ большую степень объективации и отчужденія человѣческой природы, большую степень обезчеловѣченія. Нація глубже связана съ государствомъ, чѣмъ народъ. Народничество часто носило антиэтатическій и анархическій характеръ, национализмъ же всегда этатиченъ, всегда хочетъ сильнаго государства, всегда въ сущности дорожитъ государствомъ болѣе, чѣмъ культурой. Народъ стремится выразить себя въ образахъ, онъ создаетъ обычаи и стиль. Нація же стремится выразить себя въ государственномъ могуществѣ, она создаетъ формы власти. Национализмъ фашистскаго типа означаетъ по-

терю «національного» (если употреблять это слово, какъ часто дѣлають, въ смыслѣ тождественномъ съ «народнымъ») своеобразія, въ немъ нѣтъ ничего «національного», онъ означаетъ острую рационализацию и технизацию народной жизни, онъ нисколько не дорожитъ культурой. Всѣ современные націонализмы походятъ другъ на друга, какъ двѣ капли воды, какъ совершенно походятъ другъ на друга всѣ диктатуры, всѣ организации политической полиціи, всѣ техники вооруженій, всѣ спортивные организации. Германскій національ-соціализмъ до своей окончательной побѣды былъ одной изъ формъ народничества, противопоставляющій органическій и коммюнитарный характеръ народной общественной жизни формальной организации государства, онъ стоялъ за *Gemeinschaft* противъ *Gesellschaft*. Но послѣ своей окончательной побѣды національ-соціализмъ сталъ одержимъ волей къ государственному могуществу и элементы народническіе въ немъ ослабѣли. Традиція германской культуры порвалась. Национализмъ менѣе всего дорожитъ духовной культурой и всегда утѣсняетъ ея творцовъ. Национализмъ всегда приводитъ къ тираніи. Нація есть одинъ изъ идоловъ, одинъ изъ источниковъ человѣческаго рабства. Суверенитетъ націи есть такая же ложь, какъ и суверенитетъ государства, какъ и всѣ суверенитеты на землѣ. Этотъ суверенитетъ можетъ имѣть какъ правыя, такъ и лѣвыя формы проявленія, и онъ всегда тиранитъ человѣка. Народъ по крайней мѣрѣ стоитъ ближе къ труду, какъ основѣ социальной жизни, ближе къ природѣ. Но и народъ можетъ стать идоломъ и источникомъ человѣческаго рабства. Народничество есть одно изъ прельщеній и оно легко принимаетъ мистическія формы — душа народа, душа земли, мистическая народная стихія. Человѣкъ можетъ совсѣмъ потеряться въ этой стихіи. Это есть наслѣдіе и пережитокъ первобытнаго коллективизма, до пробужденія духа и личности. Народничество всегда душевно, а не духовно. Личность, какъ экзистенціальный центръ, какъ центръ сознанія и совѣсти, можетъ противостоять народу. Въ личности есть материнское лоно, народное (національное) и есть это лоно. Но возстаніе личности есть побѣда духа и свободы надъ природой и народной стихіей. Рабство у народа есть одна изъ формъ рабства. Нужно помнить, что народъ кричалъ «распи, распи Его», когда передъ нимъ предсталъ сынъ человѣческій и сынъ Божій. Онъ требовалъ распятія всѣхъ своихъ пророковъ, учителей, великихъ людей. Это достаточно свидѣтельствуетъ о томъ, что не въ народѣ центръ совѣсти. Въ народничествѣ есть своя правда, но есть и великая ложь, которая выражается въ преклоненіи личности передъ коллективомъ. Истина всегда бываетъ въ личности, въ качествѣ, въ меньшинствѣ. Но эта истина въ своемъ жизненномъ проявленіи должна быть связана съ народной жизнью, она не означаетъ изоляціи и замыканія. Національный

мессіаниззмъ есть соблазнъ, онъ не совмѣстимъ съ христіанскимъ универсализмомъ. Но вѣра въ призваніе своего народа необходима для его историческаго существованія.

Фактически «національное» и «народное» смѣшиваются и часто употребляются въ одномъ и томъ же смыслѣ, также смѣшиваются Gesellschaft и Gemeinschaft. «Національное» включаетъ въ себѣ большую степень рационализаціи, чѣмъ «народное». Но и то и другое опирается на коллективное подсознательное, на очень сильныя эмоціи, которыя ведутъ къ экстеріоризаціи человѣческаго существованія. Человѣкъ нуждается въ выходѣ изъ одиночества, въ преодолѣніи леденящей чуждости міра. Это происходитъ въ семьѣ, это происходитъ въ національности, въ національной общности. Индивидуальный человѣкъ не можетъ прямо чувствовать себя принадлежащимъ къ человѣчеству, ему необходимо принадлежать къ болѣе близкому и конкретному кругу. Черезъ національную жизнь человѣкъ чувствуетъ связь поколѣній, связь прошлаго съ будущимъ. Человѣчество не имѣетъ существованія внѣ человѣка, оно въ человѣкѣ существуетъ и въ человѣкѣ есть величайшая реальность, съ этой реальностью связана человѣчность. Нація тоже существуетъ лишь въ человѣкѣ. Объективная реальность націи есть экстеріоризація, есть одно изъ порожденій объективации, не болѣе. Но разныя ступени объективации даютъ разныя ступени близости, конкретности, полноты. Человѣчество представляется какъ бы далекимъ и абстрактнымъ, въ то время какъ оно есть человѣчность человѣка. Націонализмъ одинаково подавляетъ и человѣка, человѣческую личность и человѣчество. Подавляетъ не самое качество «національнаго» въ человѣкѣ, а объективация этого качества, превращающая его въ стоящую надъ человѣкомъ реальность. И «нація» и «народъ» легко превращаются въ идоловъ. Происходитъ объективация сильныхъ эмоцій. Самый посредственный, самый ничтожный человѣкъ чувствуетъ себя возвышеннымъ и приподнятымъ черезъ причастность къ «національному» и «народному». Одна изъ причинъ порабошающихъ прельщеній въ томъ, что онѣ даютъ человѣку большее чувство власти. Дѣлаясь рабомъ идола, онъ чувствуетъ себя поднятымъ на высоту. Человѣкъ дѣлается рабомъ, но безъ рабства онъ бы чувствовалъ себя еще ниже стоящимъ. Когда человѣкъ безличенъ и въ немъ не раскрывается никакое универсальное содержаніе, то порабошеніе разнаго рода объективациями даетъ ему ощущеніе наполненности. Этому рабству можетъ противостоять только личность съ духовнымъ содержаніемъ. «Національное» легче всего наполняетъ пустоту, это оказывается возможнымъ для огромныхъ массъ и не предполагаетъ никакихъ качественныхъ достижений. При этомъ отрицательныя чувства, ненависть къ евреямъ или къ другимъ національностямъ играютъ большую роль, чѣмъ положительныя чувства. Такъ называемый на-

ціональний вопросъ въ сущности не можетъ быть справедли-  
во разрѣшенъ. Съ нимъ всегда бываетъ связана борьба. Вся  
исторія есть несправедливая аннексія. Національности созданы  
несправедливымъ и насильственнымъ подборомъ, какъ и исто-  
рическія аристократіи. Облегчить разрѣшеніе національнаго  
вопроса могло бы преодолѣніе суверенитета національныхъ  
государствъ. Но «національное» лежитъ по ту сторону націо-  
нальныхъ государствъ и означаетъ другую степень объекти-  
ваціи. Націонализмъ означаетъ абсолютизацію извѣстной сту-  
пени объективаціи. При этомъ ирраціональное раціонализиру-  
ется, органическое механизмуется, человѣческое качество пре-  
вращается въ нечеловѣческую реальность. Въ то время какъ  
національное, народное входитъ въ конкретно-универсальное,  
какъ входятъ всѣ ступени индивидуализаціи, націонализмъ не  
только враждебенъ универсализму, но и разрушаетъ его. Такъ  
же враждебенъ націонализмъ персонализму. Націонализмъ  
нужно отрицать и во имя личнаго и во имя универсальнаго.  
Это не значить, что нѣтъ никакой ступени между личнымъ и  
универсальнымъ, но это значить, что находящаяся ступень на-  
ціональнаго не должна поглощать ни личнаго, ни универсаль-  
наго, а должна быть соподчинена имъ. Во всякомъ случаѣ  
должно быть отдано предпочтеніе «народному» передъ «націо-  
нальнымъ». Христіанство есть религія персоналистическая и  
универсальная, но не національная, не родовая религія. Всякій  
разъ, когда націонализмъ провозглашаетъ: «Германія для нѣм-  
цевъ, Франція для французовъ, Россія для русскихъ», онъ изо-  
бличаетъ свою языческую и безчеловѣчную природу. Націо-  
нализмъ не признаетъ цѣнности и правъ всякаго человѣка по-  
тому, что онъ человѣкъ, имѣетъ образъ человѣка и образъ  
Бога, несетъ въ себѣ духовное начало. Націонализмъ есть са-  
мая распространенная въ мірѣ эмоція, наиболѣе человѣческая,  
такъ какъ наиболѣе свойственная человѣку, и наиболѣе анти-  
человѣческая, наиболѣе дѣлающая человѣка рабомъ экстеріо-  
ризированной силы. Ошибочно и поверхностно думать, что за-  
щита нѣмца, француза или русскаго есть защита конкретнаго  
существа, защита же человѣка, всякаго человѣка, потому что  
онъ человѣкъ, есть защита абстракціи. Какъ разъ наоборотъ.  
Защита національнаго человѣка есть защита отвлеченныхъ  
свойствъ человѣка и при томъ не самыхъ глубокихъ, защита  
же человѣка въ его человѣчности и во имя его человѣчности  
есть защита образа Божія въ человѣкѣ, т.-е. цѣлостнаго обра-  
за въ человѣкѣ, самаго глубокаго въ человѣкѣ и не подлежа-  
щаго отчужденію, какъ національныя и классовыя свойства  
человѣка, защита именно человѣка, какъ конкретнаго сущест-  
ва, какъ личности, существа единственнаго и неповторимаго.  
Соціальныя и національныя качества человѣка повторимы,  
подлежатъ обобщенію, отвлеченію, превращенію въ quasi ре-  
альности, стоящія надъ человѣкомъ, но за этимъ скрыто болѣе



глубокое ядро челоуѣка. Защита этой челоуѣческой глубины есть челоуѣчность, есть дѣло челоуѣчности. Націонализмъ есть измѣна и предательство въ отношеніи къ глубинѣ челоуѣка, есть страшный грѣхъ въ отношеніи къ образу Божію въ челоуѣкѣ. Тотъ, кто не видитъ брата въ челоуѣкѣ другой національности, кто, напримѣръ, отказывается видѣть брата въ свреѣ, тотъ не только не христіанинъ, но и теряетъ свою собственную челоуѣчность, свою челоуѣческую глубину. Страстные эмоціи націонализма выбрасываютъ челоуѣка на поверхность и потому дѣлаютъ челоуѣка рабомъ объектности. Эмоціи націонализма гораздо менѣе челоуѣчны, чѣмъ эмоціи соціальныя и гораздо менѣе свидѣтельствуютъ о томъ, что въ челоуѣкѣ поднимается личность.

**d) Прельщеніе и рабство аристократизма.  
Двойной образъ аристократизма.**

**§.**

Существуетъ особое прельщеніе аристократизма, сладость принадлежности къ аристократическому слою. Аристократизмъ есть очень сложное явленіе и требуетъ сложной оцѣнки. Самое слово аристократизмъ означаетъ положительную оцѣнку. Аристократы — лучшіе, благородные. Аристократія — подборъ лучшихъ, благородныхъ. Но въ дѣйствительности историческая аристократія совсѣмъ не означаетъ лучшихъ и благороднѣйшихъ. Нужно отличать аристократію въ социальномъ смыслѣ и аристократію въ духовномъ смыслѣ. Аристократія въ социальномъ смыслѣ образуется въ социальной обыденности и подлежитъ законамъ социальной обыденности. Въ этомъ смыслѣ аристократія принадлежитъ царству детерминизма, а не царству свободы. Аристократія въ смыслѣ кристаллизовавшейся въ исторіи расы есть челоуѣкъ наиболѣе детерминированный. Онъ детерминированъ наслѣдственностью и родовой традиціей. Аристократическій принципъ въ социальной жизни есть принципъ наслѣдственности, наслѣдственность же есть тяготящій надъ личностью детерминизмъ, даже болѣе чѣмъ детерминизмъ — фатумъ рода, фатумъ крови. Соціальныи аристократизмъ есть аристократизмъ родовой, а не личный, качествъ родовыхъ, а не качествъ личныхъ. Поэтому съ нимъ связана родовая гордость, гордость происхожденія, которая есть главный порокъ аристократіи. Аристократіи очень затруднено братское отношеніе къ людямъ. Аристократія есть подобранная въ родовомъ процессѣ раса, свойства которой передаются по наслѣдству. Въ этомъ смыслѣ аристократизмъ глубоко противоположенъ персонализму, т.-е. принципу личныхъ, не родовыхъ качествъ, качествъ не зависящихъ отъ детерминизма наслѣдственности. Духовный аристократизмъ въ отличіе отъ аристократизма со-

ціального есть аристократизмъ личный, аристократизмъ личного благородства, личныхъ качествъ и даровъ. Персонализмъ предполагаетъ аристократизмъ личныхъ качествъ, противостоящихъ всякому смѣшенію съ безкачественной массой, аристократизмъ свободы въ противоположность детерминизму, подѣ которымъ живетъ раса и каста. Аристократизмъ соціальный утверждаетъ неравенство совѣтъ не личное, не личныхъ качествъ, а неравенство родовое, соціально-классовое, кастовое. Смѣшно было бы утверждать, что дворянинъ, опредѣляющій свое достоинство по наслѣдственности крови, или буржуа, опредѣляющій свое достоинство по наслѣдственности денегъ, тѣмъ самымъ уже по своимъ личнымъ качествамъ выше человѣка, не получившаго ни наслѣдства по крови, ни наслѣдства денежнаго, и можетъ претендовать на неравенство, дающее ему преимущество. Дары человѣка получаются отъ Бога, не отъ рода и не отъ собственности. Личное неравенство людей и соціальное неравенство людей — принципы различные и даже противоположные. Соціально уравнительный процессъ, направленный къ уничтоженію соціально-классовыхъ привилегій, можетъ какъ разъ способствовать выявленію дѣйствительныхъ, реальныхъ личныхъ неравенствъ людей, т.-е. обнаруженію личного аристократизма. Какъ образуется соціальная аристократія? Болѣе высокія качества не могутъ быть сразу достигнуты для огромныхъ человѣческихъ массъ. Подборъ качествъ происходитъ сначала въ небольшихъ группахъ. Въ нихъ вырабатывается болѣе высокій культурный уровень, болѣе утонченныя чувства и болѣе утонченныя нравы, даже тѣлесный образъ человѣка дѣлается болѣе благороднымъ, менѣе грубымъ. Культура всегда образуется и повышается аристократическимъ путемъ. Было бы несправедливо и нечестно признать соціальный аристократизмъ всегда злымъ, въ немъ было и много положительнаго. Въ аристократизмѣ были положительныя черты благородства, великодушія, благовоспитанности, способности къ жертвенному нисхожденію, которыхъ не знаетъ *parvenu*, стремящійся пролѣзть вверхъ. Аристократъ не стремится во что бы то ни стало подниматься вверхъ, онъ изначально чувствуетъ себя наверху. Въ этомъ смыслѣ принципъ аристократическаго подбора въ сущности противорѣчитъ аристократической изначальности. Не аристократично бороться за успѣхъ и возвышеніе. Подборъ — натуралистическій принципъ, онъ биологическаго происхожденія. Христіанство не признаетъ подбора. Въ противоположность законамъ этого міра оно провозглашаетъ, что послѣдніе будутъ первыми, а первые будутъ послѣдними, что революціонно перевернуло всѣ античныя цѣнности. Наряду съ положительными чертами въ аристократизмѣ были и отвратительныя черты, своеобразное хамство въ высокомерномъ обращеніи съ низшими, презрѣніе къ труду, расовая гордость, не соотвѣтствующая личнымъ качествамъ, кастовая

замкнутость, закрытость къ живымъ движеніямъ міра, исключительная обращенность къ прошлому («откуда», а не «куда»), замкнутость. Замкнутая аристократическая группа не можетъ безконечно сохраняться, сколько бы она ни боролась за свое сохраненіе. Базисъ расширяется, въ привилегированный аристократическій слой входятъ новые слои. Происходитъ демократизація, качества понижаются. Потомъ происходитъ новый подборъ качествъ. Замкнутость аристократической группы неизбежно ведетъ къ вырожденію. Необходимо обновленіе застывшей крови. Послѣ смѣшеній и демократизаціи, послѣ процесса нивелировки происходитъ обратный процессъ аристократическаго подбора. Но онъ можетъ происходить по разнымъ критеріямъ, не непременно по родовой наслѣдственности и рожденію. Аристократизмъ избранной расы обреченъ на исчезновеніе. Но аристократія можетъ образоваться изъ нѣдръ буржуазіи, какъ можетъ образоваться изъ нѣдръ рабоче-крестьянскихъ массъ. Въ этомъ случаѣ аристократія принимаетъ инныя психическія свойства.

Въ социальномъ процессѣ путемъ отбора и дифференціаціи образуются разныя группировки. И каждая кристаллизовавшаяся группировка имѣетъ свои формы поработенія челоуѣка. Бюрократія образуется въ каждомъ организованномъ въ государство обществѣ. Она имѣетъ тенденціи къ расширенію и усиленію своего значенія. Бюрократія образуется совсѣмъ по другому принципу, чѣмъ аристократія, по принципу профессіи, функціи государственнаго общества, но она склонна почитать себя тоже аристократіей. Бюрократія исполняетъ служебную функцію по отношенію къ народу. Но она склонна считать себя самодовлѣющей силой, считать себя хозяиномъ жизни и въ этомъ внутренняя противорѣчивость ея существованія. Она легко превращается въ паразита при неограниченномъ своемъ расширеніи. Бюрократію образуетъ какой угодно социальный строй. Революція свергаетъ старую бюрократію и немедленно создаетъ новую, еще болѣе расширенную, и нерѣдко пользуется для этого кадрами старой бюрократии, готовой служить какому угодно режиму. Судьба Талейрановъ и Фуше символична. Русская коммунистическая революція создала небывалую по своимъ размѣрамъ и силѣ бюрократію. Это есть образованіе новой буржуазіи или новой пролетарской аристократіи. Настоящая историческая аристократія замкнута и ограничена, она не любила расширяться и приспособляться къ новымъ условіямъ. Бюрократія же безконечно расширяется, не дорожитъ замкнутостью, охраненіемъ качествъ, и легко приспособляется ко всякимъ условіямъ и всякимъ режимамъ. Вотъ почему она никогда не можетъ быть названа аристократіей. Аристократіей не можетъ быть названъ и верхній слой буржуазіи, имитирующій аристократію и вылъзающій въ аристократію. Буржуазія имѣетъ совсѣмъ другую

душевную структуру, но о ней потомъ. Настоящая аристократія образовалась не путемъ накопленія богатствъ и власти и не путемъ функцій, исполненныхъ для государства, а путемъ меча. Происхожденіе аристократіи военное. Лоренцъ Штейнъ даже говоритъ, что каста есть абсолютная побѣда общества надъ государствомъ. Аристократія есть каста и она съ трудомъ приспособляется къ организации государства, въ извѣстномъ смыслѣ она антигосударственна. Государственный абсолютизмъ выросталъ въ борьбѣ съ феодализмомъ, съ аристократіей и ея привилегированными свободами. Можно было бы даже сказать, что свобода аристократична, а не демократична. Свобода была прежде привилегіей аристократіи. Феодальный рыцарь защищалъ свою свободу и независимость въ своемъ замкѣ съ оружіемъ въ рукахъ. Подъемный мостъ былъ защитою свободы феодального рыцаря, свободы не въ обществѣ и государствѣ, а свободы отъ общества и государства. Ортего очень вѣрно объ этомъ говорить. Часто забываютъ, что свобода есть не только свобода въ обществѣ, но и свобода отъ общества, граница, которой не хочетъ признать общество въ отношеніи человѣческой личности. Народныя массы мало дорожатъ свободой и мало чувствуютъ недостатокъ свободы. Свобода есть свойство духовнаго аристократизма. Рыцарство было огромнымъ творческимъ завоеваніемъ въ моральномъ сознаніи. Аристократъ первый въ человѣческомъ обществѣ почувствовалъ личное достоинство и честь. Но ограниченность его была въ томъ, что онъ почувствовалъ это лишь для своей касты. Аристократизмъ свободы, аристократизмъ личнаго достоинства и чести долженъ быть перенесенъ на всѣхъ людей, на всякаго человѣка, потому что онъ человѣкъ. Лишь немногіе, вышедшіе изъ аристократіи, это сознали. Но рѣчь тутъ идетъ именно о перенесеніи положительныхъ аристократическихъ качествъ на широкія человѣческія массы, о внутренней аристократизаціи. Нѣкогда въ Египтѣ достоинство безсмертнаго существа было признано лишь за царемъ, всѣ остальные люди были смертны. Въ Греціи сначала безсмертными признавали лишь боговъ или полу-боговъ, героевъ, сверхчеловѣковъ. Люди были смертны. Только христіанство признаетъ достоинство безсмертныхъ существъ за всѣми людьми, т.-е. абсолютно демократизируетъ идею безсмертія. Но демократизація, которая не уравниваетъ механически людей, не отрицаетъ качествъ, есть аристократизація, сообщеніе аристократическихъ качествъ и аристократическихъ правъ. Всякій человѣкъ долженъ быть признанъ аристократомъ. Соціальная революція должна уничтожить именно пролетарія, пролетарскую обездоленность и приниженность. Христіанство опрокинуло принципъ греко-римской культуры и этимъ утвердило достоинство каждаго человѣка, его богосыновство, образъ Божій въ каждомъ человѣкѣ. И только христіан-

ство можетъ соединить демократизмъ, равенство людей передъ Богомъ съ аристократическимъ принципомъ личности, качество духовной личности, не зависящей отъ общества и отъ массъ. Но христіанскій аристократизмъ ничего общаго не имѣетъ съ кастовымъ аристократизмомъ. Чистое христіанство глубоко противоположно духу касты, который есть духъ двойного рабства, рабства самой аристократической касты и рабства тѣхъ, надъ кѣмъ каста хочетъ господствовать. Кастовый аристократизмъ есть замкнутость и конечность, христіанскій духовный аристократизмъ есть открытость и безконечность.

## §.

Выработка личности есть выработка аристократическаго типа, т.-е. человѣка, не допускающаго себя до смѣшенія съ безликой міровой средой, внутренне независимаго и свободнаго, восходящаго къ болѣе высокому качественному содержанію жизни и нисходящаго къ міру униженному, страдающему и лишенному возможности возвышенія. Главная черта подлиннаго аристократизма есть не превозношеніе, а жертвенность и великодушіе отъ внутренняго богатства, нисхожденіе, неспособность къ *ressentiment*. Историческая родовая аристократія находится въ рабствѣ у прошлаго, у предковъ, у традиціи и обычаевъ, она церемоніальна, связана, лишена свободы оцѣнокъ и свободы движеній. Личный же аристократизмъ есть какъ разъ свобода оцѣнокъ и движеній, не связанность, независимость отъ соціальной среды. Съ этимъ связанъ двойственный образъ аристократіи. Личный аристократизмъ, т.-е. качественныя достиженія личности, соціализируется и переносится на соціальныя группы. Аристократизмъ соціальной группы можетъ образовываться по разнымъ признакамъ. Это можетъ быть каста жрецовъ, іерархія князей церкви. Это можетъ быть каста въ собственномъ смыслѣ, родовое дворянство. Это можетъ быть аристократическій подборъ внутри не аристократическаго класса, на примѣръ, буржуазіи или крестьянства. Это можетъ быть образованіе аристократической соціальной группы по признакамъ интеллектуальнымъ и духовнымъ, которые не могутъ охватить слишкомъ большія количества. Можетъ, на примѣръ, образоваться элита академиковъ, ученыхъ, писателей. Интеллектуальная элита, склонная къ самопревозношенію и изоляціи, есть также аристократическая каста, носящая всѣ признаки касты. Аристократическую касту могутъ представлять собой разные оккультные ордена, посвященные, масоны съ оккультно-мистической окраской. Формы соціальнаго аристократизма, переносящія аристократизмъ личности на аристократизмъ соціальной группы, очень разнообразны, но всегда порождаютъ рабства человѣка. Въ религіозной жизни, на примѣръ, личный аристократизмъ, т.-е.

особые личные дары и качества, находятъ свое выраженіе у пророковъ, апостоловъ, святыхъ, духовныхъ старцевъ, религиозныхъ реформаторовъ. Соціальный же религиозный аристократизмъ находитъ свое выраженіе въ осѣвшей и кристаллизовавшейся церковной іерархіи, которая уже не зависитъ отъ личныхъ качествъ, личной духовности, т.-е. личного аристократизма. Личный религиозный аристократизмъ стоитъ подъ знакомъ свободы, соціальный же религиозный аристократизмъ стоитъ подъ знакомъ детерминаціи и легко переходитъ въ порабощеніе. Тутъ мы встрѣчаемъ тоже явленіе, что и повсюду. Источникъ рабства человѣка есть объективация. Эта объективация совершается въ исторіи путемъ разнообразныхъ формъ социализаціи, т.-е. отчужденія личныхъ качествъ и перенесенія ихъ на соціальныя группы, гдѣ эти качества теряютъ реальный характеръ и пріобрѣтаютъ характеръ символическій. Соціальная аристократія есть аристократія символическая, а не реальная, ея качества, вызывающія чувства гордости, не являются качествами лично-человѣческими, а лишь знаками, символами рода. Поэтому образъ аристократіи двойственный. Аристократическая формація личности болѣе всего противоположна типу *parvenu*. Буржуа по своему происхожденію *parvenu*, хотя, среди людей, вышедшихъ изъ буржуазныхъ классовъ могутъ быть совсѣмъ не *parvenu* по своему типу, а люди очень благородные. Типъ аристократа всегда нисходитъ, типъ *parvenu* всегда пробирается вверхъ. Чувство вины и чувство жалости — аристократическія чувства. Чувство обиды и чувство зависти — плебейскія чувства. Слово «плебейскій» я употребляю здѣсь въ психологическомъ смыслѣ. Весь смыслъ существованія аристократическаго духовнаго типа — въ существованіи типа людей, которые не склонны испытывать состояніе обиды и зависти, *ressentiment*, и которымъ болѣе свойственно испытывать состояніе вины и жалости, состраданія. Но социализація аристократическаго душевнаго типа, т.-е. образование аристократической касты, всегда ведетъ къ тому, что вмѣсто подлинно аристократическихъ душевныхъ свойствъ являются свойства совсѣмъ инныя — гордость, превозношеніе, презрѣніе къ низшимъ, защита своихъ привилегій. Средній человѣкъ всѣхъ соціальныхъ классовъ и группировокъ всегда имѣетъ не очень высокія личныя качества, онъ детерминированъ соціальной средой, находится во власти соціальной обыденности. Каста всегда есть порабощеніе человѣка, обезличиваніе, каста аристократическая, какъ и каста буржуазная и пролетарская. Пролетаріатъ тоже можетъ стать кастой, лже-аристократіей, и тогда въ немъ проявляются отрицательныя свойства аристократической касты, самопревозношеніе, отрицаніе человѣческаго достоинства у людей другихъ классовъ. Хорошихъ классовъ не бываетъ, бываютъ лишь хорошіе люди и они хороши въ мѣру преодоленія въ себѣ духа класса, духа ка-

сты, въ мѣру раскрытія личности. Классъ, каста есть поработѣніе человѣка. Подлинный аристократизмъ есть видѣніе образа личности, а не образа соціальной группы, класса, касты.

Есть еще одна важная проблема, связанная съ аристократизмомъ. Это есть различіе мжду необыкновенными, великими людьми, и обыкновенными, средними людьми. Есть люди, у которыхъ есть жажда необыкновенной жизни, не похожей на обыденность, со всѣхъ сторонъ давящую человѣка. Это не совсѣмъ совпадаетъ съ проблемой даровъ, талантовъ, генія. Человѣкъ съ необыкновенными дарами можетъ быть по своей природѣ посредственнымъ, обыкновеннымъ. Царство обыденности знаетъ своихъ геніевъ. Таково большинство такъ называемыхъ великихъ историческихъ дѣятелей, людей государственныхъ, геніевъ объективаци. Необыкновеннымъ, замѣчательнымъ нужно признать человѣка, который не можетъ примириться съ обыденностью и конечностью существованія, внутри котораго есть прорывъ въ безконечность, который не согласенъ на окончательную объективацию человѣческаго существованія. Объективация знаетъ своихъ великихъ людей, но это обыкновенные, посредственные люди. Это проявляется и въ наукахъ и искусствахъ. Существуютъ аристократическія теоріи, которыя видятъ смыслъ исторіи человѣчества въ появленіяхъ замѣчательныхъ, великихъ, геніальныхъ людей, на всю же остальную человѣческую массу смотрятъ, какъ на унаваживаемую почву, на средство для этого цвѣта человѣчества. «Сверхчеловѣкъ» Ницше есть предѣльное выраженіе такого рода ученія. Это есть прельщеніе ложнаго аристократизма, переносимаго ни для христіанскаго сознанія, ни для просто человѣческаго сознанія. Ни одно человѣческое существо, хотя бы самый послѣдній изъ людей, не можетъ быть средствомъ, унаваживающей почвой для появленія людей необыкновенныхъ и замѣчательныхъ. Это и есть та объективация личнаго аристократизма, которая создаетъ рабство. Подлинный аристократизмъ остается въ царствѣ безконечной субъективности, онъ не создаетъ никакого объективнаго царства. Подлинный аристократизмъ не есть право, привилегія, онъ ничего не требуетъ для себя, онъ отдаетъ, онъ налагаетъ отвѣтственность и обязанность служенія. Необыкновенный, замѣчательный, надѣленный особыми дарами человѣкъ не есть человѣкъ, которому все дозволено; наоборотъ, это человѣкъ, которому ничего не дозволено. Это дуракамъ и ничтожествамъ все дозволено. Аристократическая природа, какъ и геніальная природа (геній есть цѣлостная природа, а не только какой-нибудь огромный даръ), не есть какое-либо положеніе въ обществѣ, она означаетъ невозможность занять какое-либо положеніе въ обществѣ, невозможность объективаци. Настоящая аристократическая порода не есть порода господъ, призванность къ господству, какъ думалъ противъ самого себя ненавистникъ государства Ницше.

Настоящая аристократическая порода есть порода людей, которые не могут занять положенія въ тѣхъ отношеніяхъ господства и рабства, на которыхъ держится обыденный объективированный міръ. Аристократическая порода необычайно чувствительная и страдающая. Господа же грубы и безчувственны. Господинъ, въ сущности, плебей, господство есть плебейское дѣло. Въ процессѣ объективации обнаруживается плебейство духа. Образованіе объективированнаго общества есть плебейское дѣло. Но значить ли это, что личный аристократизмъ остается какъ бы замкнутымъ въ себѣ и ни въ чемъ не выраженнымъ во внѣ? Конечно, нѣтъ. Но онъ выражаетъ себя въ иной перспективѣ, не въ перспективѣ общества, а въ перспективѣ общенія, не въ перспективѣ социализации, а въ перспективѣ коммюнитарности, въ персоналистической общности людей, общенія я съ ты, а не съ онъ, не съ объектомъ. Это есть перспектива эсхатологическая по отношенію къ этому міру, но она означаетъ измѣненіе этого міра, прорывъ, прерывъ той инерціи, которая порождена объективацией. Это значить также, что человѣкъ не будетъ болѣе господствовать надъ человѣкомъ.

**е) Прельщеніе буржуазности.  
Рабство у собственности и денегъ.**

§.

Существуетъ прельщеніе и рабство аристократизма. Но еще болѣе существуетъ прельщеніе и рабство буржуазности. Буржуазность не есть только социальная категория, связанная съ классовой структурой общества, но также категория духовная. Меня будетъ интересоватъ главнымъ образомъ буржуазность, какъ категория духовная. Болѣе всего можетъ быть сдѣлалъ для обличенія мудрости буржуа Леонъ Блуа въ изумительной книгѣ «*Exegèse des lieux communs*». Противоположеніе буржуазности и социализма очень относительное и не распространяющееся на глубину проблемы. Герценъ хорошо понималъ, что социализмъ можетъ быть буржуазнымъ. Міросозерцаніе большей части социалистовъ таково, что они даже не понимаютъ существованія духовной проблемы буржуазности. Буржуа въ метафизическомъ смыслѣ есть человѣкъ, который твердо вѣритъ лишь въ міръ видимыхъ вещей, которыя заставляютъ себя признать, и хочетъ занять твердое положеніе въ этомъ мірѣ. Онъ рабъ видимаго міра и іерархіи положеній, установившихся въ этомъ мірѣ. Онъ оцѣниваетъ людей не потому, что они есть, а потому, что у нихъ есть. Буржуа гражданинъ этого міра, онъ царь земли. Это буржуа пришла въ голову мысль стать царемъ земли. Въ этомъ была его миссія. Аристократъ захватывалъ земли, онъ мечомъ своимъ способствовалъ организаціи царствъ. Но царемъ земли, гражданиномъ этого



міра онъ стать еще не могъ, для него существовали границы, которыхъ онъ никогда переступить не могъ. Буржуа глубоко вкорененъ въ этомъ мірѣ, доволенъ міромъ, въ которомъ онъ устроился. Буржуа мало чувствуетъ суетность міра, ничтожество благъ міра. Буржуа принимаетъ всерьезъ экономическое могущество, которому онъ нерѣдко поклоняется безкорыстно. Буржуа живетъ въ конечномъ, онъ боится притяженія безконечнаго. Онъ, правда, признаетъ безконечность роста экономического могущества, но это единственная безконечность, которую онъ хочетъ знать, отъ безконечности духовной онъ закрывается конечностью установленнаго имъ порядка жизни. Онъ признаетъ безконечность роста благосостоянія, роста организованности жизни, но это лишь заковываетъ его въ конечности. Буржуа есть существо, которое не хочетъ себя трансцендировать. Трансцендентное мѣшаетъ ему устроиться на землѣ. Буржуа можетъ быть «вѣрующимъ» и «религіознымъ», и онъ даже вызываетъ къ «вѣрѣ» и «религіи», чтобы сохранить свое положеніе въ мірѣ. Но «религія» буржуа есть всегда религія конечнаго, заковывающая въ конечномъ, она всегда закрываетъ духовную безконечность. Буржуа индивидуалистъ, особенно, когда рѣчь идетъ о собственности и деньгахъ, но онъ антиперсоналистъ, ему чужда идея личности. Въ сущности, буржуа коллективистъ, его сознаніе, его совѣсть, его сужденія социализированы, онъ существо групповое. Его интересы индивидуальны, сознаніе же его коллективное. Если буржуа гражданинъ этого міра, то пролетарій есть существо, лишенное гражданства въ этомъ мірѣ и не имѣющей: сознанія этого гражданства. Для него нѣтъ мѣста на этой землѣ, онъ долженъ искать мѣста на преображенной землѣ. Съ этимъ связана надежда, возлагаемая на пролетарія, что онъ преобразитъ эту землю и создастъ на ней новую жизнь. Эта надежда на пролетарія обыкновенно не исполняется, потому что, когда пролетарій побѣждаетъ, онъ становится буржуа, гражданиномъ этого преображеннаго міра и царемъ этой земли. И тогда возобновляется все та же вѣчная исторія. Буржуа есть вѣчная фигура въ этомъ мірѣ, онъ не связанъ обязательно съ какимъ-либо строемъ, хотя въ капиталистическомъ строѣ онъ достигаетъ своего наиболѣе яркаго выраженія и самыхъ блестящихъ побѣдъ. Пролетарій и буржуа коррелятивны и переходятъ одинъ въ другого. Марксъ еще въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ опредѣлилъ пролетарія, какъ человѣка, у котораго его человѣческая природа наиболѣе отчуждена. Ему должна быть возвращена его человѣческая природа. Но легче всего она ему возвращается, какъ природа буржуа. Пролетарій хочетъ стать буржуа, но стать буржуа не индивидуальнымъ, а коллективнымъ, то-есть въ новомъ социальномъ строѣ. Социально пролетарій совершенно правъ въ своей распрѣ съ буржуа. И противъ того, чтобы онъ самъ сталъ буржуа, не должно быть противоположеній социальныхъ,

а лишь противоположенія духовныя. Революція противъ царства буржуазности есть революція духовная. Она совсѣмъ не противоположна правдѣ революціи социальной, измѣненію социального положенія пролетаріата, но она измѣняетъ и преобразуетъ духовно характеръ этой революціи. Буржуа есть существо наиболѣе объективированное, наиболѣе выброшенное во внѣ, наиболѣе отчужденное отъ безконечной субъективности человѣческаго существованія. Буржуазность есть утеря свободы духа, подчиненіе человѣческаго существованія детерминизму. Буржуа всего хочетъ для себя, но онъ ничего не думаетъ и не говоритъ отъ себя, онъ имѣетъ собственность матеріальную, но не имѣетъ собственности духовной.

Буржуа — индивидуумъ и иногда очень распухшій индивидуумъ, но онъ не личность. Онъ становится личностью въ мѣру преодоленія своей буржуазности. Стихія буржуазности есть стихія безличная. Всѣ социальные классы имѣютъ тенденцію войти въ эту атмосферу. Обуржуазиться можетъ и аристократъ, и пролетарій, и интеллигентъ. Буржуа не можетъ преодолѣть свою буржуазность. Буржуа всегда рабъ. Онъ рабъ своей собственности и денегъ, рабъ воли къ обогащенію, рабъ буржуазнаго общественнаго мнѣнія, рабъ социальныхъ положеній, онъ рабъ тѣхъ рабовъ, которыхъ эксплуатируетъ и которыхъ боится. Буржуазность есть духовная и душевная неосвобожденность, подчиненіе всей жизни внѣшней детерминаціи. Буржуа создаетъ вещное царство, и вещи управляютъ имъ. Онъ страшно много сдѣлалъ для головокружительнаго развитія техники, и техника управляетъ имъ, онъ порабощаетъ ей человѣка. Буржуа имѣлъ заслуги въ прошломъ, онъ проявилъ огромную инициативу, сдѣлалъ много открытій, онъ развилъ производительныя силы человѣка, онъ преодолѣлъ власть прошлаго и повернулъ къ будущему, которое представлялось ему безконечнымъ ростомъ могущества. Для буржуа главное не «откуда», а «куда». Это буржуа былъ въ свое время Робинзономъ Крузе. Но, въ періодъ своей творческой молодости, буржуа еще не былъ буржуа. Онъ осѣдаетъ въ буржуазный типъ позже. Судьбу буржуа нужно понимать динамически, онъ не всегда былъ одинъ и тотъ же. Эта обращенность буржуа къ будущему, эта воля къ возвышенію, къ обогащенію, къ приобрѣтенію первыхъ мѣстъ создаетъ типъ ариивиста. Ариивизмъ есть буржуазное міросоцерцаніе по преимуществу, и оно глубоко противоположно всякому аристократизму. Въ буржуа нѣтъ изначальности, онъ плохо помнитъ свое происхожденіе и свое прошлое въ отличіе отъ аристократа, который слишкомъ хорошо помнитъ. Это онъ, главнымъ образомъ, создалъ безстильную роскошь и поработилъ ей жизнь. Въ буржуазной роскоши гибнетъ красота. Роскошь хочетъ сдѣлать красоту орудіемъ богатства, и красота отъ этого погибаетъ. Въ буржуазномъ обществѣ, основанномъ на власти денегъ, роскошь развивается, главнымъ обра-

зомъ, благодаря женолюбію буржуа. Женщина, предметъ вожделѣнія буржуа, создаетъ культъ роскоши, не знающей предѣла. И это есть также предѣлъ обезличиванія, утери личнаго достоинства. Человѣческое существо въ своемъ внутреннемъ существованіи исчезаетъ и замѣняется окруженіемъ роскоши. Даже тѣлесный образъ человѣка дѣлается искусственнымъ, и невозможно различить въ немъ человѣческаго лица. Буржуазная женщина, во имя которой буржуа создаетъ фиктивный міръ роскоши и совершаетъ преступленія, напоминаетъ куклу, это искусственное существо. Тутъ нужно вспомнить философію одежды Карлейля. Марксъ видѣлъ въ буржуа положительную миссію — развитіе матеріальныхъ производительныхъ силъ, и отрицательную, даже преступную роль — эксплуатацію пролетаріата. Но для него буржуа былъ исключительно соціальной категоріей, и онъ не видѣлъ бѣльшей глубины. Буржуа имѣетъ непреодолимую тенденцію создавать міръ фиктивный, порабащивающій человѣка, и разлагать міръ подлинныхъ реальностей. Буржуа создаетъ самое фиктивное, самое нереальное, самое жуткое въ своей нереальности, царство денегъ. И это царство денегъ, въ которомъ исчезаетъ всякое реальное ядро, обладаетъ страшнымъ могуществомъ, страшной властью надъ человѣческой жизнью; оно ставитъ и свержаетъ правительства, создаетъ войны, порабащиваетъ рабочія массы, порождаетъ безработицу и нищету, дѣлаетъ все болѣе фиктивной жизнь людей, оказавшихся удачниками въ этомъ царствѣ. Леонъ Блуа былъ правъ. Деньги есть мистерія, во власти денегъ есть что-то таинственное. Царство денегъ, предѣлъ безличности, дѣлаетъ и самую собственность фиктивной. Марксъ вѣрно говорить, что капитализмъ разрушаетъ личную собственность.

## §.

Буржуа имѣетъ особенное отношеніе къ собственности. Проблема буржуа есть проблема отношенія между «быть» и «имѣть». Буржуа опредѣляется не тѣмъ, что онъ есть, а тѣмъ, что у него есть. По этому критерию онъ судить о другихъ людяхъ. У буржуа есть собственность, деньги, богатство, орудія производства, положеніе въ обществѣ. Но эта собственность, съ которой онъ такъ сросся, не составляетъ его личность, то есть того, что онъ есть. Личность есть то, что человѣкъ есть, она остается, когда онъ уже ничего не имѣетъ. Личность не можетъ зависѣть отъ собственности, отъ капитала. Но собственность должна зависѣть отъ личности, должна была бы быть личной собственностью. Отрицаніе буржуазнаго капиталистическаго строя не есть отрицаніе всякой собственности; есть, скорѣе, утвержденіе личной собственности, которая въ этомъ строѣ уже утеряна. Но личная собственность есть собственность трудовая и реальная. Недопустима собственность, которая дѣ-

лается орудіемъ порабощенія и угнетенія человѣка человѣкомъ. Собственность въ своемъ реально-личномъ ядрѣ не можетъ быть созданіемъ государства или общества. Государство и общество не можетъ быть субъектомъ собственности, ибо вообще не можетъ быть субъектомъ. Перенесеніе на нихъ собственности есть объективация. Государство и общество есть лишь посредникъ, регуляторъ и гарантъ, они должны препятствовать тому, чтобы собственность стала орудіемъ эксплуатаціи. Абсолютнымъ собственникомъ не можетъ быть ни отдѣльный человѣкъ, ни общество, ни государство. Собственность въ этомъ походитъ на суверенитетъ. Нельзя перенести абсолютный суверенитетъ монарха на народъ, нужно ограничить и преодолѣть всякій суверенитетъ. Нельзя перенести абсолютную собственность съ частнаго лица на государство и общество. Это значило бы создать новую тиранію и рабство. Собственность ограничена и относительна по своей природѣ, она имѣетъ лишь функціональное значеніе въ отношеніи къ личности. Единственно допустимая и реальная собственность есть владѣніе. Утверждать можно собственность только какъ владѣніе, не болѣе. Собственность всегда относительна къ человѣку, функціональна, человѣчна, для человѣка существуетъ. Собственность совсѣмъ не священна, священенъ человѣкъ. Буржуазный міръ перевернулъ собственность, онъ ее обезчеловѣчилъ, онъ порабощаетъ человѣка собственности, онъ по собственности опредѣляетъ отношеніе къ человѣку. И тутъ мы встрѣчаемся съ поразительнымъ явленіемъ. Противники социализма, апологеты капиталистическаго строя, любятъ говорить, что свобода и независимость каждаго человѣка связана съ собственностью. Отнимите съ человѣка собственность, передайте собственность обществу и государству, и человѣкъ станетъ рабомъ, утерять всякую независимость. Но, если это вѣрно, то это страшный приговоръ надъ буржуазно-капиталистическимъ строемъ, который лишаетъ собственности большую часть народа. Этимъ признается, что пролетаріи находятся въ рабскомъ состояніи и лишены всякой независимости. Если собственность есть гарантія свободы и независимости человѣка, то всѣ люди, всѣ безъ исключенія, должны имѣть собственность, то недопустимо существованіе пролетаріата. Это есть осужденіе несоответственной буржуазной собственности, которая является источникомъ рабства и угнетенія. Но буржуа хочетъ собственности лишь для себя, какъ источника своей свободы и независимости. Онъ не знаетъ иной свободы, чѣмъ та, которая дается собственностью. Собственность играетъ двойственную роль. Личная собственность можетъ быть гарантіей свободы и независимости. Но собственность же можетъ сдѣлать человѣка рабомъ, рабомъ матеріальнаго міра, рабомъ объектовъ. Собственность все болѣе и болѣе теряетъ свой индивидуальный характеръ. Таковъ характеръ денегъ, великаго поработителя человѣка и человѣ-

чества. Деньги символъ безличности, деньги есть безличная мѣна всего на все. Даже субъектомъ собственности перестаетъ быть буржуа съ именемъ собственнымъ и замѣняется анонимомъ. Въ царствѣ денегъ, совершенно не реальномъ, а въ бумажномъ царствѣ цифръ бухгалтерскихъ книгъ банковъ, неизвѣстно уже, кто собственникъ и чего собственникъ. Человѣкъ все болѣе переходитъ изъ реального царства въ царство фиктивное. Ужасъ царства денегъ двойной: власть денегъ не только обидна бѣдному и неимущему, но и погруженіе человѣческаго существованія въ фикцію, въ призрачность. Царство буржуа кончается побѣдой фикции надъ реальностью. Фикція есть крайнее выраженіе объективации человѣческаго существованія. Реальность связана не съ объектностью, какъ часто думаютъ, а именно съ субъектностью. Субъектъ первороденъ, а не объектъ. Что съ собственностью обстоитъ очень не благополучно, это видно уже изъ того, что у людей странно бѣгаютъ глаза, когда рѣчь заходитъ о ихъ собственности и деньгахъ, они испытываютъ неловкость. Было бы несправедливо сказать, что буржуа всегда корыстный и только и думаетъ о наживѣ. Буржуа можетъ быть совсѣмъ не корыстнымъ и не эгоистическимъ человекомъ; у него можетъ быть безкорыстная любовь къ буржуазному духу, возможна даже безкорыстная любовь къ деньгамъ и наживѣ. Максъ Веберъ достаточно показалъ, что въ первоначальной стадіи капитализма лежало то, что онъ называетъ *Innerweltliche Askese*. Буржуа можетъ быть аскетомъ и совсѣмъ не думать о личныхъ наслажденіяхъ и удобствахъ жизни, онъ можетъ быть человекомъ идеи. Невѣрно также сказать, что жизнь буржуа счастливая. Мудрецы всего міра во всѣ времена говорили, что богатство, деньги не даютъ счастья, это стало общимъ мѣстомъ. Для меня наиболѣе важно, что буржуа самъ рабъ и дѣлаетъ рабомъ другихъ. Порабощаетъ безличная сила, во власти которой находятся и буржуа и пролетарій, сила, выбрасывающая человѣческое существованіе въ объектность. Буржуа можетъ быть очень добродѣтельнымъ; можетъ быть, и обыкновенно бываетъ, хранителемъ нормъ. Но господство деморализуетъ буржуа. Всякій господствующій классъ деморализуется. Болѣе всего деморализуетъ господство черезъ богатство.

Наивно думать, что буржуа можетъ быть побѣжденъ и уничтоженъ однимъ измѣненіемъ социальнаго строя, напримеръ, капиталистическаго строя социалистическимъ или коммунистическимъ. Буржуа вѣченъ, онъ останется до конца времени, онъ трансформируется и приспосабливается къ новымъ условіямъ. Буржуа можетъ стать и коммунистомъ или коммунистъ можетъ стать буржуа. Это вопросъ душевной структуры, а не социальной структуры. Отсюда, конечно, не слѣдуетъ, что не нужно мѣнять социальной структуры. Но нельзя вѣрить, что социальная структура автоматически создаетъ новаго человѣка.

Соціалізмъ и коммунизмъ могутъ быть духовно буржуазны, могутъ осуществлять справедливое и уравнительное распредѣленіе буржуазности. Буржуа не вѣритъ серьезно въ существованіе иного міра, не вѣритъ даже въ томъ случаѣ, если онъ формально исповѣдуетъ какую-нибудь религіозную вѣру. Качество религіи для него измѣряется услугами, которыя она оказываетъ для устройства этого міра и для сохраненія его положенія въ этомъ мірѣ. Буржуа не рискнетъ пожертвовать чѣмъ либо въ этомъ мірѣ во имя иного міра. Буржуа любитъ говорить, что міръ гибнетъ и кончается, когда наступаетъ конецъ его экономическому могуществу, когда колеблется его собственность, когда рабочіе требуютъ измѣненія ихъ положенія. Но это лишь условная риторика. Буржуа не чувствуетъ конца и страшнаго суда. Ему чужда эсхатологическая перспектива, онъ не чувствителенъ къ эсхатологической проблематикѣ. Въ эсхатологіи есть что-то революціонное, извѣщеніе о концѣ серединнаго буржуазнаго царства. Буржуа вѣритъ въ безконечность своего царства, и съ ненавистью относится ко всему, что напоминаетъ объ этомъ концѣ. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, самъ буржуа эсхатологическая фигура, въ его фигурѣ — одинъ изъ концовъ міровой исторіи. Міръ кончится отчасти отъ того, что существуетъ буржуа, если бы его не было, то міръ могъ бы перейти въ вѣчность. Буржуа не хочетъ конца, онъ хочетъ остаться въ некончающейся серединѣ, и именно потому конецъ будетъ. Буржуа хочетъ количественной безконечности, но не хочетъ безконечности качественной, которая есть вѣчность. Реализація буржуа, происходящая различными путями, противоположна реализаціи личности. Но буржуа остается человекомъ, въ немъ остается образъ Божій, онъ просто грѣшный человекъ, принявшій свой грѣхъ за норму, и къ нему нужно относиться, какъ къ человеку, какъ къ потенциальной личности. Нечестиво разсматривать буржуа, исключительно какъ врага, подлежащаго истребленію. Это дѣлаютъ тѣ, которые хотятъ стать на его мѣсто и превратиться въ новыхъ буржуа, въ соціальныхъ нуворишей. Необходимо бороться съ господствомъ буржуа, съ буржуазнымъ духомъ, гдѣ бы онъ ни проявлялся. Но не должно походить на него, разсматривать его, какъ средство. Буржуа измѣняетъ своей человечности, но не должно измѣнять человечности въ отношеніи къ нему.

**2) а) Прельщеніе и рабство революціи.  
Двойной образъ революціи.**

**§.**

Революція есть вѣчное явленіе въ судьбахъ человѣческихъ обществъ. Революціи бывали во всѣ времена, онѣ бывали въ древнемъ мірѣ. Въ древнемъ Египтѣ было много революцій, и

лишь на огромномъ разстояніи онъ кажется цѣльнымъ и поражаетъ своимъ іерархическимъ порядкомъ. Не меньше революцій было въ Греціи и Римѣ. Во всѣ времена низшіе, угнетенные, трудящіеся классы общества возставали, не соглашаясь долѣ терпѣть униженіе и рабство, и опрокидывали іерархическій порядокъ, казавшійся вѣчнымъ. Нѣтъ ничего вѣчнаго, нѣтъ ничего установленнаго Богомъ въ объективированномъ мірѣ. Возможно лишь достиженіе временнаго равновѣсія и непрочнаго кажущагося благополучія. За сравнительно короткій періодъ люди привыкаютъ къ отсутствію кризисовъ, войнъ, революцій. Но почва всегда остается вулканической. Годы относительнаго равновѣсія и спокойствія скоро проходятъ, лава извергается изъ нѣдръ земли, обостряются непреодолимые противорѣчія. Революціи, неизбежныя въ существованіи обществъ, внушаютъ однимъ ужасъ и отвращеніе, другимъ же внушаютъ надежду на новую, лучшую жизнь. Человѣческимъ обществомъ управляетъ князь міра сего, и управляетъ въ неправдѣ. Поэтому естественно, что противъ этого управленія періодически происходятъ возстанія. Но очень скоро этими возстаніями противъ неправды вновь овладѣваетъ князь міра сего и творитъ новую неправду. Въ этомъ двойственность революціи. Въ революціи совершается судъ Божій. Въ революціи есть моментъ эсхатологическій, какъ бы приближеніе къ концу временъ. Но революція есть болѣзнь, она свидѣтельствуетъ о томъ, что не нашлось творческихъ силъ реформированія общества, что силы инерціи побѣдили. Въ революціи есть демоніакальный элементъ, въ ней происходитъ взрывъ духа мести, ненависти и убійства. Въ революціи всегда дѣйствуетъ накопившееся *ressentiment* и побѣждаетъ творческія чувства. Желать можно только революціи, въ которой не будетъ демоніакальнаго элемента, но онъ всегда въ извѣстный моментъ побѣждаетъ. Революція въ очень малой степени стоитъ подъ знакомъ свободы, въ несоизмѣримо большей степени стоитъ подъ знакомъ фатума. Революція есть фатумъ человѣческихъ обществъ. Въ революціи человѣкъ хочетъ освободиться отъ рабства у государства, у аристократіи, у буржуазіи, у изолгавшихся святынь и идоловъ, но немедленно создаются новые идолы, новыя ложныя святыни и попадаютъ въ рабство къ новой тираніи. Герценъ былъ революціонеръ и социалистъ. Но онъ былъ свободенъ отъ оптимистическихъ иллюзій и у него былъ острый взглядъ на будущее. Онъ призывалъ къ «борьбѣ свободного человѣка съ освободителями человѣчества». Онъ говорилъ, что массы «подъ равенствомъ понимаютъ равномѣрный гнетъ» и что «истина принадлежитъ меньшинству». Онъ восклицаетъ: «не будетъ міру свободы, пока все религіозное, политическое, не превратится въ человѣческое, простое», и «мало ненавидѣть корону, надобно перестать уважать и фригійскую шапку; мало не признавать преступленіемъ оскорбленія величества, надоб-

но признавать преступленіемъ *salus populi*». Это значитъ, что Герценъ былъ персоналистомъ и революціонность его была персоналистическая, хотя философское обоснованіе персонализма у него было очень наивное и слабое. Это значитъ также, что Герценъ былъ совершенно свободенъ отъ революціоннаго міеа. Онъ хотѣлъ быть революціонеромъ, оставляя свободу человѣка, сохраняя за собой полную свободу сужденія. Это есть самое трудное. Самая трудная революція, которая никогда еще не была сдѣлана и которая была бы радикальнѣе всѣхъ революцій, это революція персоналистическая, революція во имя человѣка, а не во имя того или иного общества. По настоящему, глубинно. революція есть измѣненіе принциповъ, на которыхъ покоится общество, а не кровопролитіе того или иного года и дня. И по настоящему глубинно, революціонна личность, масса же состоящая изъ среднихъ людей консервативна. Стихія революціи всегда была антиперсоналистической, т.-е. реакціонной, она всегда была неблагоприятной свободѣ духа, свободѣ личности, свободѣ личныхъ сужденій. Революція всегда была направлена противъ деспотизма и тираніи, но она всегда въ извѣстный моментъ своего разворачиванія создавала диктатуру и тиранію, отмѣняла всѣ свободы. Революція есть война, она дѣлитъ общество на два лагеря и реализуется посредствомъ военной диктатуры. Революція можетъ выставлять лишь демократическіе лозунги, но демократія годна лишь для мирнаго житія и совершенно не годна для революціи. Революція означаетъ прерывность въ развитіи обществъ. Непрерывность или, какъ иногда любятъ говсрить, «органичность» развитія есть утопія. «Органическое» гораздо утопичнѣе и несбыточнѣе революціонно-прерывнаго. Катастрофа гораздо реализуемѣе мирнаго развитія, сохраняющаго вѣрность традиціямъ. Крайніе направленія гораздо реалистичнѣе направленій умѣренныхъ. Человѣческія общества въ своемъ развитіи проходятъ черезъ смерть. Чтобы ожить нужно умереть. Грѣховное прошлое возносится на крестъ. Революція и есть частичная смерть, въ ней слишкомъ многое и многіе умираютъ. Черезъ смерть наступаетъ новая жизнь. Но эта новая жизнь бываетъ не такой, какъ ее себѣ представляютъ революціонеры. И человѣкъ и народъ проходятъ черезъ раздвоеніе и несчастье (несчастное сознаніе Гегеля). Безъ этого недостижима гармонія и полнота. Въ этомъ мірѣ невозможно мирное возрастаніе счастья. Тѣ классы, которые пользовались относительнымъ благополучіемъ и счастьемъ, неизбѣжно должны пройти черезъ несчастье и гибель. Иллюзія безконечнаго счастья и благополучія есть одна изъ самыхъ нелѣпыхъ иллюзій, особенно, если она основана на несправедливости. Въ этомъ мірѣ нѣтъ человѣческой справедливости, но есть жестокая, безчеловѣчная справедливость, справедливость рока.

Смѣшно и наивно обсуждать революціи съ точки зрѣнія



разумныхъ и моральныхъ нормъ. Она всегда окажется неразумной и аморальной. Революція ирраціональна по своей природѣ, въ ней дѣйствуютъ стихійныя и даже безумныя силы, которыя всегда существуютъ въ человѣческихъ массахъ, но до извѣстнаго момента сдержаны. Въ революціяхъ, какъ и въ контръ-революціяхъ, разнуздываются садическіе инстинкты, которые потенциально всегда есть въ людяхъ. Тутъ мы встречаемся съ главнымъ парадоксомъ революціи. Революція ирраціональна, даетъ волю ирраціональнымъ инстинктамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ она всегда подчинена раціоналистическимъ идеологіямъ и въ ней происходятъ процессы раціонализаціи. Ирраціональными силами пользуются для осуществленія раціональных лозунговъ. Ирраціональныя, часто нелѣпыя и несправедливыя традиции прошлаго, накопившіяся долгими столѣтіями и мѣшавшія развитію жизни, революціонно опрокидываются и замѣняются разумной организаціей. Будущее, которое революція претендуетъ создавать, всегда есть раціональное будущее, въ будущемъ долженъ восторжествовать разумъ. Но разумъ торжествуетъ благодаря возстанію ирраціональныхъ силъ. Такое соотношеніе между иррациональнымъ и раціональнымъ мы видимъ въ двухъ самыхъ большихъ революціяхъ, французской и русской. Активистовъ революціи охватываетъ чувство мести, которое можетъ быть объяснено, но которое принимаетъ формы стихійно-ирраціональныя и даже безумныя. Революція всегда прикована влюбленной ненавистью къ прошлому и она не можетъ существовать, не можетъ развиваться и возрастать безъ врага, поднимающагося изъ ненавистнаго прошлаго. Когда этого врага реально уже не существуетъ, то его выдумываютъ, питаются и питаютъ мифомъ о врагѣ. Добро зависитъ отъ зла, революція зависитъ отъ реакціи. Ненависть вдохновляетъ. Мифъ въ революціи, какъ впрочемъ и вообще въ исторіи, играетъ несоизмѣримо большую роль, чѣмъ реальность. Но другой аффектъ играетъ опредѣляющую роль въ революціи — аффектъ страха. Правители революціи, находящіеся на ея вершинахъ, всегда живутъ въ смертельномъ страхѣ, они никогда не чувствуютъ себя твердо. Власть вообще всегда связана со страхомъ. Этимъ страхомъ опредѣляется прежде всего жестокость революціи, неизбежность царящаго въ ней террора. Одержимый страхомъ всегда начинаетъ преслѣдовать. Человѣкъ одержимый маніей преслѣдованія — опасный человѣкъ, отъ него всегда можно ожидать преслѣдованій. Нѣтъ ничего ужаснѣе людей, одержимыхъ страхомъ, всюду видящихъ опасности, заговоры, покушенія. Именно эти люди, охваченные аффектомъ страха, который можетъ быть животнымъ и мистическимъ, создаютъ инквизиціонные суды, пытки, гильотины, они сжигаютъ на кострахъ, гильотинируютъ и разстрѣливаютъ неисчислимое количество людей. Преслѣдованія, пытанія и казни еретиковъ тоже вѣдь вызваны стра-

хомъ. Страхъ передъ зломъ и передъ злыми (т.-е. почитаемыми злыми извѣстной вѣрой и міросозерцаніемъ) есть одно изъ самыхъ большихъ золъ человѣческой жизни и человѣческой исторіи. Этотъ страхъ искажаетъ человѣческую природу, помрачаетъ человѣческую совѣсть, часто превращаетъ человѣка въ дикаго звѣря. Это происходитъ въ революціяхъ и контрреволюціяхъ, которые психологически очень схожи, происходитъ въ войнахъ. Очень опасно, когда человѣкъ опредѣляется исключительно отрицательной реакціей, когда онъ концентрированъ на единомъ, универсально царящемъ въ его сознаніи злѣ. Революція можетъ начаться вслѣдствіе поднявшагося личнаго достоинства, поправленнаго старой жизнью, вслѣдствіе возникшаго личнаго сужденія о жизни. Но въ самой стихіи революціи личное сужденіе и личная совѣсть всегда ослаблены и замѣнены коллективнымъ сознаніемъ и коллективной совѣстью. Въ революціи происходитъ процессъ объективации, отчужденіе человѣческой природы въ объектный міръ, въ то время какъ настоящая и радикальная революція должна была бы быть побѣдой надъ всякой объективацией и переходомъ въ свободную субъективность. Страхъ вслѣдствіе выброшенности существованія во внѣ приводитъ къ военному дѣленію міра на два лагеря. Враждебный міръ оказывается объединеннымъ и универсализированнымъ, въ немъ нельзя уже встрѣтить «ты», въ немъ можно встрѣтить лишь «не-я». Въ это враждебное «не-я» входятъ очень разнообразныя міры. Страхъ всегда сознаетъ манихейское сознаніе, раздѣляющее міръ на царство Ормузда и Аримана. Такъ создается большая концентрація сознанія, большая напряженность борьбы. Реально же во всѣхъ болѣе или менѣе лагеряхъ дѣйствуютъ тѣ же люди, со своими инстинктами, со способностью къ внушенію и заразѣ, съ вспышками жестокости, какъ и съ инстинктомъ человѣчности и способностью къ состраданію и добротѣ. И плохое обычно преобладаетъ надъ хорошимъ. Есть, конечно, партіи, которыя представляютъ собой концентрацію плохихъ инстинктовъ. Ничто такъ не искажаетъ человѣческую природу, какъ маниакальныя идеи. Если человѣкомъ овладѣваетъ идея, что все міровое зло въ евреяхъ, масонахъ или большевикахъ, въ еретикахъ или буржуазіи (при чемъ не реальной, а вымышленной), то самый добрый человѣкъ превращается въ дикаго звѣря. Это есть замѣчательное явленіе человѣческаго рабства. Марать, вѣроятно, всегда былъ бы дикимъ звѣремъ. Но о Робеспьерѣ было сказано, что если бы онъ жилъ въ мирное, спокойное время, то вѣроятно былъ бы добродѣтельнымъ, человѣколюбивымъ, гуманнымъ провинціальнымъ нотариусомъ. И ужъ навѣрное въ другое время былъ бы прекраснымъ человѣкомъ Дзержинскій, не только не кровавымъ, но исполненнымъ нѣжности и любви. О Торквемадо извѣстно, что онъ по природѣ былъ человѣкъ скорѣе добрый и любвеобильный.

Революціи преслѣдуютъ великія цѣли освобожденія чело-  
вѣка отъ угнетенія и порабощенія. Тѣ, которые готовили  
революцію, были героическими людьми, способными на жерт-  
вы и отдачу своей жизни идеѣ. Но въ эпоху своего торжества  
революціи истребляютъ свободу безъ остатка, допускаютъ ее  
гораздо меньше, чѣмъ эпохи дореволюціонныя, и дѣятели ре-  
волюціи ставшіе у власти, бываютъ свирѣпыми, жестокими и  
запятнываютъ себя чело-вѣческой кровью. Одинъ и тотъ же ре-  
волюціонеръ до революціи и въ разгаръ революціи — совер-  
шенно разные люди, даже лицо мѣняется, нельзя узнать лица.  
Ужасъ, связанный съ революціей, совсѣмъ не въ цѣляхъ, кото-  
рые обыкновенно преслѣдуютъ. Это обыкновенно цѣли свобо-  
ды, справедливости, равенства, братства и пр. высокихъ цѣн-  
ностей. Ужасъ въ средствахъ. Революція ищетъ торжества во  
что бы то ни стало. Торжество дается силой. Сила эта неиз-  
бѣжно переходитъ въ насиліе. Роковая ошибка дѣятелей ре-  
волюціи связана съ отношеніемъ къ времени. Настоящее рассмат-  
ривается исключительно, какъ средство, будущее же какъ цѣль.  
Поэтому для настоящаго утверждается насиліе и порабощеніе,  
жестокость и убійство, для будущаго же свобода и чело-вѣч-  
ность, для настоящаго кошмарная жизнь, для будущаго рай-  
ская жизнь. Но великая тайна скрыта въ томъ, что средство  
важнѣе цѣли. Именно средства, путь свидѣлствуютъ о ду-  
хѣ, которымъ проникнуты люди. По чистотѣ средствъ, по чи-  
стотѣ путей узнаете, какого люди духа. Будущаго, въ кото-  
ромъ должна осуществиться высокая цѣль, никогда не насту-  
паетъ, въ немъ опять будутъ тѣ же отвратительныя средства.  
Насиліе никогда не приводитъ къ свободѣ, ненависть никогда  
не приводитъ къ братству, отрицаніе чело-вѣческаго достоин-  
ства за враждебной частью чело-вѣчества никогда не приведетъ  
къ всеобщему утвержденію чело-вѣческаго достоинства. Въ мі-  
рѣ объективациі устанавливается разрывъ между средствами и  
цѣлями, котораго не можетъ быть въ подлинномъ существован-  
ніи, въ мірѣ субъективности. Фатумъ, рокъ революціи въ томъ,  
что она неизбѣжно ведетъ къ террору. Терроръ же есть утеря  
свободы, свободы всѣхъ и свободы для всѣхъ. Въ началѣ ре-  
волюція бываетъ чистой, она провозглашаетъ свободу. Но по  
мѣрѣ ея имманентнаго развитія, въ силу происходящей въ ней  
роковой діалектики свобода исчезаетъ и начинается царство  
террора. Революціей овладѣваетъ страхъ контръ-революціи и  
она сходитъ съ ума отъ этого страха. Страхъ нарастаетъ по  
мѣрѣ побѣды революціи и онъ дѣлается максимальнымъ, ко-  
гда революція окончательно побѣждаетъ. Это есть парадоксъ  
революціи, можетъ быть это есть вообще парадоксъ побѣды.  
Побѣдитель не дѣлается великодушнымъ и чело-вѣчнымъ, онъ  
дѣлается безпощаднымъ и жестокимъ, онъ одержимъ жаждой

истребленія. Побѣда есть страшная вещь въ этомъ мірѣ. Горе побѣдителямъ, а не побѣжденнымъ! Обыкновенно видятъ, что побѣжденные дѣлаются рабами. Не видятъ болѣе глубокаго явленія — побѣдители дѣлаются рабами. Побѣдитель менѣе всего свободный человѣкъ, онъ человѣкъ поработенный, его совѣсть и сознаніе помутнены. Терроръ есть одинъ изъ самыхъ низкихъ явленій человѣческой жизни, паденіе человѣка, помутненіе человѣческаго образа. Практикующій терроръ перестаетъ быть личностью, онъ находится во власти демоніакальных силъ. Я имѣю въвиду главнымъ образомъ организованный коллективный терроръ, практикуемый людьми, которые добрались до власти. Терроръ есть порожденіе страха. Въ террорѣ всегда торжествуютъ рабы истинкты. И терроръ не можетъ осуществляться безъ чудовищной лжи, онъ всегда прибѣгаетъ къ символамъ лжи. Революціонный и контръ-революціонный терроръ явленіе одного порядка. Контръ-революціонный терроръ еще болѣе низокъ и еще менѣе оправданъ. Фатумъ революціи въ томъ, что она всегда несетъ въ себѣ сѣмя, изъ котораго развивается цезаризмъ. Тиранія массъ всегда есть цезаризмъ. Всѣ революціи такъ кончались. Страхъ никогда до добра не доводитъ. Цезарь, диктаторъ, тиранъ рождается изъ страха и террора. Таковы всѣ революціи, которыя не являются революціями духовными, которыя опираются на объективированный, т.-е. утерявшій свободу міръ. Революція должна была бы всегда нести новую жизнь. Но природа объективированнаго міра такова, что въ немъ въ новое всегда входитъ самое дурное старое. Это иллюзія, что революція порываетъ со старымъ, оно является лишь въ новомъ обличьи. Старое рабство мѣняетъ одѣяніе, старое неравенство преобразается въ новое неравенство.

О революціи всегда создается миѳъ и она движется динамикой миѳа. Поразительно, что миѳъ создаетъ не только воображеніе народныхъ массъ, миѳъ создаютъ и ученые. Человѣкъ имѣетъ непреодолимую потребность персонифицировать разныя силы и качества. Революція тоже персонифицируется, представляется существомъ. Революція тоже сакрализируется. Революція дѣлается столь же священной, какъ священна была монархія и строй дореволюціонный. Эта персонификація и сакрализація революціи и есть остатокъ прошлаго въ ней. Въ дѣйствительности революція такъ же не священна, какъ не священна монархія, какъ ничто не священо въ объективированномъ мірѣ. Священное только въ субъективномъ мірѣ. Подлинное освобожденіе отъ рабства не допускаетъ всѣхъ этихъ персонификацій и сакрализаций. Революція можетъ быть необходима, она можетъ быть справедлива, но она не можетъ быть священна, она всегда грѣховна, какъ грѣховенъ былъ тотъ строй, противъ котораго она направлена. Суверенитетъ революціи есть такая же ложь, какъ и всякій суверенитетъ въ

мірѣ. Революція психологически єсть реакція. Она вспыхиваетъ, когда дольше ужъ нельзя терпѣть. Въ самый разгаръ революціи, когда температура поднимается до высшей точки, разрушеніе сильнѣе творчества. Положительное строительство начинается позже. Для метафизики революціи интереснѣе всего отношеніе къ времени. Если время вообще єсть парадоксъ, то въ отношеніи революціи къ времени этотъ парадоксъ достигаєтъ наибольшей остроты. Революція происходитъ въ настоящемъ и люди революціи находятся во власти стихій настоящего. И вмѣстѣ съ тѣмъ нужно сказать, что революція не знаетъ настоящего и не имѣетъ настоящего, она цѣликомъ обращена къ прошлому и будущему. Революція злопамятна, но не имѣетъ памяти. Революція думаетъ сначала, что прошлое можно уничтожить безъ остатка. «Du passé faisons la table rase». Глупая иллюзія. Можно уничтожить разнаго рода несправедливости и порабоженія прошлаго, можно уничтожить то, что принадлежитъ историческому времени, но нельзя уничтожить того, что принадлежитъ времени екзистенціальному, можно уничтожить исторію, но нельзя уничтожить метаисторію. Революціи постепенно начинаєтъ возвращаться память, она начинаєтъ припоминать прошлое. Исторія создается памятью. Потеря памяти єсть исчезновеніе исторіи. Поразительно, что память отшибается внутри самой революціи. Революція поражаетъ своей неблагодарностью, она не знаетъ благодарности къ тѣмъ, которые ее создавали, которые были ея вдохновителями, она сплошь и рядомъ ихъ убиваетъ. Это можетъ быть самая низкая черта въ революціи. Въ періодъ революціи, особенно въ періодъ ея окончанія исторія революціи не можетъ быть написана, изъ нея выпадаютъ ея главные дѣятели. Это явленіе типическое. Это объясняется тѣмъ, что революція єсть острая болѣзнь времени, она знаетъ лишь переходъ и все оцѣниваетъ по полезности для перехода. Для отношенія революціонеровъ къ времени характерно, что они обыкновенно бываютъ крайними пессимистами въ отношеніи къ прошлому и крайними оптимистами въ отношеніи къ будущему. Это и єсть «скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы». Для марксизма особенно характерно такое отношеніе къ прошлому и будущему. Въ дѣйствительности, такъ какъ прошлое и будущее лишь отрывки разорваннаго большого времени, то нѣтъ основаній ни для оптимистическаго отношенія къ прошлому, какъ у консерваторовъ, ни для оптимистическаго отношенія къ будущему, какъ у революціонеровъ. Оптимистически можно относиться лишь къ вѣчному, т.-е. къ пресдолѣнію разорваннаго времени. Но правда революціи въ томъ, что она всегда уничтожаетъ слишкомъ изолгавшееся, истлѣвшее прошлое, отравлявшее жизнь. Революція всегда проявляетъ реальности, проявляетъ не реальность того, что выдавало себя за реальность. Она сметаєтъ многія фикціи, но создаетъ новыя фикціи.

Она силой уничтожаетъ право, которое перестало быть правомъ и превратилось въ насиліе. Революція есть парадоксъ силы и права. Старое право превратилось въ насиліе надъ сознаниемъ, потому что потеряло силу. Революція дѣлается силой и хочетъ создать новое право. Смѣшны возраженія противъ революціи съ точки зрѣнія правового формализма, который почитаетъ себя вѣчнымъ, въ дѣйствительности же принадлежитъ разлагающемуся прошлому. Революція есть образованіе новой ассоціаціи, которая, какъ вѣрно говоритъ Пулень, сопровождается затрудненіемъ, разрушеніемъ и прекращеніемъ другой, т.-е. старой ассоціаціи. Враги революціи, контръ-революціонеры любятъ говорить объ ужасахъ и злѣ революціи. Но не имѣютъ права говорить. Отвѣтственны за ужасы и зло революціи прежде всего старая, дореволюціонная жизнь и ея защитники. Отвѣтственность всегда лежитъ на тѣхъ, которые наверху, а не внизу. Ужасы революціи — есть лишь трансформация ужасовъ старыхъ режимовъ, лишь дѣйствіе старыхъ ядовъ. Именно старые яды и являются зломъ въ революціяхъ. Вотъ почему контръ-революціонныя силы могутъ лишь усилить зло въ революціяхъ, никогда не могутъ отъ него освободить.

## §.

Всякая большая революція имѣетъ претензію на созданіе новаго человѣка. Созданіе новаго человѣка есть несоизмѣримо большее, болѣе радикальное, чѣмъ созданіе новаго общества. Новое общество послѣ революціи все-таки создается, новый же человѣкъ не появляется. Въ этомъ трагедія революціи, ея роковая неудача. Всѣ революціи въ извѣстномъ смыслѣ были загублены ветхимъ Адамомъ, который въ новыхъ одеждахъ является въ концѣ революціи. Этотъ ветхій Адамъ, человѣкъ грѣха дѣлаетъ и революцію и контръ-революцію. Рабство человѣка оказывается непобѣжденнымъ, мѣняются лишь формы рабства. Это не значитъ, что революція лишена смысла и что бессмысленно дѣлать революцію. Революціи имѣютъ смыслъ и являются важнымъ моментомъ въ судьбѣ народовъ. Революціи — великій опытъ, который и обѣдняетъ человѣка и обогащаетъ его. Самое обѣдненіе является обогащеніемъ. Какія-то формы рабства въ революціяхъ все-таки уничтожаются. И всегда новымъ народнымъ слоямъ дается возможность исторической активности, снимаются цѣпи, сковывавшія энергію. Но рабство человѣка не уничтожается въ его корнѣ. Новый человѣкъ не есть предметъ фабрикаціи, онъ не можетъ быть продуктомъ соціальной организаціи. Явленіе новаго человѣка есть новое духовное рожденіе. Все христіанство было не чѣмъ инымъ, какъ призывомъ къ новому духовному рожденію, къ явленію новаго Адама. Но вмѣсто новаго человѣка были даны знаки и символы новаго человѣка, надѣтые на ветхаго Адама, на ста-

раго человека. Въ этомъ трагедія всякаго историческаго осуществленія, которое есть не реализація, а объективация. Объективация никогда не есть реализація, объективация есть символизация. Въ этомъ сущность исторической трагедіи, которая требуетъ конца исторіи. Настоящая глубокая коренная революція есть измѣненіе структуры сознанія, измѣненіе отношенія къ объективированному міру. Историческія революціи никогда такого измѣненія структуры сознанія не дѣлаютъ, онѣ остаются въ планѣ детерминаціи и опредѣляются не столько свободой, сколько рокомъ. Но значеніе большихъ революцій въ томъ, что въ нихъ есть моментъ эсхатологическій, который всегда бываетъ такъ окутанъ исторической детерминаціей, такъ ввергнутъ въ историческое время, что его почти нельзя различить. Экзистенціальное время въ революціяхъ есть лишь мгновеніе, оно уносится потокомъ историческаго времени. Революціи всегда плохо кончаются. Детерминизмъ побѣждаетъ свободу, историческое время побѣждаетъ время экзистенціальное. Духъ революціи оказывается враждебнымъ революціи духа. Трагедія революціи до ужаса банальна и обыденна. Кровавые ужасы революціи банальны и обыденны. Революціи дѣлаются среднимъ человекомъ и для средняго человека, который совсѣмъ не хочетъ измѣненія структуры сознанія, не хочетъ новаго духа, не хочетъ стать новымъ человекомъ, не хочетъ реальной побѣды надъ рабствомъ. Страшныя жертвы нужны для достиженія очень маленькихъ результатовъ. Такова экономія жизни этого міра. И напрасно говорятъ о цѣлесообразности мірового и историческаго процесса. Сторонники телеологическаго міросозерцанія хотятъ утверждать объективную цѣлесообразность въ мірѣ. Но объективная цѣлесообразность, если она даже существуетъ, ничего общаго не имѣетъ съ субъективной, человеческой, экзистенціальной цѣлесообразностью. Объективная цѣлесообразность раздавливаетъ человека и ей человекъ принужденъ противопоставить свою субъективную цѣлесообразность, свою свободу. Богъ же дѣйствуетъ лишь въ свободѣ, лишь въ субъективности. Онъ не дѣйствуетъ въ объективномъ и детерминированномъ мірѣ. Объективная цѣлесообразность есть рабство человека. Выходъ къ свободѣ есть разрывъ съ объективной цѣлесообразностью.

**с) Прельщеніе и рабство коллективизма.  
Соблазнъ утопій. Двойственный образъ социализма.**

**§.**

Человекъ въ своей безпомощности и покинутости естественно ищетъ спасенія въ коллективахъ. Человекъ согласенъ отказаться отъ своей личности, чтобы жизнь его была болѣе обезпеченной, онъ ищетъ тѣсноты въ людскомъ коллективѣ,

чтобы было меньше страшно. Жизнь человеческих обществ, первобытных кланов началась с тѣсных коллективов, с первобытного коммунизма. Тотемистическіе культы связаны с социальными коллективами. И на вершинѣ цивилизації, въ XX вѣкѣ вновь образующіеся коллективы требуютъ культовъ, въ которыхъ можетъ обнаружиться переживание первобытного тотемизма. Соціологическая религія, которую проповѣдуетъ Дюргеймъ, есть переживание тотемизма, который онъ открылъ въ обществахъ дикихъ племенъ. Прельщеніе и рабство коллективизма занимаетъ главное мѣсто въ человеческой жизни. Въ человеческой личности происходитъ перекрещиваніе различныхъ социальныхъ круговъ и группировокъ. Объ этомъ говоритъ Зиммель, который видѣлъ въ обществѣ лишь взаимодействіе индивидуумовъ. Человѣкъ принадлежитъ къ разнымъ социальнымъ группировкамъ — семьѣ, сословію и классу, профессіи, національности, государству и т. д. Объективируя эти группировки, которыя имѣютъ лишь функциональное къ нему отношеніе, онъ представляетъ себѣ ихъ коллективами, въ которыхъ онъ чувствуетъ себя подчиненной частью и въ которыхъ онъ растворяется. Но въкомъ коллективизма нужно называть время, когда частичныя и дифференціальныя социальныя группировки обобщаются и универсализируются. Образуется какъ бы единый централизованный коллективъ, какъ верховная реальность и цѣнность. Тогда начинается настоящее прельщеніе коллективизма. Коллективъ начинаетъ играть роль церкви, съ той разницей, что церковь все-таки признавала цѣнность личности и существованіе личной совѣсти, коллективизмъ же требуетъ окончательно экстеріоризаціи совѣсти и перенесенія ея на органы коллектива. Съ этимъ связано принципиальное различіе между соборностью и коллективизмомъ. Церковная соборность часто принимала въ исторіи формы рабства человека, отрицанія свободы, она часто бывала фикціей, но самый принципъ христіанской соборности можетъ быть лишь персоналистическимъ. Соборность, какъ духовная общность находится въ субъектѣ, не въ объектѣ, означаетъ качество субъекта, раскрытіе въ немъ универсальности. Объективация соборности, перенесеніе ея на социальные институты всегда означало рабство. Прельщеніе и рабство коллективизма есть не что иное, какъ перенесеніе духовной общности, коммюнитарности, универсальности съ субъекта на объектъ, объективация или частичныхъ функций человеческой жизни или всей человеческой жизни. Коллективизмъ всегда авторитаренъ, въ немъ центръ сознанія и совѣсти помѣщенъ внѣ личности въ массовыхъ, коллективныхъ социальныхъ группировкахъ, на примѣръ, въ войскѣ, въ тоталитарныхъ партіяхъ. Кадры, партіи могутъ довести личности сознаніе до паралича. Возникаютъ разнаго рода коллективныя сознанія, которыя могутъ сосуществовать съ личнымъ сознаніемъ. Человѣкъ можетъ обла-



дать личнымъ сознаниємъ и личными сужденіями и вмѣстѣ съ тѣмъ это личное сознаніе можетъ ограничиваться и даже порабощаться коллективными эмоціями и сужденіями. При этомъ массовыя эмоціи могутъ вызывать жестокость и кровожадность, но могутъ вызывать великодушіе и жертвенность. Въ коллективѣ у человѣка ослабляется страхъ передъ опасностью и потребность въ гарантіи безопасности. Это одна изъ причинъ прельщенія коллективизма. Есть очень большая опасность въ томъ, чтобы видѣть въ какой-либо организаціи конечную цѣль, а въ остальной жизни средства, орудіе. Таковъ былъ іезуитскій орденъ, нѣкоторые тайныя общества, тоталитарныя партіи, какъ коммунистическія или фашистскія. Всѣ сильныя и вліятельныя организаціи имѣютъ эту тенденцію, но иногда это принимаетъ форму образованія универсальнаго коллектива, Левіаѳана. Тогда прельщеніе коллективизма достигаетъ своихъ предѣльныхъ формъ порабощенія человѣка. Всякая организація требуетъ извѣстной дисциплины, но, когда дисциплина требуетъ отказа отъ личнаго сознанія и совѣсти, она превращается въ тиранію коллектива. Церковь, государство, нація, классъ, партія могутъ превратиться въ тиранію коллектива. Но коллективъ всегда предлагаетъ личности усиленіе ея энергіи въ борьбѣ. Изолированная личность съ трудомъ можетъ бороться за жизнь. Коллективизмъ въ сущности порожденъ нуждой и безпомощностью человѣка. Болѣе нормальное, менѣе безпомощное и страдальческое состояніе приводитъ къ индивидуализаціи. Когда обвиняютъ рабочихъ въ томъ, что они не понимаютъ верховной цѣнности личности, подозрительно относятся къ правдѣ персонализма и полагаются исключительно на коллективы, то забываютъ, что изолированный рабочий совершенно безпомощенъ и раздавленъ, въ профессиональномъ же союзѣ или социалистической партіи онъ дѣлается силой и можетъ бороться за улучшеніе своего положенія. Соціализація хозяйства необходима для защиты личности рабочего, но она должна привести къ соціальному персонализму. Это есть парадоксъ справедливой организаціи общества.

Существуютъ разныя ступени общности и солидарности людей: общечеловѣческая, національная, классовая, персоналистически-человѣческая. Преобладаніе общечеловѣческой и персоналистически-человѣческой общности и солидарности надъ національной и классовой означаетъ также побѣду личности, личнаго достоинства и личной цѣнности надъ объективированнымъ коллективомъ. Человѣкъ долженъ достигнуть состоянія, въ которомъ онъ больше не будетъ классироваться, т.-е. пригвождаться къ какому-либо коллективу. Это означаетъ также побѣду надъ гордостью національной, классовой, профессиональной, семейной, военной, которая гораздо сильнѣе гордости личной и даетъ поводъ для усиленія этой личной гордости. Соціальныя группы могутъ и расширять и суживать

объемъ личности. Но преобладаніе соціальной группы надъ личностью, детерминація личности соціальной группой въ концѣ концовъ лишаетъ личность свободы и мѣшаетъ достиженію универсальнаго содержанія жизни. Мы говоримъ лишь метафорически о существованіи общественнаго сознанія, національнаго сознанія, классоваго сознанія. Сознаніе имѣетъ экзистенціальный центръ всегда въ человѣкѣ, въ личности. Но возможна такая экстеріоризація сознанія въ процессѣ объективации, что создается прочная иллюзія коллективнаго сознанія. Реально существуетъ коллективное безсознательное, а не коллективное сознаніе. Соборное сознаніе или то, что кн. Сергій Трубецкой называетъ социализмомъ сознанія, тоже существуетъ, но оно есть лишь качественная ступень универсальнаго личнаго сознанія, достиженіе личностью коммюнитарности. Общество предполагаетъ раздѣльность его членовъ, изначальная сліянность не есть общество и въ ней нѣтъ личности (Эспинасъ). Но эта раздѣльность совсѣмъ не противоположна коммюнитарности, соборности и не исключаетъ ее. Ошибочно было бы сказать, что въ коллективѣ нѣтъ никакой реальности, нѣтъ ничего экзистенціального. Но въ коллективѣ это реальное искажено экстеріоризаціей и это экзистенціальное, связанное съ общностью людей, умалено объективацией. Раздѣленіе личныхъ и соціальныхъ актовъ есть абстракція и абстракція эта въ христіанскомъ сознаніи служила оправданіемъ несправедливаго и глубоко антихристіанскаго соціальнаго строя. Всякій личный актъ въ человѣческой жизни есть вмѣстѣ съ тѣмъ и соціальный актъ, въ немъ неизбежна соціальная проекція. Человѣкъ не есть замкнутая въ себѣ монада. Всегда существуетъ соціальное излученіе человѣческой личности, даже въ наиболѣе интимныхъ своихъ мысляхъ она несетъ людямъ освобожденіе или поработеніе. Но и всякій соціальный актъ, направленный на общество и общественныя группировки есть вмѣстѣ съ тѣмъ и личный актъ. Соціальныя акты правителя государства, хозяина предпріятія, главы семьи, лидера партіи суть и личные акты, за которые онъ отвѣственъ. Нельзя быть деспотомъ и эксплуататоромъ и быть хорошимъ христіаниномъ или просто человѣчнымъ въ личной жизни. Соціальное всегда находится внутри личности. Прельщеніе и рабство коллективизма означаетъ, что соціальное выброшено во внѣ и человѣку представляется, что онъ часть этого выброшеннаго во внѣ соціальнаго. Напримѣръ, національная или классовая гордость есть и личная гордость, но человѣку представляется, что эта гордость есть добродѣтель. Это есть величайшая ложь, которая наполняетъ человѣческую жизнь. Национальный и классовый эгоизмъ есть также личный эгоизмъ. Ненавистническій націонализмъ есть личный грѣхъ. Преступленія, которыя человѣкъ совершаетъ во имя коллективовъ, отождествляя себя съ ними, суть преступленія личные. Это пре-

ступленія раба-идолопоклонника. Но существуетъ несомнѣнный конфликтъ между развитіемъ личности и развитіемъ коллективныхъ группъ разныхъ ступеней. Коллективныя группы могутъ суживать объемъ личности и разрушать цѣлостность личности, превращая ее въ свою функцію. Это можетъ дѣлать національность, государство, классъ, семья, партія, конфессія и пр. Коллективизмъ есть всегда одержимость ложной идеей отвлеченнаго единства и тоталитаризма. Такое единство есть рабство человѣка. Освобожденіе человѣка предполагаетъ не единство, а кооперацію и любовь разнородныхъ элементовъ. Духовный федерализмъ долженъ быть противопоставленъ духовному централизму. Ложна не только идея единства, но и идея отвлеченной справедливости. Есть парадоксъ справедливости. Справедливость сама по себѣ не индивидуальна, она утверждается, какъ «общее», общеобязательное, универсальное. Но отвлеченная, не индивидуальная справедливость, какъ господство общаго надъ индивидуальнымъ, дѣлается несправедливостью. Настоящая справедливость есть справедливость индивидуальная. Паѳосъ справедливости можетъ быть паѳосомъ коллектива, а не паѳосомъ личности, можетъ поставить субботу выше человѣка. Справедливость свята, но справедливость можетъ прикрывать прельщеніе и рабство коллектива, суверенитетъ общаго и безличнаго. Справедливость не должна экстеріоризировать совѣсть личности, обобществлять ее. Справедливость дѣлается дурной, когда она не связана съ цѣлостной личностью и свободой, съ жалостью и любовью. Идея равенства можетъ имѣть въ извѣстный моментъ практически полезное значеніе, быть борьбой за освобожденіе и достоинство человѣка. Но сама по себѣ идея равенства пустая, она сама по себѣ не означаетъ возвышенія каждаго человѣка, а завистливый взглядъ на сосѣда. И все же персонализмъ основанъ на равенствѣ всѣхъ людей передъ Богомъ. Правда революціи есть правда свободы и достоинства каждаго человѣка, не всѣхъ, а каждаго. «Всѣхъ» есть общее, «каждаго» есть личное, индивидуальное. Есть двѣ цѣли въ соціальной жизни — уменьшеніе человѣческихъ страданій, бѣдности и униженія и творчество положительныхъ цѣнностей. Возможенъ конфликтъ между этими цѣлями, но въ концѣ концовъ онѣ соединимы, потому что уменьшать человѣческія страданія, бѣдность и униженіе значитъ раскрывать человѣку возможность творить цѣнности.

## §.

Въ каждомъ человѣкѣ сохранилась мечта о совершенной и наполненной жизни, воспоминаніе о раѣ и исканіе Царства Божія. Во всѣ времена человѣкъ строилъ разнаго рода утопіи и стремился къ реализаціи утопій. И вотъ что всего по-

разительнѣе. Утопіи гораздо болѣе осуществимы, чѣмъ это кажется. Самыя крайнія утопіи оказывались актуальнѣе и въ извѣстномъ смыслѣ реалистичнѣе, чѣмъ умѣренно-разумные планы организациі человѣческихъ обществъ. Средніе вѣка въ христіански трансформированномъ видѣ осуществляли утопію Платона. Нѣтъ ничего утопичнѣе теократіи, но теократическія общества и теократическія цивилизаціи были осуществлены и на Западѣ и на Востокѣ. Всѣ большія революціи доказываютъ, что именно радикальныя утопіи реализуются, болѣе же умѣренныя идеологіи, которыя казались болѣе реалистическими и практическими, низвергаются и не играютъ никакой роли. Во французской революціи побѣдили не жирондисты, а якобинцы и они пытались осуществить утопію Руссо, совершеннаго, естественнаго и разумаго порядка. Въ русской революціи побѣдили коммунисты, а не социаль-демократы, социалисты-революціонеры или просто демократы, и они пытались осуществить утопію Маркса, совершеннаго коммунистическаго строя. Когда я говорю, что утопіи осуществимы, что онѣ осуществлялись въ теократіяхъ, въ якобинской демократіи, въ марксистскомъ коммунизмѣ, я не хочу сказать, что онѣ дѣйствительно осуществлялись въ наиреальнѣйшемъ смыслѣ слова. Это осуществленіе было также неудачей и вело въ концѣ концовъ къ строю, который не соотвѣтствовалъ замыслу утопіи. Такова вообще исторія. Но въ утопіи есть динамическая сила, она концентрируетъ и напрягаетъ энергію борьбы и въ разгарѣ борьбы идеологіи не утопическія оказываются слабѣе. Утопія всегда заключаетъ въ себѣ замыселъ цѣлостнаго, тоталитарнаго устроенія жизни. По сравненію съ утопіей другія теоріи и направленія оказываются частичными и потому менѣе вдохновляющими. Въ этомъ притягательность утопіи и въ этомъ опасность рабства, которае она съ собою несетъ. Тоталитаризмъ всегда несетъ съ собой рабство. Только тоталитаризмъ Царства Божія есть утвержденіе свободы. Тоталитаризмъ же въ мірѣ объективациі всегда есть рабство. Объективированный міръ частиченъ и онъ не поддается цѣлостному, тоталитарному устроенію. Утопія есть извращеніе въ человѣческомъ сознаніи Царства Божія. Соблазнъ царства, о которомъ уже было говорено, есть источникъ утопій, утопія всегда означаетъ монизмъ, монизмъ же въ объективированномъ мірѣ всегда есть рабство человѣка, ибо это всегда принудительный монизмъ. Монизмъ, который не будетъ рабствомъ и принужденіемъ, возможенъ лишь въ Царствѣ Божіемъ. Утопія совершеннаго общества въ условіяхъ нашего міра, утопія священнаго царства и священной власти, утопія совершенной и абсолютной общей воли народа или пролетаріата, утопія абсолютной справедливости и абсолютнаго братства сталкивается съ верховной цѣнностью личности, съ личной совѣстью и личнымъ достоинствомъ, со свободой духа и совѣсти.

Свобода духа, свобода личности предполагает дуалистический моментъ, различіе Божіаго и кесарева. Утопія же хочетъ уничтожить этотъ дуалистическій моментъ, превратить кесарево въ Божіе. Такова была и теократическая утопія и утопія священной монархіи. Освобожденіе человѣка означаетъ отрицаніе какой-либо священности въ объективированномъ историческомъ мірѣ. Священное есть лишь въ мірѣ существованія, въ мірѣ субъективности. И истина всегда въ субъективномъ, она всегда въ меньшинствѣ, а не въ большинствѣ. Но этотъ аристократизмъ истины не можетъ быть объективированъ въ какомъ-либо аристократическомъ іерархическомъ строѣ, который всегда есть ложь. Аристократическая утопія не лучше всѣхъ остальныхъ утопій и столь же поработщаетъ. Аристократизмъ истины не означаетъ какой-либо привилегіи, онъ означаетъ долгъ. Есть горькая правда въ словахъ Герцена: «Отчего вѣрить въ Бога смѣшно, а вѣрить въ человѣчество не смѣшно; вѣрить въ царство небесное глупо, а вѣрить въ земныя утопіи умно?». Слова эти направлены противъ всѣхъ утопій. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ утопіи есть правда. Человѣкъ долженъ стремиться къ совершенству, т.-е. къ Царству Божію. Но въ утопіяхъ есть удушье, есть что-то эстетически отталкивающее. Когда утопіи пытаются реализовать, то является мечта о несовершенной жизни, какъ болѣе свободной и человѣчной. Это связано съ тѣмъ, что утопія есть смѣшеніе кесарева и Божія, этого міра и міра иного. Утопія хочетъ совершенной жизни, принудительнаго добра, рационализаціи человѣческой трагедіи безъ дѣйствительнаго преображенія человѣка и міра, безъ новаго неба и новой земли. Утопія ставитъ проблему эсхатологическую, проблему конца.

## §.

Противники социализма говорятъ, что социализмъ есть утопія и противорѣчитъ человѣческой природѣ. При этомъ остается двусмысленность. Не ясно, потому ли они не хотятъ социализма, что онъ не осуществимъ, утопиченъ, мечтателенъ, или онъ не осуществимъ потому, что его не хотятъ и сдѣлаютъ все, чтобы помѣшать его осуществленію. Это совсѣмъ не то же самое сказать, что социалистическій идеаль хорошъ и справедливъ, но къ сожалѣнію не можетъ быть реализованъ, или сказать, что социалистическій идеаль дуренъ и ненавидѣнъ. Буржуазно-капиталистическіе круги смѣшиваютъ оба аргумента, пользуются и тѣмъ и другимъ. То социализмъ признается можетъ быть и хорошей, благородной мечтой, но не осуществимой, то онъ представляется отвратительнымъ рабствомъ, которому нужно всѣми силами воспрепятствовать. Безспорно существовали социалистическія утопіи и въ социализмъ есть утопическій элементъ. Есть социалистическій мифъ,

какъ есть мнѣ демократическій, либеральный, монархическій, теократическій. Но социализмъ не есть утопія, социализмъ есть суровая реальность. Если въ XIX вѣкѣ социализмъ могъ представляться утопіей, то въ XX вѣкѣ утопіей является скорѣе либерализмъ. Совершенно несостоятеленъ тотъ аргументъ, что социализмъ неосуществимъ, потому что онъ предполагаетъ нравственную высоту, которой не соответствуетъ дѣйствительное состояніе людей. Вѣрнѣе было бы сказать, что социализмъ будетъ осуществленъ именно потому, что нравственный уровень людей недостаточно высокъ и нужна организація общества, которая сдѣлала бы невозможнымъ слишкомъ большое угнетеніе человѣка человѣкомъ. Либеральная экономія, возлагающаяся на естественную игру человѣческихъ интересовъ, основана была на очень большомъ оптимизмѣ. Социализмъ же заключаетъ въ себѣ элементъ пессимистическій, социализмъ не хочетъ возлагаться на свободную игру силъ въ социальнo-экономической жизни, онъ пессимистически оцѣниваетъ послѣдствія свободы въ хозяйственной жизни. Нельзя ждать прекращенія истязанія слабого сильнымъ отъ нравственнаго совершенства сильного. Нельзя ждать социальныхъ измѣненій исключительно отъ нравственнаго совершенствованія людей. Нужно поддержать слабого актами, измѣняющими структуру общества. Отвлеченный морализмъ въ примѣненіи къ социальной жизни оказывается лицемѣріемъ, онъ поддерживаетъ социальную несправедливость и зло. Общество святыхъ не нуждалось бы ни въ какихъ социальныхъ актахъ защиты слабого противъ сильного, эксплуатируемаго противъ эксплуататора. Социалистическое общество не есть общество святыхъ, это какъ разъ есть общество людей грѣшныхъ и несовершенныхъ и отъ него нельзя ждать появленія человѣческаго совершенства. Проблема социализма, имѣющая міровое значеніе, очень сложна и имѣетъ разныя стороны. Очень разной оцѣнкѣ подлежатъ метафизическая и духовная сторона социализма и его социальная и экономическая сторона. Метафизика социализма въ преобладающихъ его формахъ совершенно ложна. Она основана на приматѣ общества надъ личностью, на вѣрѣ въ то, что личность формируется исключительно обществомъ. Это есть метафизика коллективистическая, прельщеніе и соблазнъ коллективизма. Социалисты сплошь и рядомъ исповѣдуютъ монизмъ, отрицаютъ различіе кесарева и Божіево, природно-социальнаго и духовнаго. Социалистическая метафизика признаетъ общее болѣе реальнымъ, чѣмъ индивидуальное, классъ болѣе реальнымъ, чѣмъ человѣка, видитъ социальный классъ за человѣкомъ вмѣсто того, чтобы видѣть человѣка за социальнымъ классомъ. Тоталитарный, интегральный социализмъ есть ложное міросозерцаніе, отрицающее духовныя начала, обобществляющее человѣка до самой его глубины. Но социальная, экономическая сторона социализма справедлива,

есть элементарная справедливость. Въ этомъ смыслѣ социализмъ есть социальная проекція христіанскаго персонализма. Социализмъ не есть непременно коллективизмъ, социализмъ можетъ быть персоналистическимъ, анти-коллективистическимъ. Только персоналистическій социализмъ есть освобождение человѣка. Коллективистическій социализмъ есть порабощеніе. Социалистическое рабочее движеніе обвиняють въ матеріализмѣ. Но забываютъ, что рабочіе насильственно ввергнуты въ матерію и потому легко дѣлаются матеріалистами. Не только социалистическая, но и демократическая культура не имѣетъ высокаго качества, она вульгаризирована. Это значитъ, что человѣческія общества проходятъ черезъ необходимость разрѣшить элементарные матеріальные вопросы человѣческаго существованія.

Двѣ проблемы лежать въ основѣ социальной жизни и нѣтъ ничего труднѣе ихъ гармоническаго разрѣшенія — проблема свободы и проблема хлѣба. Можно разрѣшить проблему свободы, лишивъ человѣка хлѣба. Одинъ изъ соблазновъ, отвергнутыхъ Христомъ въ пустынѣ, есть соблазнъ превращенія камней въ хлѣба. Тутъ хлѣбъ дѣлается порабощеніемъ человѣка. Всѣ три соблазна, отвергнутые Христомъ порабощаютъ человѣка. Достоевскій гениально выразилъ это въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ. Но ложно было бы такое истолкованіе легенды, что проблема хлѣба не требуетъ положительнаго рѣшенія и что должна быть одна свобода безъ хлѣба. Людей порабощаютъ, лишая ихъ хлѣба. Хлѣбъ есть великій символъ и съ нимъ связана тема социализма, тема міровая. Человѣкъ не долженъ стать рабомъ «хлѣба», не долженъ за «хлѣбъ» отдать свою свободу. Это есть тема о двойственности социализма, о двухъ социализмахъ. Социализмъ коллективистическій, основанный на приматѣ общества и государства надъ личностью, приматъ равенства надъ свободой предлагаетъ хлѣбъ, отнявъ у человѣка свободу, лишивъ его свободы совѣсти. Социализмъ персоналистическій, основанный на абсолютномъ приматѣ личности, каждой личности надъ обществомъ и государствомъ, приматъ свободы надъ равенствомъ, предлагаетъ «хлѣбъ» всѣмъ людямъ, сохраняя за ними свободу, не отчуждая отъ нихъ совѣсти. Иногда это формулируется такъ, что за свободу социализмъ демократическій, противъ свободы социализмъ авторитарный. Это различіе не идетъ въ глубь вопроса. Демократія есть относительная форма. Цѣнность же личности и свободы имѣетъ абсолютное значеніе. Демократія съ одной стороны означаетъ суверенность народа, господство большого числа и въ этомъ смыслѣ она скорѣе неблагоприятна для личности и свободы. Но съ другой стороны демократія означаетъ самоуправленіе человѣка, права человѣка и гражданина, свободы человѣка и въ этомъ смыслѣ она имѣетъ вѣчное значеніе. Люди XVIII и XIX вѣковъ искали освобожденія человѣка

въ обществѣ, т.-е. вѣрили, что общество должно сдѣлать человека свободнымъ. Но возможна совсѣмъ иная постановка проблемы. Можно искать освобожденія человека не въ обществѣ, а въ Богѣ и значить освобожденія человека и отъ власти общества. Это противоположно социальному монизму, который неизбѣжно приводитъ къ рабству, и предполагаетъ дуалистическій моментъ, невыводимость духа изъ общества. Можно было бы установить два типа социализма, рабскій и свободный, въ болѣе современной терминологіи. Рабскій, всегда коллективистическій и этатическій социализмъ есть социализмъ фашистскій. Это совершенно обнаруживается происходящими въ мірѣ процессами, въ которыхъ выявляются предѣльные начала. Фашистскій социализмъ, въ которомъ обнаруживается империалистическая воля къ могуществу, можетъ быть «лѣвымъ», это коммунизмъ, и «правымъ», это національ-социализмъ. Дурными, поработачающими являются именно фашистскіе элементы въ социализмѣ, не фашистскіе же элементы справедливы и заслуживаютъ сочувствія. Фашистскій социализмъ неизбѣжно приводитъ къ царству бюрократіи. По парадоксальной діалектикѣ уравнительное единство приводитъ къ образованію авторитарно-іерархическаго строя. Это процессъ неотвратимый. Бюрократизація социализма происходитъ не только въ социализмѣ фашистскомъ, но и въ социализмѣ, который считаетъ себя демократическимъ. Соціаль-демократическія и социалистическія партіи Европы подвергались опасности бюрократизаціи и централизаціи. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы въ человеческомъ обществѣ, основанные на цѣнностяхъ персонализма и персоналистическаго братства людей. Это также реальная, а не формальная демократія, т.-е. самоуправленіе человека, т.-е. свобода, идущая снизу. Социализмъ превращается въ рабье царство вслѣдствіе все той же объективаціи. Этой объективаціи противостоятъ свобода, которая всегда въ субъектѣ, а не въ объектѣ.

## §.

Можетъ ли социализмъ быть социальной проекціей персонализма, возможенъ ли социализмъ персоналистическій? Персоналистическій социализмъ кажется противорѣчивымъ словосочетаніемъ. Упрощенное мышленіе легко склоняется къ мысли, что социальная проекція персонализма есть либерализмъ. Это очень большое заблужденіе. Либерализмъ въ жизни экономической и социальной былъ идеологіей капитализма, персонализмъ же есть непримиримое отрицаніе капиталистическаго строя. Персонализмъ не допускаетъ превращенія человеческой личности въ вещь и товаръ (*Verdinglichung*, по терминологіи Маркса). Рабочіе не могутъ быть орудіемъ индустриаль-



наго розвитку. Режимъ заработной платы есть рабій режимъ. Персонализмъ не можетъ также примириться съ безличной властью денегъ надъ человѣческой жизнью. Персонализмъ не можетъ примириться съ тѣмъ извращеніемъ іерархіи цѣнностей, на которой покоится капиталистическій міръ, съ оцѣнкой человѣка потому, что у него есть и какое положеніе онъ въ обществѣ занимаетъ. Разсматривать человѣка исключительно, какъ рабочаго, занимающаго извѣстное положеніе въ производствѣ, есть нестерпимое рабство человѣка. И то, что есть дурного въ социализмѣ, — примать экономики надъ духомъ, непризнаніе человѣческой личности верховной цѣнностью, есть наслѣдіе капитализма, продолженіе капиталистическаго разрушенія цѣнностей. Ложный коллективизмъ, угнетающій личную совѣсть, есть порожденіе капиталистической индустрии. Зависимость человѣка отъ земли была менѣ жестокой. Человѣкъ освобождается отъ рабства у земли, но его подстерегаетъ горькое рабство у орудій освобожденія. Персонализмъ въ своихъ оцѣнкахъ сходится съ подлиннымъ, не извращеннымъ христіанствомъ. Только потерявшіе совѣсть христіане способны защищать богатыхъ противъ бѣдныхъ. Христіанство есть религія бѣдныхъ и нѣтъ возможности превратить ее въ защиту капиталистовъ и денегъ. Капитализмъ есть религія золотого тельца, и поразительнѣе всего, что есть безкорыстные ея защитники, чистые ея идеологи. Капитализмъ есть не только обиды и угнетеніе неимущихъ, онъ есть, прежде всего, обиды и угнетеніе человѣческой личности, всякой человѣческой личности. И личность самого буржуа угнетена и раздавлена буржуазнымъ капиталистическимъ строемъ. Не только пролетарій, но и самъ буржуа обезличенъ и обезчеловѣченъ, онъ теряетъ свободу духа, онъ рабъ. Социализмъ ставитъ проблему пролетарія, міровую по своему значенію проблему. Самый фактъ существованія пролетарія, какъ и фактъ существованія буржуа, противорѣчитъ достоинству человѣка, цѣнности человѣческой личности. Существованіе пролетаріата есть несправедливость и зло. Пролетаризація есть отчужденіе человѣческой природы, ограбленіе ея. Заслуга Маркса, что онъ это раскрылъ и остро поставилъ проблему. Положеніе пролетарія въ мірѣ не совмѣстимо съ верховной цѣнностью личности. Пролетаризація связана съ отнятіемъ отъ рабочихъ орудій производства и необходимостью продавать свой трудъ, какъ товаръ. Въ этомъ отношеніи капиталистическое общество стоитъ морально гораздо ниже средневѣковаго общества, связаннаго съ ремеслами и корпораціями. Можно было бы сказать, что крестьянинъ ближе къ истокамъ міра, пролетарій же ближе къ концу міра, въ немъ есть что-то эсхатологическое.

Появленіе пролетаріата, соотносительнаго буржуазіи, есть порожденіе социализированнаго, объективированнаго въ исторіи человѣческаго грѣха. Есть великая отвѣтственность за су-

ществование пролетаризированных людей в мире. Пролетарий есть человек покинутый, о нем не заботятся. Его спасение лишь в соединении с товарищами по несчастью, лишь в ассоциации труда. Пролетарии, рабочие в среднем такие же люди, как и все, хорошие и плохие. Маркс говорит в своих юношеских произведениях, что рабочий не есть высший тип человека, что он есть существо наиболее обезчеловеченное, наиболее лишенное богатств человеческой природы. С этим не согласен миф о пролетарском мессианизме, которому суждено было сыграть такую роль в истории марксизма. Рабочая масса лучше буржуазной массы, менее испорчена и более заслуживает сочувствия. Но рабочие могут быть отравлены *ressentiment*, завистью и ненавистью и после своей победы они могут стать угнетателями и эксплуататорами. Богатые истязают бедных, потому бедные убивают богатых. Человеческая история есть страшная комедия. Лишь немногие определяются своими идеалами и вверованиями, большинство определяется экономическими интересами, классовыми и профессиональными, и отрицательными аффектами. Марксистский пролетариат не есть эмпирическая реальность, это идея и миф, созданные интеллигенцией. Как эмпирическая реальность рабочие очень дифференцированы и разнообразны и они не являются носителями полноты человечности. Совершенно нелогична и противоречива идея грядущего социалистического общества, как общества пролетарского, и идея пролетарской культуры. В социалистическом обществе не должно быть пролетариата, а должны быть люди, которым будет возвращено человеческое достоинство, полнота их человечности. Это есть победа гуманизации над дегуманизацией. Привилегированное и гордое положение дворянина или буржуа не должно быть замещено привилегированным и гордым положением пролетария. Привилегированный и гордый пролетарий, одержимый волей к господству, есть лишь новый буржуа. Пролетарий есть не только социально-экономическая, но и психологически-этическая категория. Социальная организация общества должна уничтожать социально-экономическую категорию пролетария. У человека не будет более происходить отчуждения его рабочей силы, что и есть пролетаризация. Каждый трудящийся будет иметь орудия производства. Но духовное движение в мире должно уничтожить психологически-этическую категорию пролетария. Не пролетарий, наследие зла и несправедливости прошлого, а целостный человек должен стать во весь свой рост. Пролетарская идеология есть рабья идеология, она есть реакция против прошлого, против рабства прошлого. В пролетарии нужно утверждать не его пролетарство, а достоинство человеческой личности. Призывать его нужно не к пролетарской культуре, а к культуре человеческой. Пролетарская революционность есть всеобщее порабоще-

ніе и пониженіе, человѣческая революціонность есть всеобщее освобожденіе и повышеніе. Неравенство, несправедливость и униженія прошлаго создаютъ иллюзіи сознанія угнетенныхъ. Такими иллюзіями являются матеріализмъ, атеизмъ, утилитаризмъ. Это есть «опіумъ для народа». Замѣчательно, что суженіе сознанія происходитъ у угнетенныхъ (рабочихъ, странъ потерпѣвшихъ пораженіе и завоеванныхъ, эмиграціи) и у тѣхъ, кто боится потерять свое привилегированное положеніе. «Буржуазность» и «пролетарство» одинаково есть суженіе и обѣдненіе сознанія. Міръ «буржуазно-капиталистическій» и міръ «пролетарско-соціалистическій» — абстракціи, эти міры входятъ одинъ въ другой. Капитализмъ не можетъ охватить всю жизнь и всю культуру. Радикальнымъ противоположеніемъ было бы противопоставленіе міра буржуазнаго и міра подлинно христіанскаго, міра об'ективированнаго и детерминированнаго и міра персоналистическаго и свободнаго. Нужно еще сказать, что понятіе «пролетарія» не тождественно съ понятіемъ «бѣднаго». Евангельское понятіе бѣдности, которое является духовнымъ преимуществомъ, не то же самое, что понятіе пролетарскаго состоянія, которое не можетъ означать преимущества. Все это приводитъ насъ къ основной темѣ классоваго и безклассоваго общества.

## §.

Классовое общество основано на неправдѣ, оно есть отрицаніе достоинства личности. Персонализмъ есть отрицаніе классоваго общества, есть требованіе безклассоваго общества. Въ этомъ правда соціализма, правда и коммунизма. Но соціализмъ не можетъ освободиться отъ наслѣдія классоваго общества, когда онъ хочетъ быть исключительно пролетарскимъ и стремится къ пролетарскому обществу. Персоналистическій соціализмъ долженъ быть не классовымъ, а народнымъ и человѣческимъ, т.-е. свободнымъ отъ власти классоваго общества, порождающаго новое рабство. Классы устанавливаютъ различіе и неравенство людей, основанное не на ихъ личныхъ достоинствахъ, качествахъ и призваніяхъ, а на привилегіяхъ, связанныхъ съ рожденіемъ и кровью или съ собственностью и деньгами. Такое классированіе людей основано не на человѣческомъ принципѣ и противно человѣчности. Общество неизбѣжно должно быть дифференцировано, но дифференцировано не въ смыслѣ соціальныхъ классовъ. Дифференціи, различія, неравенства должны быть человѣческія, личныя, а не соціально-классовыя, безличныя. Существовали большія различія и неравенства между дворянами, но каждый дворянинъ имѣлъ дворянское достоинство и былъ соціально равенъ другому дворянину. Такъ и все общество должно состоять изъ однихъ дворянъ, несмотря на личныя различія. Классовое раз-

личіе буржуазіи и рабочихъ есть ложное, не челоуѣческое, не личное различіе, оно должно исчезнуть. Всѣ должны быть рабочими, всѣ должны быть дворянами, но не буржуа и не пролетаріями. Соціально уравнительный процессъ нуженъ не для уравниванія и обезличиванія людей, а какъ разъ для дифференцированія и разнообразія, для выявленія личныхъ качественныхъ различій, которые скрываются и подавляются классовымъ строемъ общества. Безклассовое общество собѣсь не есть утопія, оно есть неотвратимая реальность, оно означаетъ гуманизацию общества. Аристократическія общества не скрывали существованія классовъ, которые назывались сословіями, они принципиально защищали неравенство, какъ неравенство расъ, породъ. Въ этомъ была искренность, открытость аристократическаго общества. Буржуазныя общества скрываютъ существованіе классовъ, ихъ идеологи утверждаютъ, что при гражданскомъ равенствѣ нѣтъ больше классовъ, они обвиняютъ соціалистовъ въ выдумкѣ существованія классовъ и классовой борьбы. Въ этомъ неискренность и лживость этихъ обществъ. Классы существуютъ и классовую борьбу ведутъ не только рабочіе, но и буржуазія и борьбу отчаянную. Существованіе классовыхъ людей, примата класса надъ челоуѣкомъ есть великое зло общества и современнаго общества въ особенности. Преимущество пролетаріата заключается въ томъ, что онъ стремится къ самоуничтоженію, къ превращенію въ челоуѣчество. Такова идея и марксистскаго соціализма. На практикѣ существуетъ классовое самоутвержденіе пролетаріата, которое мѣшаетъ созданію новаго общества. Всякая классовая психологія грѣховна и достоинство челоуѣка въ ея преодолѣніи. Но когда буржуазія предлагаетъ пролетаріату преодолѣть свою классовую психологію и прекратить классовую борьбу, то это есть лицемеріе и хитрость борьбы. Подлинно челоуѣческое, челоуѣчное общество есть общество братское, въ немъ не можетъ быть классоваго іерархизма, въ немъ по другому будутъ опредѣляться различія людей, въ немъ лучшіе, качественно высшіе будутъ опредѣляться не правами, а обязанностями. Но братское общество не есть внѣшняя организація, братское общество требуетъ духовной высоты людей. И никогда подборъ личныхъ качествъ не можетъ быть связанъ съ экономическими преимуществами. Въ основѣ лучшаго персоналистическаго общества лежитъ не идея гражданина, и не идея производителя, не идея политическая или экономическая, а духовная идея цѣлостнаго челоуѣка, личности. Это означаетъ приматъ духа надъ политикой и экономикой. Идея гражданина и идея производителя — абстракціи, раздробленіе цѣлостнаго челоуѣка. Цѣлостность всегда въ челоуѣкѣ, а не въ обществѣ. Привилегіи избраннаго качественного меньшинства, духовной аристократіи по сравненію съ безкачественной массой ничего общаго не имѣютъ съ классовыми привилегіями, онѣ не подлежатъ

соціальної об'єктиваци. Вь общество вьсегда будутъ качественно различныя группировки, связанныя съ профессіями, призваніями, талантами, высокою культурой, но вь этомъ нѣтъ ничего классового. Классы прежде всего должны быть замѣнены профессіями. Общество не можетъ быть массой, лишенной качественныхъ различій. Вь каждомъ оформленномъ обществѣ есть тенденція къ неравенству и недопустимо требовать равенія по низшему. Такъ можетъ образоваться господство черни, которая не есть народъ. Но персонализмъ не допускаетъ классового униженія челоуѣка. Возвышеніе челоуѣка есть прежде всего возвышеніе духовное, матеріально же челоуѣкъ долженъ не столько возвышаться, сколько уравниваться. Вь капиталистическомъ обществѣ преимущества образованія были связаны съ денежными преимуществами, а не съ дарованіями. Соціализмъ дѣйствительно часто былъ связанъ съ пониженіемъ уровня культуры, съ подчиненіемъ духа экономикѣ, съ нелюбовью къ челоуѣческой высотѣ и челоуѣческому генію. И это опредѣлялось не соціальною и экономической системой соціализма, а ложнымъ духомъ, которымъ проникнуты были дѣятели соціализма. Рабство, которое несетъ съ собою коммунизмъ происходитъ отъ духа, а не отъ экономики. Отрицаніе духа всегда есть явленіе духа, но ложно направленнаго. Еще не произошло соединеніе проблемы соціальной съ проблемой духовной и вина тутъ съ двухъ сторонъ. Вь соціальной мысли XIX вѣка приближались къ персоналистическому соціализму у насъ Герценъ, на Западѣ Прудонъ, но философія ихъ была плохой. Развитіе нѣкоторыхъ мыслей молодого Маркса могло бы къ нему привести, но дальнѣйшее развитіе марксизма пошло вь противоположномъ направленіи.

Книга моя не имѣетъ цѣли раскрывать программу рѣшенія соціальнаго вопроса. Я философъ, а не экономистъ и меня интересуетъ духовная сторона соціальной проблемы. Это тема о свободѣ и рабствѣ челоуѣка. Вь отношеніи же къ соціальному вопросу это конкретизируется, какъ тема о хлѣбѣ, о пролетаріатѣ и о трудѣ. Рѣшеніе соціальнаго вопроса не есть созданіе рая, это скорѣе есть рѣшеніе очень элементарныхъ вопросовъ. Для всѣхъ и для каждаго долженъ быть гарантированъ хлѣбъ, не должно быть пролетаріата, людей пролетаризованныхъ, дегуманизированныхъ и деперсонализированныхъ, трудъ не долженъ эксплуатироваться, не долженъ превращаться вь товаръ и долженъ быть найденъ смыслъ и достоинство труда. Нетерпимо, чтобы были люди покинутые, лишеныя всякой гарантіи существованія. Только корыстная ложь утверждаетъ неразрѣшимость этихъ элементарныхъ вопросовъ челоуѣческаго существованія. Не существуетъ экономическихъ законовъ, которые требуютъ обездоленія и несчастья большей части челоуѣчества. Эти законы выдуманы буржуазной политической экономіей. Марксъ былъ глубоко правъ, когда отрицалъ ихъ

и когда ставилъ устройство общества въ зависимость отъ активности человѣка. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ сложно и нѣтъ готовыхъ доктринъ, которыя предрѣшаютъ ихъ разрѣшеніе. Доктринерство вообще пагубно въ рѣшеніи социальныхъ вопросовъ и всегда есть насиліе надъ личностью. Болѣе всего нужно предостерегать отъ социального монизма. Социальный монизмъ всегда превращается въ тиранію и рабство. Персонализму наиболѣе благопріятна плюралистическая система хозяйства, то-есть соединеніе экономики национализированной, экономики социализированной и экономики личной, поскольку она не допускаетъ капитализаціи и эксплуатаціи. Только экономика можетъ быть социализирована, но не духовная жизнь, не сознаніе и совѣсть людей: Социализація экономики должна сопровождаться индивидуализаціей людей. Братство людей, которое есть задача духовная, не разрѣшимая социальной организаціей, есть близость и соединеніе не въ абстрактно-общемъ, а въ конкретно-индивидуальномъ. Братство предполагаетъ индивидуальности людей и народовъ. Персонализмъ требуетъ также децентрализаціи и федерализма, борьбы противъ централизованныхъ чудовищъ. Социальный вопросъ не рѣшается завоеваніемъ власти, какъ думаетъ большинство направленийъ нашей эпохи — коммунизмъ, фашизмъ, парламентская демократія. Завоеваніе власти означаетъ приматъ политики и ту или иную форму этатизма. Но политика есть въ значительной степени власть фикцій надъ человѣческой жизнью, въ этомъ она походитъ на власть денегъ. Социальный вопросъ рѣшится молекулярными процессами народной жизни, перерождающими ткань общества, рѣшится снизу, а не сверху, изъ свободы, а не изъ авторитета. Рѣшеніе социального вопроса политикой, принявшей абсолютный характеръ, авторитетомъ власти, есть въ значительной степени фиктивное рѣшеніе, оно не создаетъ новой ткани общества. Осуществленіе справедливости предполагаетъ и принудительные социальные акты, но братская общность людей, коммюнитарность создается изъ свободы, изъ глубинныхъ молекулярныхъ процессовъ. Социальный вопросъ не можетъ быть реально разрѣшенъ демагогической ложью. Персонализмъ есть требованіе правды.

Свобода, которая всегда вкоренена въ духѣ, порождаетъ парадоксы въ своей социальной проекціи. Формальная свобода труда въ социальной жизни можетъ породить рабство. Такова свобода труда въ капиталистическомъ обществѣ. Существуютъ ступени и градаціи свободы. Максимальная свобода должна быть въ духовной жизни, въ совѣсти, въ творчествѣ, въ отношеніи человѣка къ Богу. Но свобода ограничивается и дѣлается минимальной по мѣрѣ спусканія къ жизни матеріальной. Свобода экономической жизни для реальной свободы людей, для реальной свободы трудящихся, должна быть ограничена, иначе сильный будетъ обижать слабого и поработать его и

лишать куса хлѣба. Автономія экономики есть лживая и призрачная свобода. Но ложный монизмъ или тоталитаризмъ переноситъ ограниченіе свободы жизни экономической на ограниченіе свободы и даже уничтоженіе ея въ жизни духовной. Это есть великое зло всѣхъ тоталитарныхъ системъ, черезъ власть которыхъ проходитъ міръ. Міръ не зналъ до сихъ поръ реальной свободы труда или зналъ лишь рѣдкую свободу труда и очень ограниченную. Соціалистическое движеніе борется противъ грубой эксплуатаціи труда, противъ экономического рабства трудящихся, но глубинную, духовную, метафизическую проблему труда оно не поставило даже. Греческій аристократическій интеллектуализмъ презиралъ трудъ и возносилъ интеллектуальное и эстетическое созерцаніе. Средневѣковый христіанскій аскетизмъ признавалъ достоинство труда, но достоинство это представлялось не столько творчествомъ, сколько искупленіемъ. Въ началѣ новаго времени кальвинизмъ особенно возвысилъ трудъ раціональный, но этотъ раціональный трудъ привелъ къ образованію привилегированной буржуазіи и къ капиталистическому режиму. Современный міръ знаетъ соціалистическій апоѳеозъ труда. Но страннымъ образомъ этотъ апоѳеозъ труда не раскрываетъ смысла труда, онъ, скорѣе, означаетъ освобожденіе отъ власти тяжелаго труда надъ рабочими. Тутъ въ социализмъ есть противорѣчіе, порожденное ограниченностью соціалистическаго міровоззрѣнія. Освобожденіе трудящихся отъ порабающей власти труда, освобожденіе вполнѣ справедливое, ставить проблему досуга, который не знаютъ, чѣмъ заполнить. Раціонализація и технизація экономики въ капиталистическомъ строѣ создаютъ безработицу, самое страшное осужденіе этого строя. Иныя соціальныя организаціи, болѣе справедливыя и человѣчныя, могутъ освободить отъ слишкомъ длительного и тяжелаго труда и создать досугъ, который будетъ заполненъ «невинными играми и плясками». Можно ли сказать, что совершенное освобожденіе отъ тяготы труда и превращеніе человѣческой жизни въ сплошной досугъ есть цѣль соціальной жизни? Это есть ложный взглядъ на человѣческую жизнь, отрицаніе серьезности и трудности человѣческой жизни на землѣ. Трудъ долженъ быть освобожденъ отъ рабства и угнетенія, но не возможно полное освобожденіе отъ труда. Трудъ есть самая большая реальность человѣческой жизни въ этомъ мірѣ, есть первичная реальность. Политика, деньги не есть первичная реальность, есть власть фикцій. И должно быть дано преобладаніе реальности труда. Въ трудѣ есть и правда искупленія (въ потѣ лица будешь добывать хлѣбъ свой), и правда человѣческаго творчества и строительства. Оба элемента присутствуютъ въ трудѣ. Человѣческій трудъ гуманизируетъ природу, онъ свидѣтельствуетъ о великой миссіи человѣка въ природѣ. Но грѣхъ и зло извратили миссію труда. Произошелъ обратный процессъ дегуманизаціи

труда, произошло отчужденіе человеческой природы у трудящихся. Это есть зло и несправедливость стараго рабства и новаго капиталистическаго рабства. Человѣкъ захотѣлъ быть не только властителемъ надъ природой, но и властителемъ надъ своимъ братомъ человѣкомъ, и онъ поработилъ трудъ. Это представляетъ крайнюю форму объективации человеческого существованія. Мы это видимъ, напримѣръ, въ томъ, что Марксъ называлъ «фетишизмомъ товаровъ».

Но если трудъ долженъ быть освобожденъ, то онъ не долженъ быть обоготворенъ, превращенъ въ идола. Человѣческая жизнь не есть только трудъ, трудовая активность, она есть также созерцаніе. Активность смѣняется созерцаніемъ, которое не можетъ быть изгнано изъ человеческой жизни. Исключительная власть трудовой активности надъ человеческой жизнью можетъ поработить человѣка теченію времени. Созерцаніе же можетъ быть выходомъ изъ власти времени въ вѣчность. Созерцаніе тоже есть творчество, но иное, чѣмъ трудъ. Міросозерцаніе буржуа не допускаетъ никакой иной мотивации труда, кромѣ личнаго интереса. Рабочіе продуктивно и дисциплинированно трудятся только подъ угрозой потерять работу и быть обреченными на голодъ со своей семьей. Но это и есть порабощеніе труда. Буржуазія противъ социализма говоритъ, что продуктивность хозяйства основана на личномъ интересѣ. Соціальныи интересъ не создаетъ продуктивнаго хозяйства. Но рабочіе трудятся въ чужомъ хозяйствѣ, не заинтересованные въ немъ. Значитъ, продуктивность хозяйства основана на рабѣмъ страхѣ рабочихъ быть выброшенными на улицу. Рабство есть мотивация труда въ капиталистическомъ обществѣ. Личная инициатива въ экономической жизни совсѣмъ не тождественна съ инициативой капиталиста, владѣющаго орудіями производства, которая можетъ почти отсутствовать. Инициаторомъ и руководителемъ хозяйственнаго предпріятія можетъ быть инженеръ-специалистъ, который не является собственникомъ, и который заинтересованъ въ немъ, какъ собственный дѣятель, какъ творческій человѣкъ. Личная творческая инициатива въ хозяйственной жизни всегда останется. Субъектъ хозяйства является все-таки личность, что отнюдь не означаетъ личнаго владѣнія орудіями производства, дающаго возможность порабощать другихъ людей. Персонализмъ, во всякомъ случаѣ, не можетъ допустить господства личнаго интереса и конкуренціи въ хозяйственной жизни, то-есть волчьаго отношенія человѣка къ человѣку. Но въ самомъ капиталистическомъ хозяйствѣ не все основано на личныхъ интересахъ. Это есть слишкомъ рационально-разсудочное представленіе о хозяйственной и соціальной жизни. Въ дѣйствительности огромную роль играютъ подсознательные инстинкты, которые нужно отличать отъ рациональныхъ интересовъ. Буржуазные классы въ соціальной борьбѣ часто руководствуются гораздо больше этими подсозна-



тельными инстинктами, иррациональными предрасудками, чѣмъ разумными и сознательными интересами. Человѣкъ въ своемъ эгоцентризмѣ часто дѣйствуетъ безумно. Напримѣръ, изъ жажды наживы готовить войны, въ которыхъ самъ погибаетъ. Въ социальной жизни не малую роль играютъ сновидѣнія, порожденные подсознательнымъ, и даже настоящий бредъ. Въ политикѣ и, въ частности, въ международной политикѣ, есть много бредового. Люди стремятся къ гибели, подчиняютъ себя фатуму. И это особенно свойственно людямъ умирающаго міра, разлагающагося социального строя. Для созданія новаго міра, для перехода къ новому социальному строю необходимо пройти черезъ серьезную аскезу. Ошибочно думать, что аскеза примѣнима лишь къ личной жизни, она примѣнима и къ жизни исторической и социальной. Для побѣды надъ прельщеніемъ и рабствомъ коллективизма, надъ новымъ социальнымъ рабствомъ необходимо уменьшить дань субъекта міру объективности. Это означаетъ духовную крѣпость личности въ противостояніи соблазнамъ міра, личность порабаощающихъ. При этомъ личность должна быть болѣе социальной въ хорошемъ смыслѣ и менѣе социальной въ дурномъ смыслѣ, то-есть социальной изъ свободы, а не социальной изъ детерминизма и рабства. Міръ долженъ былъ бы состоять изъ трудовых общинъ, духовно скрѣпленныхъ и объединенныхъ въ федерацію.

### 3) а) Прельщеніе и рабство эротическое. Поль, личность и свобода.

#### §.

Прельщеніе эротическое есть наиболѣе распространенное прельщеніе, и рабство у пола есть одинъ изъ самыхъ глубокихъ источниковъ рабства человѣка. Физиологическая половая потребность рѣдко является у человѣка въ чистомъ видѣ; она всегда сопровождается психологическими усложненіями, эротическими иллюзіями. Человѣкъ является существомъ половымъ, то-есть половинчатымъ, ущербнымъ и стремящимся къ восполненію, не только въ своей физиологіи, но и въ своей психологіи. Поль не есть только спеціальная функція въ человѣкѣ, связанная съ половыми органами; онъ разлитъ по всему организму человѣка. Это вполне показалъ Фрейдъ. Замѣчательно, что поль былъ скрытой стороной человѣческой жизни, въ немъ всегда было что-то стыдное, его не рѣшались обнажать. Человѣкъ стыдился своего рабства у пола. Тутъ мы стоимъ передъ поражающимъ парадоксомъ: то, что является источникомъ жизни и самымъ большимъ напряженіемъ жизни, считается стыднымъ и подлежитъ сокрытію. Можетъ быть, одинъ лишь В. Розановъ поставилъ эту проблему во всей остротѣ. Отношеніе къ полу настолько странно и настолько не похо-

доть на все остальное, что наводитъ на мысли объ особенной связи пола съ паденіемъ человѣка. Полъ есть какъ бы печать падшести человѣка, утери цѣлостности человѣческой природы. Только въ концѣ XIX и началѣ XX вѣка мысль, наука и литература пошли на большія разоблаченія тайны пола и половой жизни. Достаточно назвать имена Розанова, Вейнингера, Фрейда, Лавренса. Научныя разоблаченія безсознательной половой жизни Фрейдомъ въ началѣ вызывали бурное негодованіе противъ него. Лавренса признавали порнографическимъ писателемъ. Но все-таки XX вѣкъ обозначалъ радикальное измѣненіе человѣческаго сознанія въ отношеніи къ полу. Если сравнить романъ XX съ романомъ XIX вѣка и вѣковъ предыдущихъ, то видна огромная разница. Литература всегда изображала любовь, это была излюбленная тема, но жизнь пола оставалась скрытой. Только въ XX вѣкѣ по настоящему рѣшились изображать уже не прикрытый, а обнаженный полъ. Отъ Диккенса до Лавренса, отъ Бальзака до Монтерлана путь огромный. Человѣкъ какъ бы вступилъ на путь разоблаченій, онъ не захотѣлъ, или не могъ, оставаться въ иллюзіяхъ сознанія. Разоблаченіе человѣческой природы началось уже у Маркса и Ницше, по иному, болѣе глубоко у Достоевскаго и Киркегардта, хотя это и не касалось специально пола. Христіанство прикрыло полъ идеей грѣха, но оставило какую-то двусмысленность, которую разоблачилъ Розановъ. Меня будетъ интересовать эта проблема въ перспективѣ верховной цѣнности личности и свободы и ихъ подавленія рабствомъ пола. Мы увидимъ, что тутъ есть двѣ разныя проблемы — сексуальная и эротическая, полъ и любовь. Даже три проблемы — полъ, семья и любовь. Есть физическая связь между половымъ соединеніемъ и дѣторожденіемъ, но нѣтъ духовной связи, какъ нѣтъ обязательной связи между половымъ соединеніемъ и любовью. Не подлежитъ никакому спору тотъ фактъ, что половое влеченіе и половой актъ совершенно безличны и не заключаютъ въ себѣ ничего специфически человѣческаго, объединяя человѣка со всѣмъ животнымъ міромъ. Полъ, означая ущербность и неполноту человѣка, есть власть рода надъ личностью, власть общаго надъ индивидуальнымъ. Отдаваясь власти половой жизни, человѣкъ теряетъ власть надъ самимъ собой. Въ неиндивидуализированномъ половомъ влеченіи человѣкъ какъ бы перестаетъ быть личностью, превращаясь въ функцію безличнаго родового процесса. Сексуальность носитъ безличный характеръ, эротика же носитъ личный характеръ, въ этомъ огромность разницы. Никакой прямой и обязательной связи между половымъ влеченіемъ и влюбленностью нѣтъ; возможно даже умаленіе полового влеченія отъ влюбленности. Влюбленность направлена на неповторимо индивидуальное существо, на личность, и въ ней невозможна замѣна. Половое влеченіе допускаетъ замѣну и не означаетъ непремѣнно отношенія къ личности. И въ томъ слу-

чаѣ, когда половое влеченіе индивидуализируется, что нерѣдко происходитъ, оно не означаетъ отношенія къ цѣлостной личности, оно проходитъ черезъ безличную родовую стихію. Полъ есть одинъ изъ источниковъ рабства человѣка и источниковъ самыхъ глубокихъ, связанныхъ съ самой возможностью жизни человѣческаго рода. Рабство это можетъ носить очень грубыя формы, но можетъ принимать формы утонченнаго прельщенія. Жизнь пола обладаетъ способностью порождать эротическія иллюзіи. Шопенгауеръ былъ правъ, когда говорилъ, что человѣкъ дѣлается игролищемъ стихіи рода, внушающаго ему иллюзіи. Влюбленному Ивану Марья представляется красавицей, въ то время, какъ всѣ видятъ, что она уродлива. Но не всякая любовь-влюбленность есть эротическая иллюзія, она можетъ быть прорывомъ за стихію безликаго рода къ личности, къ неповторимому человѣческому лицу. Тогда это будетъ означать побѣду надъ рабствомъ пола и эротической иллюзіи. Любовь опредѣляетъ и опознаетъ личность, все незамѣнимо индивидуальное, и утверждаетъ на вѣчность, въ этомъ ея смыслъ. Но климатъ міра не благопріятенъ для настоящей любви, онъ слишкомъ часто бываетъ для нея смертеленъ. Любовь есть внѣмірное явленіе, она возникаетъ внѣ міра объективации, есть прорывъ въ этомъ мірѣ детерминаціи, и потому встрѣчаетъ съ его стороны сопротивленіе. Поэтому существуетъ глубокая связь между любовью и смертью. Это одна изъ центральныхъ темъ міровой литературы. Но, прежде всего, нужно различать два типа любви.

Возможны классификаціи типовъ любви по разнымъ признакамъ. Но самымъ важнымъ представляется мнѣ различеніе любви восходящей и любви нисходящей. Объ этомъ есть очень тонкія мысли у М. Шелера, хотя, можетъ быть, и не идущія въ самую глубину. Любовь-влюбленность, эросъ, который шире любви между мужчиной и женщиной, есть любовь восходящая. Влюбленность есть притяженіе вверхъ, восхищеніе, она доходить до творческаго экстаза. Любовь эротическая всегда предполагаетъ ущербность, неполноту, тоску по восполненіи, притяженіе къ тому, что можетъ обогатить. Эросъ — демонъ, и человѣкъ бываетъ одержимъ имъ. Крылатыя души, о которыхъ говоритъ Платонъ въ «Федрѣ», растутъ отъ влюбленности. У Платона Эросъ имѣетъ два источника: богатство и бѣдность. Эросъ есть путь восхожденія. Но у самого Платона этотъ путь восхожденія есть переходъ отъ чувственнаго міра къ міру идей. Платоновскій Эросъ не есть любовь къ конкретному живому существу, къ личности. Это любовь къ идеѣ, къ красотѣ, къ божественной высотѣ. Эросъ антиперсоналистиченъ, онъ не узнаетъ неповторимой личности и не утверждаетъ ее. Въ этомъ граница платонизма. И въ этомъ трагедія эротики, связанной съ платонизмомъ. Такой была эротика въ жизни Вл. Соловьева. Онъ былъ влюбленъ не въ конкретную женщину, а въ вѣч-

ную женственность Божію. Конкретныя же женщины, съ которыми это связывается, приносятъ лишь разочарованіе. На этомъ пути эротическія иллюзіи непреодолимы. Не иллюзіей оказывается лишь божественная красота. Но любовь-влюбленность не непременно носить этотъ платонистическій характеръ, она можетъ быть связана съ отношеніемъ личности къ личности.

Есть другой типъ любви, — любовь нисходящая, любовь дающая, а не требующая, любовь-жалость, любовь-состраданіе, *caritas*, Любовь каритативная ничего не ищетъ для себя, она отъ избытка даетъ другимъ. Любовь эротическая есть соединеніе съ другимъ въ Богѣ. Любовь каритативная есть соединеніе съ другимъ въ богооставленности, въ тьмѣ міра. Нельзя всѣхъ любить, если употреблять это слово не въ смыслѣ *caritas*, любовь есть выборъ. Нельзя принудить себя къ любви. Но *caritas*, милосердіе, жалость возможны ко всѣмъ людямъ и не связаны съ выборомъ. Въ то время, какъ любовь-эросъ требуетъ взаимности, любовь-милосердіе взаимности не требуетъ, въ этомъ ея богатство и ея сила. И настоящая любовь-эросъ заключаетъ въ себѣ любовь-*caritas*, любовь-жалость. Эротическая любовь, не знающая жалости и милосердія, приобретаетъ демоніакальный характеръ и терзаетъ человѣка. Эросъ въ чистомъ видѣ есть рабство, рабство любящаго и рабство любимаго. Эротическая любовь можетъ быть безжалостной и жестокой, она совершаетъ величайшія насилія. Христіанская любовь не есть эросъ, христіанская любовь есть агапѣ. Греческій языкъ богатъ для выраженія оттѣнковъ любви: эросъ, агапѣ, филія. Любовь есть сложное состояніе человѣка, и въ ней могутъ сочетаться разные оттѣнки любви: любовь восходящая, любовь-восхищеніе можетъ сочетаться съ любовью нисходящей, съ любовью-жалостью. Но совершенно отдѣлять христіанскую любовь отъ элементовъ жалости, состраданія, каритативности и признать ее исключительно эротической, какъ это любилъ дѣлать въ началѣ XX вѣка, есть глубокое извращеніе христіанства и прельщеніе. Недопустимо относить жалость и состраданіе исключительно къ буддизму, онѣ глубоко присущи христіанству. Но такъ же есть извращеніе христіанства утверждать исключительно духовную любовь, отдѣляя ее отъ любви душевной, отъ привязанности къ твари, какъ къ конкретному существу. Это есть антиперсонализмъ, отрицаніе личности. Настоящая любовь идетъ отъ личности къ личности, и она ущерблена и извращена въ отвлѣченно-духовной любви и въ идеальной любви-эросъ и въ исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицируетъ предметъ любви. Но это можетъ быть персонификаціей, направленной не на конкретное существо, а персонификаціей, направленной на идеальное отвлеченное существо. Возможенъ реальный Эросъ. Но возможна и эротическая иллюзія. Какова же судьба

въ міръ подлиннаго эроса-влюбленности? Меня сейчасъ интересуютъ не всѣ формы любви и не специфическая христіанская любовь, а любовь, связанная съ поломъ.

## §.

Прудонъ, у котораго нѣтъ особенныхъ углубленій, говорить: любовь есть смерть. Эта тема о связи любви и смерти всегда мучила тѣхъ, которые всматривались въ глубину жизни. На вершинахъ экстаза любви есть соприкосновеніе съ экстазомъ смерти. Экстазъ, въ сущности, значитъ трансцендированіе, выходъ за предѣлы обыденнаго міра. Любовь и смерть — самыя значительныя явленія человѣческой жизни, и всѣ люди, не надѣленные особенными дарами и не способные къ творческимъ подъемамъ, имѣютъ опытъ любви и будутъ имѣть опытъ смерти. Да и опытъ смерти есть и внутри самой жизни, есть касаніе тайны смерти. Съ любовью и смертью связана самая большая напряженность человѣческой жизни, выходъ изъ принуждающей власти обыденности. Любовь побѣждаетъ смерть, она сильнѣе смерти и, вмѣстѣ съ тѣмъ, она ведетъ къ смерти, ставитъ человѣка на грань смерти. Это парадоксъ человѣческаго существованія: любовь есть стремленіе къ полнотѣ и въ ней есть смертельное жало, любовь есть борьба за бессмертіе и эросъ смертоносенъ. Обыденность объективированнаго міра притупляетъ остроту темы о связи любви и смерти. Любовь, любовь персоналистическая, обращенная къ личному бессмертію, не вмѣщается въ обыденности объективированнаго міра, она имъ извергается, и этимъ становится на границу смерти, понимая смерть въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ смерть физическая. Любовь Тристана и Изольды, Ромео и Джульеты влечетъ къ гибели. Любовь платоническая оказывается трагически безысходной. Соціальная обыденность притягиваетъ любовь внизъ, обезвреживаетъ ее, создаетъ соціальныя институты брака и семьи, и, въ сущности, отрицаетъ право любви, какъ жизненной напряженности и экстатичности, не годной для соціальнаго устроенія. Нѣтъ ничего нелѣпѣе споровъ о свободѣ любви. Соціальная обыденность отрицаетъ свободу любви и признаетъ ее безнравственной. И, поскольку религія отрицаетъ свободу любви, она находится во власти соціальной обыденности и исполняетъ ея заказы. Самая постановка вопроса не вѣрна и поверхностна. Никакой другой любви, кромѣ свободной, не можетъ быть, принудительная, извнѣ детерминированная любовь есть нелѣпое словосочетаніе. Отрицать нужно не свободу любви, а рабство любви. Любовь можетъ быть величайшимъ рабствомъ. Это рабство порождается эротической иллюзіей. Но это не имѣетъ никакого отношенія къ соціальнымъ ограниченіямъ свободы любви, хотя бы эти ограниченія носили религіозный характеръ. Невозможно и не долж-

но отказаться отъ любви во имя долга, соціального и религіознаго, это рабье требованіе, отказаться можно только во имя свободы или во имя жалости, то-есть другой любви же. Въ темѣ о любви общество не имѣетъ никакого сужденія, оно не способно даже замѣтить явленіе любви, и всегда говоритъ о чемъ-то другомъ. Тема любви должна быть совершенно и радикально десоціализирована, она, въ существѣ своемъ, изначально десоціализирована. Соціализирована семья, а не любовь. Глубокая связь любви и смерти не можетъ быть замѣчена обществомъ и тѣми, кто говоритъ отъ лица общества, то-есть говоритъ не о томъ и невпопадъ. Общество замѣчаетъ лишь грубыя реальности. И то, что христіанскіе теологи, учителя Церкви, официальные представители христіанства, никогда не могли ничего сказать о любви, кромѣ пошлостей, и даже не замѣчали ее, свидѣтельствуетъ о томъ, насколько христіанство было соціализировано въ обыденномъ объективированномъ мірѣ и приспособлено къ его требованіямъ. Говорили о полѣ, половомъ влеченіи и половомъ актѣ, о бракѣ, семьѣ и дѣторожденіи, но не о любви; видѣли исключительно біологическое или соціологическое явленіе. Тема о любви считалась гораздо болѣе неприличной, чѣмъ тема о половомъ актѣ, или о коммерческой сторонѣ брака и семьи. Существуетъ таинственная связь пола и семьи съ деньгами, съ мистеріей денегъ, но любовь находится внѣ этого плана. Такой человекъ, какъ блаж. Августинъ, написалъ трактатъ о бракѣ, очень напоминающій систему скотоводства; онъ даже не подозреваетъ о существованіи любви, и ничего не можетъ объ этомъ сказать, какъ и всѣ христіанскіе учителя, которые, по моему глубокому убѣжденію, всегда высказывали безнравственныя мысли въ своемъ морализмѣ, то-есть мысли, глубоко противныя истинѣ персонализма, разсматривали личность, какъ средство родовой жизни. Можетъ быть, впервые въ исторіи христіанской Европы, тема о любви была поставлена провансальскими трубадурами, которымъ принадлежитъ огромное мѣсто въ эмоциональной культурѣ. Бракъ и семья принадлежатъ объективации человѣческаго существованія, любовь же принадлежитъ безконечной субъективности.

Тремя русскими мыслителями, Вл. Соловьевымъ, В. Розановымъ и Н. Федоровымъ, была глубоко поставлена тема о любви и смерти, и очень по разному разрѣшена. Вл. Соловьевъ былъ платоникъ, и его собственный эротическій опытъ связанъ съ платонизмомъ. Таково его ученіе о Софіи, сталкивающееся съ ученіемъ о личности. Но въ своей статьѣ «Смыслъ любви», можетъ быть, самой замѣчательной изъ всего, имъ написаннаго, онъ преодолеваетъ границы безличнаго платонизма и, впервые въ исторіи христіанской мысли, связываетъ любовь-эросъ не съ родомъ, а съ личностью. Любовь для него связана не съ дѣторожденіемъ и не съ безсмертіемъ рода, а съ

реализаціей полноты жизни личности и съ личнымъ безсмертіемъ. Вл. Соловьевъ устанавливаетъ противоположность между любовью и дѣторожденіемъ, въ отличіе отъ всѣхъ традиціонныхъ ученій о смыслѣ брачной любви. Смыслъ любви — личный, а не родовой. Въ дѣторожденіи происходитъ распадъ личности и раскрывается перспектива дурной безконечности родовой жизни. Черезъ любовь возстанавливается андрогинная цѣлостность личности, человѣкъ перестаетъ быть раздробленнымъ, ущербнымъ существомъ. Любовь имѣетъ не земной только, но и вѣчный смыслъ. Любовь имѣетъ въ томъ смыслѣ связь со смертію, что она есть побѣда надъ смертію и достиженіе безсмертія. Но остается вопросъ, въ какой мѣрѣ соловьевскій смыслъ любви реализуемъ. Его собственный опытъ былъ, въ этомъ смыслѣ, трагическимъ. В. Розановъ — полюсъ, противоположный Вл. Соловьеву. Ученіе о любви Вл. Соловьева персоналистично. Смерть побѣждается личной любовью. Ученіе о любви Розанова родовое, безличное, смерть побѣждается дѣторожденіемъ. В. Розановъ имѣетъ огромное значеніе, какъ критикъ христіанскаго отношенія къ полу. Розановъ обоготворяетъ рождающій полъ. Онъ видитъ въ полѣ не знакъ грѣхопаденія, а благословеніе жизни; онъ исповѣдуетъ религію рожденія и противопоставляетъ ее христіанству, какъ религіи смерти. Онъ требуетъ освященія и благословенія полового акта, какъ источника жизни. Источникъ смерти для него не въ полѣ; въ полѣ источникъ побѣды надъ смертію. Вл. Соловьевъ чувствовалъ грѣхъ ветхаго пола. В. Розановъ не чувствовалъ совѣсть этого грѣха. Онъ хочетъ вернуться къ древнему язычеству, къ юдаизму, благословляющему рожденіе. Христіанство создало конфликтъ между личностью и рождающимъ поломъ, и Розановъ дѣлается врагомъ христіанства. Для него, какъ будто, не существуетъ проблемы личности. Обостренное сознаніе личности вызываетъ вражду къ рождающему полу. Главной проблемой дѣлается не проблема рожденія, а проблема смерти. Но нужно помнить, что учителя историческаго христіанства всегда оправдывали брачную любовь исключительно дѣторожденіемъ. Полъ, половой актъ проклинали, какъ concupiscencia, но послѣдствія полового акта — дѣторожденіе — благословлялось. Розановъ справедливо видѣлъ въ этомъ лицемеріе, которое онъ и обличалъ. Во всякомъ случаѣ, традиціонное христіанское ученіе о любви, если только это можно называть любовью, было исключительно ученіемъ о родовой, рождающей любви. Любовь не только не имѣетъ личнаго смысла, но личный смыслъ любви объявляется безнравственнымъ. Тутъ есть сопровисловленіе съ Розановымъ, но Розановъ требуетъ послѣдовательности и искренности: если благословляется дѣторожденіе, то долженъ благословляться и источникъ дѣторожденія. Н. Федоровъ, прежде всего, печалуетъ о смерти, не можетъ примириться со смертію, хотя бы и

единого существа; онъ призываетъ къ титанической борьбѣ со смертью. Въ этомъ ему нѣтъ равнаго. Онъ хочетъ побѣдить смерть не личнымъ эросомъ и не личнымъ безсмертіемъ, какъ Вл. Соловьевъ, а воскрешеніемъ умершихъ, не пассивнымъ ожиданіемъ воскресенія, а активнымъ воскрешеніемъ. Онъ хочетъ превратить энергію эротическую въ энергію воскрешающую, хочетъ переключенія эротической энергіи. Онъ вѣритъ въ возможность обращенія времени, вѣритъ въ власть человѣка не надъ будущимъ только, но и надъ прошлымъ. Воскрешеніе есть активное измѣненіе прошлаго. Н. Ѳедоровъ не былъ эротическимъ философомъ, какими по разному были Вл. Соловьевъ и В. Розановъ; онъ проникнуть любовью-жалостью къ умершимъ. Онъ призываетъ не къ родовому, коллективному рожденію, а къ родовому, коллективному воскрешенію. Но всѣ трое глубоко задумывались надъ любовью и смертью, надъ рабствомъ пола и рабствомъ смерти.

Со стихіей пола связаны глубокая противорѣчія человѣческой природы. Человѣкъ испытываетъ унижительное рабство пола. Полъ терзаетъ человѣка и порождаетъ многія несчастья человѣческой жизни. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ поломъ связана напряженность жизни, энергія пола есть энергія жизни и можетъ быть источникомъ творческаго жизненнаго подъема. Безполое существо есть существо пониженной жизненной энергіи. Половая энергія можетъ переключаться, отдѣляться отъ специфическихъ половыхъ функций и направляться на творчество. Это даже есть одинъ изъ путей преодоленія рабства пола. Эротическая энергія можетъ быть источникомъ творчества. Съ поломъ, который есть знакъ ущербности человѣка, связана особенная тоска. И тоска эта всего сильнѣе въ юности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, полъ поддается ужасной профанаци, черезъ него профанируется вся человѣческая жизнь. Величайшая пошлость можетъ быть связана съ поломъ. Профанируется не только физическая, но и психическая сторона пола, профанируется эротика, самыя слова любви становятся невыносимыми, ихъ уже трудно произносить. Тутъ рабство пола принимаетъ формы жуткой легкости и поверхностности. Полъ ужасенъ въ царствѣ обыденности, онъ ужасенъ въ буржуазномъ мірѣ и связанъ съ властью денегъ надъ человѣческой жизнью. Рабство пола связано съ властью женскаго начала надъ человѣческой жизнью. Женщина необыкновенно склонна къ рабству и, вмѣстѣ съ тѣмъ, склонна поработать. Полъ въ мужской природѣ частиченъ, полъ въ женской природѣ цѣлостенъ. Поэтому рабство пола въ женской природѣ гораздо сильнѣе выражено. Реализація личности, которая въ мужской природѣ болѣе выражена, чѣмъ въ женской, не означаетъ отрицанія или ослабленія самой творческой жизненной энергіи пола, но означаетъ побѣду надъ рабствомъ пола, сублимацию и трансформацию пола. Совершенная же и окончательная побѣда надъ



этимъ рабствомъ означаетъ достиженіе андрогинной цѣлостности, которая совсѣмъ не означаетъ безполости. Эротика играетъ огромную роль у творческихъ натуръ. Но универсализація эротика, окончательная подмѣна этики эротикой не благопріятна для принципа личности, для достоинства личности, для свободы духа, и можетъ быть утонченнымъ рабствомъ. Защита личности и свободы предполагаетъ этическое начало, активность духа. Эротика же можетъ быть пассивностью духа, господствомъ душевно-гѣлеснаго начала надъ духовнымъ. Но въ чемъ смыслъ пола, въ чемъ смыслъ брачнаго соединенія?

## §.

Вся эротическая жизнь человѣка состоитъ изъ конфликтовъ, которые въ объективированномъ мірѣ не могутъ быть окончательно преодолены. Фрейдъ совершенно правъ, утверждая дисгармоничность, конфликтность половой жизни. Человѣкъ испытываетъ травмы, связанные съ поломъ. Онъ испытываетъ мучительные конфликты между безсознательной половой жизнью и цензурой общества, соціальной обыденностью. Это конфликты и сексуальные, связанные съ поломъ, и эротическіе, связанные съ любовью. Но для Фрейда проблема любви-эроса остается закрытой, что связано съ ограниченностью его міросозерцанія. Конфликты идутъ въ глубину, метафизическую глубину человѣческаго существованія. Полъ въ земномъ человѣческомъ существованіи означаетъ уже выброшенность во-внѣ, объективацию, экстеріоризацию и раздробленность цѣлостнаго существа человѣка. Полъ, черезъ могущественное безсознательное влеченіе, приковываетъ человѣка къ объективированному міру, въ которомъ царствуютъ детерминизмъ, необходимость, опредѣляемость не изнутри, а извнѣ, отъ человѣческой природы изошедшей въ объектъ. Въ этомъ тайна пола. Освобожденіе человѣка есть вмѣстѣ съ тѣмъ освобожденіе отъ рабства пола, какъ принуждающей объектности. Принудительной можетъ быть только объектность, а полъ принуждаетъ. Иллюзія, которой подвергается человѣкъ, заключается въ томъ, что онъ готовъ видѣть свою свободу въ удовлетвореніи полового влеченія, въ то время, какъ онъ находится въ состояніи принужденія. Полъ есть безличное въ человѣкѣ, власть общаго, родового; личной можетъ быть только любовь. Личное не сексуальность, а эротика. Это понимали Вл. Соловьевъ и Вейнингеръ. Родовое, безличное въ половомъ смыслѣ, имѣетъ глубокую связь съ родовымъ, безличнымъ въ логическомъ и метафизическомъ смыслѣ. Человѣкъ изживаетъ конфликтъ между своимъ поломъ и своей личностью. Полъ въ своихъ проявленіяхъ посягаетъ на достоинство личности, онъ дѣлаетъ ее игрищемъ безличныхъ силъ и унижаетъ человѣка. Отсюда стыдъ, связанный съ поломъ. Этотъ стыдъ воз-

растаетъ съ ростомъ личности и личнаго сознанія. Родовая жизнь пола дѣлаетъ личность средствомъ для рожденія другихъ личностей, и личное удовлетвореніе оказывается иллюзіей, необходимой для жизни рода, а не самой личности. Когда же полъ находитъ себѣ выходъ внѣ порожденія другихъ людей, грядущихъ поколѣній, то онъ легко сбивается на развратъ и болѣзненно поражаетъ цѣлость личности. Частичныя функціи направляются противъ цѣлостнаго организма человѣка. Это конфликты сексуальные, они возникаютъ до конфликтовъ эротическихъ, которые относятся къ болѣе высокой сферѣ человѣческаго существованія. Явленіе любви-эроса находится внизу — въ конфликтѣ съ безликой жизнью пола, вверху — съ объективированнымъ бракомъ, съ жизнью семьи, какъ соціального института. Существуетъ рабство человѣка у пола и рабство человѣка у семьи; и то и другое рабство есть порожденія объективации, объективации пола и объективации любви въ мірѣ соціальной обывденности. Человѣкъ оказывается подавленнымъ и иногда раздавленнымъ сложной сѣтью конфликтовъ. Человѣка порабощаетъ природа и порабощаетъ общество. И нельзя искать освобожденія въ переходѣ отъ природы къ обществу и отъ общества къ природѣ. Дезорганизованный полъ, отданный во власть природныхъ влеченій, можетъ оказаться разложеніемъ человѣка, гибелью личности. Соціально же организованный полъ, подчиненный ограниченіямъ и цензурѣ, создаетъ новыя формы рабства. Въ мірѣ объективации, въ мірѣ соціальной обывденности неизбежной оказывается организація пола въ соціальномъ институтѣ семьи, формы которой, конечно, не вѣчны, могутъ очень мѣняться и очень зависать отъ экономического строя общества. Это аналогично организаціи общества въ государство. Семья часто порабощаетъ личность, и только приближеніе семьи къ типу братства можетъ довести до минимума это порабощеніе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, семья способствовала выработкѣ человѣческаго типа и защищала человѣка отъ безраздѣльной власти государства. Ни жизнь пола въ біологическомъ смыслѣ слова, ни жизнь семьи въ соціологическомъ смыслѣ слова не имѣютъ прямой связи съ темой любви-эроса и даже не ставятъ этой темы. Любовь, какъ было уже сказано, не принадлежитъ міру объективации, объективированной природы и объективированному обществу; она приходитъ какъ бы изъ другого міра и есть прорывъ въ этомъ мірѣ, она принадлежитъ безконечной субъективности, міру свободы. И потому возможенъ глубокій конфликтъ между любовью и семьей, который есть лишь проявленіе конфликта между личностью и обществомъ, между свободой и детерминаціей. Смыслъ любви можетъ быть лишь личнымъ, онъ не можетъ быть соціальнымъ, и онъ остается скрытымъ для общества. Съ формами семьи связана была тиранія, еще болѣе страшная, чѣмъ тиранія, связанная съ формами государства.

Іерархически организованная, авторитарная семья истязает и калѣчить челоѣческую личность. И эмансипаціонное движеніе, направленное противъ такихъ формъ семьи, имѣетъ глубокій персоналистическій смыслъ, есть борьба за достоинство челоѣческой личности. Міровая литература имѣетъ огромное значеніе въ борьбѣ за свободу челоѣческихъ чувствъ, а не половыхъ страстей, какъ клеветали на нее. Это была борьба за личность, за свободу противъ детерминаціи. Свобода же всегда духовна. Въ мірѣ соціальной объективации нужно отстаивать болѣе свободныя формы семьи, менѣе авторитарныя и менѣе іерархическія. Христіанской же семья такъ же не можетъ быть, какъ не можетъ быть христіанскимъ государство, какъ не можетъ быть ничего священнаго въ мірѣ соціальной объективации. Евангеліе какъ разъ требуетъ свободы отъ рабства у семьи.

## §.

Ужасъ окружаетъ любовь въ исторіи міра. Этотъ ужасъ — двойной: ужасъ отношенія міра къ любви, истязанія, которымъ она подвергается со стороны общества; и ужасъ, который она вноситъ въ міръ, ея внутренній ужасъ. Это имѣетъ соціальныи и метафизическій источникъ. Соціальныи ужасъ любви, связанныи съ деспотизмомъ іерархической организации общества, можетъ быть, если не совсѣмъ преодолень, то доведенъ до минимума. Но метафизическій ужасъ любви въ этомъ мірѣ непреодолимъ. Въ любви есть что-то смертоносное. Любовь-эросъ имѣетъ тенденцію превратиться въ универсальное начало жизни, подчинить себѣ или вытѣснить все остальное. И потому любовь-эросъ не есть только исканіе полноты и напряженности жизни, но также суженіе и умаленіе богатства жизни. Въ любви есть деспотизмъ и рабство. И наиболѣе деспотична любовь женская, требующая себѣ всего. Поэтому она сталкивается съ принципомъ личности. Связь любви съ ревностью придаетъ ей демоніакальный характеръ, и это сильнѣе всего у женщинъ, которыя могутъ превращаться въ фурій. Метафизическій ужасъ любви не только въ томъ, что такъ много въ мірѣ нераздѣленной любви, и даже не въ томъ, что такъ много любви, которая не можетъ быть раздѣлена (это гораздо мучительнѣе): онъ внутри самой взаимно раздѣленной, такъ называемой счастливой любви. Это связано съ тайной личности, съ глубокимъ различіемъ женской и мужской природы, съ несоотѣвѣстіемъ между начальнымъ восхищеніемъ любви и ея реализацией въ обыденной жизни, съ ея таинственной связью со смертью. Но ужасъ и трагизмъ любви притупляется рационализацией жизни, внѣдреніемъ челоѣческаго существованія въ соціальную обыденность, то-есть побѣдой объектности надъ субъектностью. Настоящая любовь, всегда бывшая рѣдкимъ цвѣткомъ, агонизируетъ и исчезаетъ изъ міра, міръ сталъ

слишкомъ низокъ для нея. Драма любви достигала напряженности вслѣдствіе возникающихъ препятствій. Сейчасъ все стало легкимъ, но и менѣе напряженнымъ и значительнымъ. Достиглось не глубинное, а поверхностное освобожденіе. Это парадоксъ любви въ мірѣ, одно изъ проявленій парадоксальности свободы въ мірѣ. Свобода предполагаетъ препятствія и борьбу. Безъ духовныхъ усилій, она легко дѣлается плотской и безсодержательной. Бракъ въ своей соціальной проекціи всегда былъ очень связанъ съ экономикой и нерѣдко носилъ принудительно коммерческій характеръ. Бракъ былъ очень далекъ отъ того, чтобы быть таинствомъ. Теперь бракъ пріобрѣтаетъ не принудительно коммерческій, а свободно коммерческій характеръ. Это есть рационализація жизни, которая происходитъ во всѣхъ сферахъ.

Очень запутано и противорѣчиво отношеніе любви къ полу въ узкомъ смыслѣ слова, къ половому соединенію. На половомъ соединеніи явно лежить печать падшести чловѣка; это видно во всемъ и это стѣсняетъ и беспокоитъ чловѣка. Но чловѣкъ пытается осмыслить, оправдать половое соединеніе. Простое удовлетвореніе фізіологической потребности, подобное процессу питанія, не относится спеціально къ чловѣческой жизни и не ставитъ вопроса о смыслѣ, это относится къ животной жизни чловѣка и ставитъ вопросъ объ ограниченіи и преодолѣніи животной природы. Чловѣкъ выдумалъ три способа осмысливанія для себя полового соединенія. Смыслъ полового соединенія есть дѣторожденіе, продолженіе рода. Это есть самая распространенная и самая добродѣтельная точка зрѣнія въ царствѣ соціальной обыденности. Передъ персоналистической установкой цѣнностей эта точка зрѣнія безнравственна и лицемерна, несмотря на кажущуюся добродѣтельность. Добродѣтель часто бываетъ безнравственной. Безнравственно разсматривать личность, исключительно какъ средство для рода, и эксплуатировать личныя влеченія и чувства ради родовыхъ цѣлей. Тоталитарныя государства дошли до предѣльнаго безстыдства, они хотятъ организовать половую жизнь людей для интересовъ родовыхъ и государственныхъ, какъ организуютъ скотоводство. Лицемерно утверждать, что чловѣкъ влечется къ половому соединенію для дѣторожденія, въ то время, какъ подобная цѣль можетъ быть лишь результатомъ рефлексіи, и половое соединеніе имѣетъ значеніе само по себѣ. Этому противостоитъ точка зрѣнія, что смыслъ полового соединенія въ непосредственномъ удовлетвореніи, наслажденіи, которое оно доставляетъ. Эта точка зрѣнія также безнравственна (хотя и не лицемерна), потому-что она дѣлаетъ чловѣка рабомъ своей низшей природы и сталкивается съ достоинствомъ личности, какъ свободного духа. Есть третья точка зрѣнія: смыслъ полового соединенія въ соединеніи съ любимымъ, въ достиженіи полноты отъ этого соединенія. Это

смыслъ личный и единственно допустимый, морально и духовно оправданный, и онъ предполагаетъ одухотвореніе пола. Можно было бы парадоксально сказать, что оправдано только такое половое соединеніе, которое означаетъ стремленіе къ «личному счастью» любящихъ, хотя нельзя вѣрить ни въ какое «счастье». Смыслъ и оправданіе брака лишь въ любви. Бракъ безъ любви безнравственъ. Вопросъ же о должномъ отношеніи къ дѣтямъ ничего общаго съ этимъ не имѣетъ, это всѣмъ другой вопросъ. Два процесса необходимы, когда ставится тема пола и любви-эроса: внѣшнее освобожденіе отъ гнета и рабства общества и авторитарнаго пониманія семьи и внутрення искеза, безъ которой человѣкъ дѣлается рабомъ самого себя и своей низшей природы. Всѣ типы любви могутъ стать рабствомъ и плѣномъ человѣка — и любовь-эросъ, и любовь-жалость (напримѣръ, кн. Мышкинъ у Достоевскаго). Но любовь-эросъ должна быть соединена съ любовью-жалостью, иначе она дѣлается порабителемъ. Цѣнность любви только тогда не порабощаетъ, если она соединена съ цѣнностью свободы. Смыслъ любви всегда въ персонификаціи и идеализаціи, даже когда она относится къ началамъ и идеямъ, а не къ существамъ. Напримѣръ, любовь къ родинѣ есть персонификація. И, конечно, любовь къ Богу предполагаетъ персонификацію. На своей вершинѣ любовь всегда есть видѣніе лица любимаго въ Богѣ.

**b) Прельщеніе и рабство эстетическое.  
Красота, искусство и природа.**

**§.**

Прельщеніе и рабство эстетическое, напоминающее магію, не захватываетъ слишкомъ широкихъ массъ человѣчества, оно обнаруживается, главнымъ образомъ, среди культурной элиты. Есть люди, живущіе подъ чарами красоты и искусства. Это можетъ быть связано съ душевной структурой людей, можетъ быть оригинально, а можетъ быть результатомъ подражанія и моды, зараженія извѣстнымъ состояніемъ среды. Въ нѣкоторыя эпохи является эстетическая мода. Когда я говорю, что эстетизмъ свойствененъ, главнымъ образомъ, культурной элитѣ, я этимъ не хочу сказать, что нѣтъ эстетизма свойственнаго народной жизни. Эстетизмъ даже болѣе свойственъ народу, чѣмъ буржуазіи, но онъ носитъ другой характеръ и не превращается къ эстетство, которое обозначаетъ уже культурную упадочность. Прельщеніе и рабство эстетическое всегда означаетъ ослабленіе и даже уничтоженіе цѣнности личности, перемѣщеніе экзистенціального центра личности и превращенія одной изъ сторонъ человѣка въ цѣлое. Человѣкъ дѣлается рабомъ своихъ частичныхъ состояній, овладѣвающихъ имъ эмо-

ціональних чаръ. На этой почвъ создается тотъ типъ эстета, который возможенъ лишь въ эпохи утонченія культуры и отрыва ея отъ трудовыхъ, болѣ суровыхъ, основъ жизни. Эстетическія оцѣнки дѣлаются единственными и подмѣняютъ собой всѣ остальные. Моральныя, познавательныя, религіозныя оцѣнки могутъ быть подмѣнены эстетическими. При этомъ самъ эстетъ рѣдко бываетъ эстетиченъ. Существуетъ эстетизмъ въ морали, въ познаніи, въ религіи, даже политика можетъ опредѣляться эстетическими оцѣнками. Эстетизмъ въ религіи обычно принимаетъ форму исключительнаго преобладанія литургической стороны. Психологически, это значитъ, что человѣкъ отдается состояніямъ млѣнія. Эстетизмъ въ морали подмѣняетъ отношеніе къ конкретному существу, къ конкретной личности, отношеніемъ къ красотѣ и красивости въ человѣкѣ. Эстетизмъ въ философіи интересуется не столько истиной, сколько извѣстнымъ эмоціональнымъ состояніемъ, которое вызываетъ или гармоническія или дисгармоническія построенія, въ зависимости отъ эстетическаго типа. Эстетизмъ въ политикѣ интересуется не столько справедливостію и свободой, сколько эмоціональными состояніями, которыя вызываются или идеализированнымъ прошлымъ, или идеализированнымъ будущимъ, остротой противоположеній; онъ связанъ съ взвинченнымъ переживаніемъ ненависти или любви. Эстетическое прельщеніе есть прельщеніе пассивности, утеря способности къ активности духа. Даже борьба въ эстетической проекціи можетъ перевоплотиться въ пассивномъ отраженіи и не сопровождается духовной активностію. Типъ эстета есть типъ человѣка пассивнаго, наслаждающагося пассивностію, живущаго отраженіями, это — потребитель, а не творецъ. Эстетъ можетъ примкнуть къ крайней формѣ революціи или къ крайней формѣ контръ-революціи, это безразлично, но всегда это будетъ означать пассивность, подмѣну работы совѣсти, всегда активной, пассивными эстетическими эмоціями. Никогда великіе художники-творцы не были эстетами, могли даже имѣть рѣзко и крайне этическое отношеніе къ жизни, какъ, на примѣръ, Левъ Толстой. Творческій художественный актъ совсѣмъ не есть актъ эстетическій, эстетическимъ можетъ быть лишь послѣдствіе творческаго акта. Эстетическое прельщеніе дѣлаетъ человѣка зрителемъ, а не актеромъ. И тутъ мы встрѣчаемся съ замѣчательнымъ парадоксомъ эстетизма. Можно подумать, что люди, у которыхъ исключительно эстетическое отношеніе къ жизни, находятся въ субъективномъ, а не въ объективномъ. Это указываетъ только на шаткость и двусмысленность терминологіи. Эстетическое прельщеніе означаетъ какъ разъ, что все превращено въ объектъ созерцанія, что активность субъекта отсутствуетъ. Если эстетъ живетъ въ мірѣ своихъ ощущеній и эмоцій, то это совсѣмъ не означаетъ, что онъ живетъ въ экзистенціальномъ мірѣ субъектности, въ мірѣ ду-

ха, свободы и творческой активности. Наоборотъ, въ духовной структурѣ эстета, ощущенія и эмоціи обьективированы, выброшены во внѣ. Исключительно эстетическая оріентація въ жизни ослабляетъ чувство реальности, ведетъ къ тому, что цѣлыя области реальности выпадаютъ. Но это происходитъ не отъ активности, а отъ пассивности субъекта. Субъектъ движется въ направленіи наименьшаго усилія, пассивно отражаетъ сотворенное не имъ, ставшее для него обьектомъ. Зоркое различіе реальностей предполагаетъ активность субъекта. Эстетическое прельщеніе означаетъ исключительный интересъ къ «какъ», а не къ «что», то-есть, въ сущности, равнодушіе къ реальности. Это есть рабство у самого себя, при потерѣ реальности самого себя. Это есть заключенность въ себѣ при выброшенности себя во внѣ. Эстетъ совсѣмъ не увѣренъ въ своей собственной реальности, онъ увѣренъ лишь въ своихъ пассивныхъ эстетическихъ эмоціяхъ. Нельзя было бы даже сказать, что эстетъ живетъ воспріятіемъ красоты и вызванными красотой волненіями; онъ часто бываетъ равнодушенъ къ подлинной, наиреальнѣйшей красотѣ, и живетъ обманными образами красоты, эстетическими иллюзіями. Прельщеніе и рабство эстетическое неотвратно влечетъ за собой равнодушіе къ истинѣ, и это есть самый ужасный результатъ. Люди этой душевной структуры не ищутъ истины, они живутъ подъ чарами, не допускающими до познанія истины. И когда человѣкъ началъ искать истину, онъ уже спасенъ. Исканіе истины есть активность, а не пассивность, есть борьба, а не млѣніе. Прельщеніе эстетическое имѣетъ родство съ прельщеніемъ эротическимъ, одно съ другимъ переплетается. Человѣкъ попадаетъ во власть эстетической иллюзіи, какъ онъ попадаетъ во власть эротической иллюзіи. Эстетическое прельщеніе дѣлаетъ человѣка рабомъ космоса, ставитъ его внѣ логоса. Личность связана съ логосомъ, а не съ космосомъ, со смысломъ, а не съ плѣняющей природной обьектностью; она предполагаетъ не только эросъ, но и этосъ. Поэтому эстетическое прельщеніе означаетъ деперсонализацию. Эстеты по своей душевной структурѣ бываютъ яркими индивидуалистами, но не бываютъ личностями. Личность есть сопротивленіе прельщеніямъ обманными образами красоты. Эстетическое прельщеніе всегда обращаетъ не впередъ, а назадъ, таковъ результатъ пассивности, жизни отраженіями. Въ воспріятіи красоты обьектъ, который есть результатъ прошлаго, всегда и есть иллюзорный элементъ. Но нужно сказать, что эстетъ совсѣмъ не непременно поклоняется красотѣ; онъ можетъ даже, слѣдуя модѣ, отрицать красоту и совсѣмъ не связывать своихъ эстетическихъ волненій съ красотой. Эстетическое прельщеніе и рабство всегда ведетъ къ разложенію и упадку въ литературной и художественной средѣ. Вокругъ искусства людьми, которые болѣе потребители, чѣмъ творцы, создается отвратительная снобиче-

ская атмосфера, которая свидѣтельствуешь о рабствѣ чело-  
вѣка, объ утратѣ свободы духа вслѣдствіе душевныхъ усложне-  
ній и утонченій, вслѣдствіе найденной возможности жить пас-  
сивными отраженіями, при сознаніи большей высоты и значи-  
тельности этой жизни, чѣмъ жизнь обыденныхъ людей, чело-  
вѣческихъ массъ. Тутъ страшное самоутвержденіе сопровож-  
дается утерей себя.

## §.

Но существованіе эстетическаго прельщенія такъ же ма-  
ло означаетъ отрицаніе подлинной красоты, какъ существова-  
ніе прельщенія и рабства эротическаго существованіе подлин-  
ной любви. Нужно даже рѣшительно сказать, что красота бо-  
лѣе характеризуетъ совершенство существованія міра и чело-  
вѣка, чѣмъ добро. Конечная цѣль гораздо болѣе характери-  
зуется, какъ красота, чѣмъ какъ добро. Добро болѣе отно-  
сится къ пути, чѣмъ къ цѣли. Добро коррелятивно злу и всегда  
свидѣтельствуешь о раздвоеніи и борьбѣ. Но красота не имѣ-  
етъ рѣшительно ничего общаго съ эстетизмомъ. Я даже скло-  
ненъ думать, что у эстета атрофировано чувство красоты. Кра-  
сота болѣе гармонична, чѣмъ добро. Въ добрѣ всегда есть  
дисгармоничность, есть несовершенство природы. Преображен-  
ный міръ есть красота. Красота есть побѣда надъ тяжестью и  
уродствомъ міра. Черезъ красоту происходитъ прорывъ къ  
міру преобразенному, къ міру иному, чѣмъ нашъ. И этотъ  
прорывъ происходитъ во всякомъ художественномъ творче-  
скомъ актѣ и во всякомъ художественномъ воспріятіи этого  
творческаго акта. Поэтому смыслъ искусства въ томъ, что оно  
есть упрежденіе преобразования міра, освобожденіе отъ уродства  
и тяжести дѣйствительности. Освобождающее значеніе иску-  
ства именно въ его непохожести на нашу постылую, скован-  
ную необходимостью, уродливую жизнь. И эта непохожесть  
есть въ искусствѣ, которое художественно раскрываетъ правду  
о жизни, самую тяжелую и мучительную правду. Страшное и  
мучительное въ искусствѣ совсѣмъ не то, что страшное и му-  
чительное въ жизни. Уродливое въ искусствѣ совсѣмъ не то,  
что уродливое въ жизни. Уродливое можетъ стать художест-  
венно совершеннымъ и вызывать эстетическую эмоцію, а не от-  
талкиваніе. Напримѣръ, уродство у Гойи, у Гоголя. Это есть  
тайна творческаго акта, который отдѣляетъ искусство отъ  
дѣйствительности. Съ этимъ связанъ катарсисъ трагедіи, о ко-  
торомъ училъ Аристотель. Трагическое страданіе имѣетъ ос-  
вобождающее и очищающее значеніе, потому что между на-  
шими страданіями, нашей трагедіей и страданіями и трагедіей  
въ произведеніяхъ искусства лежитъ преобразующій, творче-  
скій художественный актъ. Искусство есть уже преобразование  
нашей жизни, въ немъ нѣтъ уже тяжести, скованности, урод-



ства, унижительной обыденности жизни, есть для насъ переходъ къ другому, въ иной планъ существованія, есть идеальность, какъ бы упреждающая новую реальность. Искусство не есть отраженіе міра идей въ чувственномъ мірѣ, какъ думала идеалистическая философія. Искусство есть творческое преображеніе, еще не реальное преображеніе, но упрежденіе этого преображенія. Красота танца, стиха, симфоніи, картины войдетъ въ вѣчную жизнь. Искусство не пассивно, а активно, и въ этомъ смыслѣ теургично. Фагэ однажды сказалъ, что мы радуемся страданіямъ, изображеннымъ въ трагедіи, потому что намъ доставляетъ радость, что трагическое несчастье случилось не съ нами. Это острота. Но въ ней въ легкой формѣ высказана вѣрная мысль, что страданія въ трагедіи освобождаютъ насъ отъ страданій нашей жизни, переводятъ насъ въ иной планъ существованія. Искусство освобождаетъ отъ рабства у обыденности. Искусство не есть легкость, сбрасываніе съ человѣка всякой трудности; съ нимъ связана трудность и даже мучительность, но совсѣмъ иная, чѣмъ въ обыденной жизни. Искусство можетъ поработать; такъ это бываетъ въ эстетическомъ прельщеніи, въ типѣ эстета. И искусство можетъ освобождать. Красота можетъ быть не плѣномъ, а побѣдой надъ міромъ. Такъ бываетъ въ подлинномъ искусствѣ и въ подлинной красотѣ. Цѣлостная красота соотвѣтствуетъ цѣлостной природѣ человѣка. Раздробленная же, не цѣлостная красота связана съ раздробленностью, не цѣлостностью человѣческой природы. Но личность означаетъ собраніе цѣлостности и знаетъ отношеніе къ цѣлостной, преобразующей красотѣ.

## §.

Въ книгахъ по эстетикѣ всегда обсуждался вопросъ, объективна ли красота, есть ли красота эстетическая иллюзія или реальность? Такая постановка вопроса связана, на мой взглядъ, съ ложнымъ употребленіемъ терминовъ субъективный и объективный. Воспріятіе красоты не есть пассивное воспріятіе какого-то объективированнаго міропорядка. Объективированный міръ самъ по себѣ не знаетъ красоты. Въ немъ есть механизация, противоположная красотѣ. Красота есть прорывъ черезъ этотъ міръ, освобожденіе отъ его детерминизма. Воспріятіе красоты въ природѣ не есть пассивное отраженіе и предполагаетъ творческій актъ человѣка. Красота, какъ и истина, въ субъективности, а не въ объективности. Въ объективности самой по себѣ нѣтъ никакой красоты, никакой истины, никакой цѣнности. Это менѣе всего значитъ, что красота субъективна въ смыслѣ иллюзорности, употребляя терминологию традиціонной эстетики. Субъективность какъ разъ означаетъ реальность, объективность же иллюзорность. Все объективи-

рованное, объективное съ глубинной точки зрѣнія иллюзорно. Объективность есть отчужденность и отвлеченность, детерминированность и безличность. Но красота не можетъ принадлежать міру детерминаціи; она есть освобожденіе отъ детерминаціи, вольное дыханіе. Объективная красота именно и есть эстетическая иллюзія. Нельзя понимать въ наивно-реалистическомъ смыслѣ отношеніе между красотой и субъектомъ, воспринимающимъ и переживающимъ красоту. Красота не входитъ въ человѣка изъ объективнаго міра. Красота есть прорывъ въ объективированномъ мірѣ, преображеніе міра, побѣда надъ уродствомъ и надъ тяжестью міровой необходимости. Человѣкъ тутъ активенъ, а не пассивенъ. Красота космоса связана съ творческимъ актомъ человѣка. Между объективированной природой и человѣкомъ стоитъ творческій актъ человѣка. Великіе творцы-художники, создавшіе поэмы, драмы, романы, симфоніи, картины, статуи, всегда были активными и побѣждали тяжесть и сопротивленіе матеріи. Прельщеніе и рабство эстетической пассивности идетъ не отъ творцовъ, а отъ потребителей. Красота есть прорывъ, она дается духовной борьбой, но это прорывъ не къ вѣчному, неподвижному міру идей, а къ міру преображенному, который достигается человѣческимъ творчествомъ, къ міру небывшему, не къ «бытію», а къ свободѣ. Въ мірѣ происходитъ борьба хаоса и космоса, міръ не данъ, какъ прекрасный, гармоническій космосъ. Красота человѣческаго лица, этой вершины космическаго процесса, не есть бездвижная данность, она измѣняется, и она также есть активная борьба. Красота предполагаетъ существованіе хаоса и побѣду надъ хаосомъ. Но безъ задняго фона хаоса нѣтъ красоты космоса. Безъ этого нѣтъ трагедіи, вершины человѣческаго творчества, нѣтъ Донъ Кихота, драмъ Шекспира, Фауста, нѣтъ романовъ Достоевскаго. Есть двоякая побѣда человѣка надъ хаосомъ — побѣда эстетическая и механическая, побѣда въ свободѣ и побѣда въ необходимости. Только первая побѣда связана съ красотой. Но красота не есть только созерцаніе, красота всегда говоритъ о творествѣ, о творческой побѣдѣ въ борьбѣ противъ рабства міра. Она говоритъ о соучастіи человѣка, о совмѣстномъ дѣйствіи человѣка и Бога. Очень сложна проблема объективациі въ искусствѣ, и сложность эта, отчасти, порождена спутанностью терминологіи. Каково отношеніе объективациі къ эстетическому прельщенію и рабству? Съ этимъ связана и проблема классицизма и романтизма. Есть рабство классицизма, и есть рабство романтизма.

## §

Классицизмъ и романтизмъ относятся не только къ искусству и къ эстетической чувствительности, но и къ цѣлому душевному типу и міросозерцанію. Различіе классицизма и ро-

мантизма въ искусствѣ относительно и условно. Есть романтичскій элементъ въ классическомъ искусствѣ и есть классическій элементъ въ романтическомъ искусствѣ. Великія творенія искусства, въ сущности, нельзя отнести ни къ классическому, ни къ романтическому. Шекспиръ, Гете или Левъ Толстой не могутъ быть признаны ни классиками, ни романтиками. Меня сейчасъ интересуеѣ философская проблема «классическаго» и «романтическаго», которая связана съ отношеніемъ субъекта и объекта, субъективнаго и объективнаго. Классическое искусство сознавало себя искусствомъ объективнымъ, достигшимъ объективнаго совершенства, романтическое же искусство считалось субъективнымъ, не достигающимъ объективнаго совершенства. Тутъ объективность употребляется въ смыслѣ, почти тождественномъ съ совершенствомъ. Но и «классическое» и «романтическое» можетъ быть прельщеніемъ. Творческій актъ, создающій произведеніе искусства, можетъ стремиться къ совершенной объективации и отторженію отъ творческаго субъекта. Предполагается, что можно достигнуть совершенства въ конечномъ, что творческій продуктъ можетъ быть завершеннымъ. И творческій продуктъ и творческій субъектъ подчиняются іерархическому объективному порядку. Это прельщеніе классицизма есть одна изъ формъ рабства человѣка. Духъ отчуждается отъ самого себя, субъективное исходитъ въ объективированный порядокъ, безконечное заключается въ конечное. Противъ этого классическаго прельщенія возстае романтизмъ. Романтизмъ означаетъ разрывъ субъективнаго и объективнаго, субъектъ не хочетъ быть частью объекта, раскрывается безконечность субъективнаго міра. Совершенство не достигается въ объективированномъ мірѣ, въ конечномъ. Творческій продуктъ всегда говоритъ о большемъ, чѣмъ онъ самъ, въ немъ есть прорывъ въ безконечность. Романтизмъ въ своихъ исканіяхъ есть борьба за освобожденіе субъекта, освобожденіе человѣка отъ власти закованности въ конечныхъ формахъ объективированнаго міра, отъ власти интеллектуализма, приковывающаго къ ложной идеѣ объективнаго бытія, къ общему. Но романтизмъ самъ можетъ стать прельщеніемъ и рабствомъ. Освобожденіе субъекта и борьба за цѣнность самой творческой жизни субъекта, творящаго экзистенціального субъекта, есть правда романтизма. Но субъективность можетъ стать замкнутостью человѣка въ самомъ себѣ, потерей общенія съ реальностями, взвинчиваніемъ искусственной эмоціальности, рабствомъ индивида у самого себя. Безконечная субъективность можетъ быть раскрытіемъ реальности въ экзистенціальномъ смыслѣ слова, а можетъ быть иллюзорностью и погружать въ ложь. Романтики легко подвергаются эстетическимъ иллюзіямъ. Это обратная сторона романтизма. Излѣченіе приходитъ не столько отъ классицизма, который означаетъ реакцію, а отъ реализма, который обращается къ правди-

ности, къ жизненной правдѣ. Библия не классична и не романтична, она реалистична въ религіозномъ смыслѣ слова. Реализмъ же, какъ было уже выяснено, не тождественъ съ объективностью. Библия есть книга откровенія потому, что въ ней нѣтъ объективации, отчужденія человѣка отъ самого себя. Всякое откровеніе находится абсолютно внѣ процесса объективации. Объективация есть закрытіе откровенія. Поэтому ложный классицизмъ есть закрытіе реальности. Видѣніе реальностей не допускаетъ совершенства въ конечномъ. Вся русская литература XIX вѣка находится внѣ классицизма и романтизма, она реалистична въ глубинномъ смыслѣ слова, и она свидѣтельствуетъ о бореніи духа субъекта-человѣка, о трагедіи творчества, исходящаго въ объективацию, она ищетъ высшей творческой жизни. Въ этомъ ея человѣчность и ея величіе. Классицизмъ въ своей послѣдовательности во всѣхъ сферахъ безчеловѣченъ по своему принципу, онъ хочетъ внѣчеловѣческаго царства въ искусствѣ, въ философіи, въ государствѣ и обществѣ. Греческая трагедія, самое совершенное изъ всѣхъ человѣческихъ твореній, не есть классицизмъ. Классическая реакція обыкновенно означаетъ преобладаніе техники надъ творчествомъ, подавленіе творческой субъективности, порыва къ безконечному. Человѣческое творчество подчинено ритму, измѣняющему творческую направленность: классицизмъ смѣняется романтизмомъ, романтизмъ смѣняется реализмомъ, реализмъ смѣняется классической реакціей, классическая реакція вызываетъ возстаніе субъективности и т. д. Полнота съ трудомъ вмѣщается человѣкомъ. Онъ живетъ поворотами и отрицательными реакціями. Достигнутая гармонія лишь относительна и временна, она смѣняется новой дисгармоніей и борьбой. Человѣкъ постоянно подвергается прельщеніямъ и попадаетъ въ рабство. И онъ способенъ вести героическую борьбу за освобожденіе. Человѣкъ теряетъ себя въ объективации, и онъ теряетъ себя въ безпредметной субъективности, то-есть отъ лже-классического переходитъ къ лже-романтическому. Онъ ищетъ красоты, подлинной красоты, и прельщается лже-красотой, иллюзорной красотой. Отъ ложной объективной интеллектуальности онъ переходитъ къ ложной субъективной эмоциональности. Онъ изобрѣлъ могущественную технику, которая можетъ быть орудіемъ преображенія жизни, и эта могущественная техника поработываетъ его и подчиняетъ себѣ всѣ стороны человѣческой жизни. Искусство поработывается техникой, техникой усовершенствованной индустріи. Красота агонизируетъ и исчезаетъ изъ объективированнаго міра. Искусство разлагается и замѣняется чѣмъ-то, на искусство уже не похожимъ. Такова трагедія человѣческой судьбы. Но вѣчный творческій духъ возстаетъ противъ этого состоянія міра и человѣка. Объективность вызываетъ реакцію субъективности, субъективность въ своемъ утонченіи переходитъ въ новую объективность. Ос-

вобождаетъ лишь духъ, который внѣ этого противоположенія субъективности и объективности. И обостряется проблема личности. Человѣкъ долженъ реализовать личность. Личность есть духъ, свободный духъ, и связь человѣка съ Богомъ. Связь человѣка съ Богомъ внѣ объективации и внѣ ложной погруженности человѣка въ свой замкнутый кругъ, черезъ нее раскрывается безконечность и вѣчность и подлинная красота.

---

#### IV.

### 1) ДУХОВНОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВѢКА. ПОБѢДА НАДЪ СТРАХОМЪ И СМЕРТЬЮ.

#### §.

Человѣкъ находится въ рабствѣ, онъ часто не замѣчаетъ своего рабства и иногда любитъ его. Но человѣкъ стремится также къ освобожденію. Ошибочно было бы думать, что средній человѣкъ любитъ свободу. Еще болѣе ошибочно думать, что свобода легкая вещь. Свобода трудная вещь. Оставаться въ рабствѣ легче. Любовь къ свободѣ, стремленіе къ освобожденію, есть показатель уже нѣкоторой высоты человѣка, свидѣтельствуешь о томъ, что человѣкъ внутренне уже перестаетъ быть рабомъ. Въ человѣкѣ есть духовное начало, независимое отъ міра и не детерминированное міромъ. Освобожденіе человѣка есть требованіе не природы, разума или общества, какъ часто думаютъ, а духа. Человѣкъ не только духъ, онъ сложнаго состава, онъ также и животное, также и явленіе матеріальнаго міра, но человѣкъ также и духъ. Духъ есть свобода и свобода есть побѣда духа. Но ошибочно было бы думать, что рабство человѣка происходитъ всегда отъ власти животно-матеріальной стороны человѣка. Въ самой духовной сторонѣ человѣка могутъ быть тяжелыя заболѣванія, можетъ быть раздвоеніе, можетъ быть экстеріоризація и самоотчужденіе духа, можетъ быть утеря свободы, можетъ быть плѣненіе духа. Въ этомъ вся сложность проблемы свободы и рабства человѣка. Духъ экстеріоризируется, выбрасывается во внѣ и дѣйствуетъ на человѣка, какъ необходимость, и онъ возвращается къ себѣ, внутрь, то-есть къ свободѣ. Одну сторону этого процесса духа понималъ Гегель, но не все понималъ, не понималъ, можетъ быть, самаго главнаго. Человѣкъ свободный долженъ чувствовать себя не на периферіи объективированнаго міра, а въ центрѣ міра духовнаго. Освобожденіе и есть пребываніе въ центрѣ, а не на периферіи, въ реальной субъективности, а не въ идеальной объективности. Но духовная концентрація, къ которой зовутъ всѣ наставленія духовной жизни, можетъ быть двойственна по своимъ результатамъ. Она даетъ духовную силу и независимость отъ терзающей человѣка множествен-

ности. Но она может суживать сознание, и вызывать одержимость одной идеей. Тогда духовное освобождение превращается в новую форму прельщения и рабства. Это знают люди, которые идут духовным путем. Никогда не дает освобождения простое бѣгство отъ реальности или отрицание реальности. Духовное освобождение есть борьба. Духъ не есть отвлеченная идея, не есть универсалии. Не только каждый человекъ, но и собака, кошка, букашка, есть болѣе экзистенціальная цѣнность, чѣмъ отвлеченная идея, чѣмъ обще-универсальное. Духовное освобождение сопровождается переходомъ не къ абстракціи, а къ конкретности. Объ этомъ свидѣлствуетъ Евангеліе. Въ этомъ персонализмъ Евангелія. Духовное освобождение есть побѣда надъ властью чуждости. Въ этомъ смыслъ любви. Но человекъ легко становится рабомъ, не замѣчая этого. Онъ освобождается, потому что въ немъ есть духовное начало, способность не детерминироваться извнѣ. Но такъ сложна человѣческая природа и такъ запутано его существованіе, что изъ одного рабства онъ можетъ впасть въ другое, впасть въ абстрактную духовность, въ детерминирующую власть общей идеи. Духъ единъ, цѣлостенъ, и присутствуетъ въ каждомъ своемъ актѣ. Но человекъ не есть духъ, онъ лишь имѣетъ духъ, и потому въ самыхъ духовныхъ актахъ человека возможна раздробленность, отвлеченность и перерожденіе духа. Окончательное освобожденіе возможно только черезъ связь духа человѣческаго съ духомъ Божіимъ. Духовное освобожденіе есть всегда обращеніе къ болѣе глубоинѣ, чѣмъ духовное начало въ человекѣ, обращеніе къ Богу. Но и обращеніе къ Богу можетъ быть поражено болѣзнью и превратиться въ идолопоклонство. Поэтому необходимо постоянное очищеніе. Богъ можетъ дѣйствовать только на свободу, въ свободѣ и черезъ свободу. Онъ не дѣйствуетъ на необходимость, въ необходимости и черезъ необходимость. Онъ не дѣйствуетъ въ законахъ природы и законахъ государства. Поэтому ученіе о Промыслѣ и ученіе о благодати требуетъ пересмотра, традиціонныя ученія не пріемлемы.

Духовное освобожденіе человека есть реализація личности въ человекѣ. Это есть достиженіе цѣлостности. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, это есть неустанная борьба. Основной вопросъ реализації личности не есть вопросъ о побѣдѣ надъ детерминаціей матеріи. Такова лишь одна сторона. Основной вопросъ есть вопросъ о цѣлостной побѣдѣ надъ рабствомъ. Міръ плохъ не потому, что въ немъ есть матерія, а потому, что онъ не свободенъ, поработенъ. Тяжесть матеріи произошла отъ ложной направленности духа. Основное противоположеніе не духа и матеріи, а свободы и рабства. Духовная побѣда есть не только побѣда надъ элементарной зависимостью человека отъ матеріи. Еще болѣе трудна побѣда надъ обманными иллюзіями, ввергающими человека въ рабство, наименѣе сознаваемое. Зло

въ человѣческомъ существованіи является не только въ откры- томъ видѣ, но и въ обманномъ образѣ добра. Идолы, кото- рымъ поклоняется человѣкъ, принимаютъ образы добра. Анти- христъ можетъ прельщать обманнымъ сходствомъ съ обра- зомъ Христа. Такъ это и происходитъ внутри христіанскаго міра. Многія универсально-общія, отвлеченныя идеи являются зломъ въ возвышенномъ образѣ. Объ этомъ говорится на про- тяженіи всей моей книги. Недостаточно сказать, что нужно освободиться отъ грѣха. Грѣхъ является не только въ примитивномъ видѣ и соблазняетъ, возможна одержимость идеей грѣха и соблазненность ложной борьбой противъ грѣха, ко- торый видится повсюду въ жизни. Порабощаетъ человѣка не только реальный грѣхъ, но и одержимость идеей грѣха, създа- ющей всю жизнь. Это одно изъ рабскихъ извращеній духов- ной жизни. Рабство, ощущаемое человѣкомъ, какъ насиліе из- внѣ, и ненавидимое менѣе страшно, чѣмъ рабство, которое прельщаетъ человѣка и которое онъ полюбилъ. Демоніакаль- ный характеръ получаетъ все относительно, превращенное въ абсолютное, все конечное, превращенное въ безконечное, все профанное, превращенное въ сакральное, все человѣческое, превращенное въ божественное. Демоніакальнымъ дѣлается отношеніе къ государству, къ цивилизаціи, даже къ церкви. Есть церковь въ экзистенціальномъ смыслѣ, какъ коммюнитар- ность, и есть церкви, какъ объективация, какъ социальный ин- ститутъ. Когда церковь, какъ объективация и социальный ин- ститутъ, признается святой и непогрѣшимой, то начинается идолотвореніе и рабство человѣка. Это есть извращеніе ре- лигіозной жизни и демоніакальный элементъ внутри религіоз- ной жизни. Человѣческая жизнь искалѣчена выдуманними, преувеличенными, экзальтированными страстями, религіозны- ми, національными, социальными, и унижительными страхами. На этой почвѣ возникаетъ порабощеніе человѣка. Человѣкъ обладаетъ способностью превращать любовь къ Богу и къ высшей идеѣ въ самое страшное рабство.

## §.

Побѣда духа надъ рабствомъ есть, прежде всего, побѣда надъ страхомъ, надъ страхомъ жизни и страхомъ смерти. Кир- кегардтъ видитъ въ страхѣ-ужасѣ основной религіозный фе- номенъ и признакъ значительности внутренней жизни. Библия говорить, что начало премудрости страхъ Божій. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, страхъ есть рабство. Какъ это согласовать? Въ этомъ мірѣ человѣкъ испытываетъ страхъ жизни и страхъ смерти. Этотъ страхъ ослабленъ и притупленъ въ царствѣ обыденно- сти. Организация обыденности стремится создать безопасность, хотя, конечно, не можетъ совершенно преодолѣть опасности жизни и смерти. Но, погружаясь въ царство обыденности, охва-



тываясь его интересами, человекъ отходитъ отъ глубины и отъ безпокойства, связаннаго съ глубиной. Гейдегеръ вѣрно говоритъ, что *das Man* притупляетъ трагизмъ жизни. Но все противорѣчиво и двойственно. Обыденность притупляетъ страхи, связанные съ глубиной жизни и смерти, но создаетъ свои, другіе страхи, подъ властью которыхъ человекъ все время живетъ, страхи, связанные съ дѣлами міра сего. Въ сущности, страхъ опредѣляетъ большую часть политическихъ направлений, онъ опредѣляетъ и социализированныя формы религіи. Завѣда, которую Гейдегеръ призналъ принадлежащей къ структурѣ бытія, неизбежно переходитъ въ страхъ, въ страхъ обыденный, который нужно отличать отъ страха трансцендентнаго. Есть страхъ, направленный внизъ, и страхъ, направленный вверхъ. Страхъ смерти и страхъ жизни притупляется движеніемъ внизъ, къ обыденности, и онъ побѣждается движеніемъ вверхъ, къ трансцендентному. Страхъ можетъ быть болѣе высокимъ состояніемъ, чѣмъ легкомысленное погруженіе въ обыденность. Но страхъ, всякій страхъ, есть все-таки рабство человека. Совершенная любовь изгоняетъ страхъ. Безстрашіе есть высшее состояніе. Рабій страхъ мѣшаетъ раскрытію истины. Страхъ порождаетъ ложь. Человекъ думаетъ защититься отъ опасности ложью; онъ на лжи, а не на истинѣ, воздвигаетъ царство обыденности. Міръ объективации весь проникнуть ложью. Истина же раскрывается безстрашію. Познаніе истины требуетъ побѣды надъ страхомъ, добродѣтели безстрашія, небоязни опасности. Пережитый и преодоленный высшій страхъ можетъ стать источникомъ познанія. Но познаніе истины дается не страхомъ, а побѣдой надъ страхомъ. Страхъ смерти есть предѣльный страхъ. Онъ можетъ быть низкимъ, обыденнымъ страхомъ, а можетъ быть высокимъ, трансцендентнымъ. Но страхъ смерти означаетъ рабство человека, рабство, знакомое всякому человеку. Человекъ рабствуетъ смерти. Побѣда надъ страхомъ смерти есть величайшая побѣда надъ страхомъ вообще. И вотъ поразительное противорѣчіе человека въ отношеніи къ страху смерти. Человекъ боится не только собственной смерти, но и смерти другихъ людей. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, человекъ довольно легко рѣшается на убійство, и, какъ будто, менѣе всего боится смерти, вызванной совершеннымъ имъ убійствомъ. Это есть проблема преступленія, которое всегда есть, если не актуальное, то потенциальное убійство. Преступленіе связано съ убійствомъ, убійство связано со смертью. Убійство совершается не только бандитами, убійства совершаются организовано, въ огромныхъ масштабахъ, государствомъ, людьми, обладающими властью или только-что ее захватившими. И, вотъ, во всѣхъ этихъ убійствахъ ужасъ смерти оказывается притупленнымъ и даже почти отсутствующимъ, хотя ужасъ смерти долженъ былъ бы быть двойнымъ: ужасомъ смерти вообще, ужасомъ смерти, какъ результата совер-

шеннаго убійства. Смертная казнь перестаетъ восприниматься, какъ убійство, смерть на войнѣ тоже, болѣе того: перестаетъ восприниматься, какъ смерть, вызывающая ужасъ. И это есть послѣдствіе объективациі человѣческаго существованія. Въ объективированномъ мірѣ всѣ цѣнности извращены. Человѣкъ, вмѣсто того, чтобы быть воскресителемъ, побѣдителемъ смерти, сталъ убійцей, сѣятелемъ смерти. И онъ убиваетъ, чтобы создать жизнь, въ которой будетъ меньше страха. Человѣкъ убиваетъ изъ страха; въ основѣ всякаго убійства, частнаго или государственнаго, лежатъ страхъ и рабство. Страхъ и рабство всегда имѣютъ роковыя послѣдствія. Если бы человѣку удалось побѣдить рабій страхъ, то онъ пересталъ бы убивать. Человѣкъ изъ страха смерти сѣетъ смерть, изъ чувства рабства хочетъ господствовать. Господство всегда принуждено убивать. Государство всегда испытываетъ страхъ, и потому принуждено убивать. Оно не хочетъ бороться со смертью. Люди власти очень походятъ на гангстеровъ.

Я не знаю болѣе высокаго нравственнаго сознанія въ отношеніи смерти, чѣмъ сознаніе Н. Ѳедорова. Н. Ѳедоровъ печалуетъ о смерти всякаго существа, и требуетъ, чтобы человѣкъ сталъ воскресителемъ. Но печалованіе о смерти, ставшее активнымъ, не есть страхъ смерти. Воскреситель побѣждаетъ страхъ смерти. Персонализмъ ставитъ вопросъ о смерти и безсмертіи не совсѣмъ такъ, какъ Н. Ѳедоровъ. Н. Ѳедоровъ правъ, что борьба противъ смерти не есть только личное дѣло, это «общее дѣло». Не только моя смерть, но и смерть всякаго, ставить передо мной задачу. Побѣда не только надъ страхомъ смерти, но и надъ самой смертью, есть реализація личности. Реализація личности невозможна въ конечномъ, она предполагаетъ безконечность, не количественную, а качественную безконечность, то-есть вѣчность. Индивидуумъ умираетъ, такъ какъ онъ рождается въ родовомъ процессѣ, но личность не умираетъ, такъ какъ не рождается въ родовомъ процессѣ. Побѣда надъ страхомъ смерти есть побѣда духовной личности надъ біологическимъ индивидуумомъ. Но это означаетъ не отдѣленіе безсмертнаго духовнаго начала отъ смертнаго человѣческаго, а преображеніе цѣлостнаго человѣка. Это не есть эволюція, развитіе въ натуралистическомъ смыслѣ. Развитіе есть результатъ ущербности, недостижимости полноты, и оно подчинено власти времени, есть становленіе во времени, а не творчество, побѣждающее время. Недостаточность, ущербность, недовольство, стремленіе къ большему, носитъ двойственный характеръ, есть и низшее и высшее состояніе человѣка. Богатство можетъ быть ложной полнотой, ложнымъ освобожденіемъ отъ рабства. Переходъ отъ ущербности къ полнотѣ, отъ бѣдности къ богатству можетъ быть эволюціей, и представляется извнѣ эволюціей. Но за этимъ скрытъ болѣе глубокой процессъ, процессъ творчества, процессъ свободы, про-

рывающейся черезъ детерминацію. Побѣда надъ смертію не можетъ быть эволюціей, не можетъ быть результатомъ необходимости; побѣда надъ смертію есть творчество, совмѣстное творчество человѣка и Бога, есть результатъ свободы. Напряженность и страстность жизни влечетъ къ смерти и связана со смертію. Въ круговоротѣ природнаго міра жизнь и смерть неразрывны. «И пусть у гробового входа молодая будетъ жизнь играть». Напряженность жизненной страсти сама по себѣ влечетъ къ смерти, потому что она заключена въ конечномъ, она не выходитъ къ безконечности-вѣчности. Вѣчная жизнь достигается не умерщвленіемъ и уничтоженіемъ страстной напряженности жизни, а ея духовнымъ преображеніемъ, овладѣніемъ ея творческой активностью духа. Отрицаніе безсмертія есть усталость, отказъ отъ активности.

## §.

Творчество есть освобожденіе отъ рабства. Человѣкъ свободенъ, когда онъ находится въ состояніи творческаго подъема. Творчество вводитъ въ экстазъ мгновенія. Продукты творчества находятся во времени, самый же творческій актъ находится внѣ времени. Также и всякій героическій актъ выводитъ изъ времени. Героическій актъ можетъ не быть подчиненъ никакой цѣли и быть экстазомъ мгновенія. Но чистый героизмъ можетъ быть прельщеніемъ, гордыней и самоутвержденіемъ. Такъ понималъ чистый героизмъ Ницше. Такъ понимаетъ его Мальро. Человѣкъ можетъ переживать разныя формы освобождающаго экстаза. Можетъ быть экстазъ борьбы, экстазъ эротическій, можетъ быть даже экстазъ гнѣва, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ себя способнымъ разрушить міръ. Есть экстазъ принятаго на себя жертвеннаго служенія, экстазъ креста. Это есть христіанскій экстазъ. Экстазъ есть всегда выходъ изъ состоянія скованности и поработченности, выходъ въ мгновеніе вольности. Но экстазъ можетъ давать призрачное освобожденіе и вновь еще болѣе поработать человѣка. Есть экстазы, снимающіе границы личности и погружающіе личность въ безликую космическую стихію. Духовный экстазъ характеризуется тѣмъ, что въ немъ не разрушается, а укрѣпляется личность. Личность должна въ экстазѣ выходить изъ себя, но, выходя изъ себя, оставаться собой. Одинаковая поработченность есть въ томъ, чтобы быть закупореннымъ въ себѣ, и въ томъ, чтобы раствориться въ безликой стихіи міра. Это есть соблазнъ индивидуализма и противоположный соблазнъ космическаго и соціальнаго коллективизма. Въ духовномъ освобожденіи человѣка есть направленность къ свободѣ, къ истинѣ и къ любви. Свобода не можетъ быть безпредметной и пустой. Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными. Но узнаніе истины предполагаетъ свободу. Не свободное уз-

наніє истины не только не имѣть цѣны, но и невозможно. Но и свобода предполагаетъ существованіе истины, смысла, Бога. Истина, смыслъ освобождаютъ. Освобожденіе ведетъ къ истинѣ и смыслу. Свобода должна быть любовной и любовь свободной. Только сочетаніе свободы и любви реализуетъ личность, свободную и творческую личность. Исключительное утвержденіе одного начала всегда вноситъ искаженіе и ранитъ человѣческую личность; каждое изъ началъ само по себѣ можетъ быть источникомъ прельщенія и рабства. Свобода, ложно направленная, можетъ быть источникомъ рабства. Въ объективации духа высшее притягивается внизъ и приспособляется; въ творческомъ воплощеніи духа низшее, матерія міра, поднимается, и происходитъ измѣненіе міровой данности.

Человѣческое сознаніе подвержено разнообразнымъ иллюзіямъ въ пониманіи отношенія между этимъ міромъ, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ себя поработленнымъ, и инымъ міромъ, въ которомъ онъ ждетъ освобожденія. Человѣкъ есть точка пересѣченія двухъ міровъ. Одна изъ иллюзій заключается въ пониманіи различія двухъ міровъ, какъ различія субстанцій. Въ дѣйствительности, это есть различіе по модусу существованія. Человѣкъ переходитъ отъ рабства къ свободѣ, отъ раздробленности къ цѣлостности, отъ безличности къ личности, отъ пассивности къ творчеству, то-есть переходитъ къ духовности. Этотъ міръ есть міръ объективации, детерминизма, отчужденности и вражды, закона. «Иной» міръ есть міръ духовности, свободы, любви, родственности. Другая иллюзія сознанія заключается въ томъ, что отношенія между двумя мірами понимаются, какъ абсолютная объективированная трансцендентность. При этомъ переходъ изъ одного міра въ другой пассивно ожидается и активность человѣка не играетъ роли. Въ дѣйствительности, иной міръ, міръ духовности, царство Божіе, не только ожидается, но создается и человѣческимъ творчествомъ, есть творческое преображеніе міра, подверженнаго болѣзни объективации. Это есть духовная революція. «Иной» міръ не можетъ быть созданъ только человѣческими силами, но не можетъ быть созданъ и безъ творческой активности человѣка. Это приводитъ насъ къ проблемѣ эсхатологической, къ проблемѣ конца исторіи и, значить, освобожденія человѣка отъ рабства у исторіи.

## **2) ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ИСТОРИИ. ДВОЙСТВЕННОЕ ПОНИМАНИЕ КОНЦА ИСТОРИИ. АКТИВНО-ТВОРЧЕСКІЙ ЭСХАТОЛОГИЗМЪ.**

### **§.**

Самое большое прельщеніе и рабство человѣка связано съ исторіей. Массивность исторіи и кажущееся величіе проис-

ходящихъ въ исторіи процессовъ необыкновенно импонируютъ человѣку, онъ раздавленъ исторіей и соглашается быть орудіемъ историческаго свершенія, служить хитрости разума (List der Vernunft Гегеля). О трагическомъ конфликтѣ личности и исторіи и неразрѣшимости его въ предѣлахъ исторіи было уже сказано. Теперь нужно поставить эту тему въ перспективу эсхатологіи. Въ исторію активно вступаютъ такъ называемыя историческія личности, но исторія, въ сущности, не замѣчаетъ личности, ея индивидуальной неповторимости, единичности и незамѣнимости; она интересуется «общимъ», и тогда, когда обращена къ индивидуальному. Исторія дѣлается для средняго человѣка и для массъ, но средній человѣкъ для исторіи есть отвлеченная единица, а не конкретное существо. Для средняго человѣчества каждый средній человѣкъ превращается въ средство. Исторія преслѣдуетъ, какъ будто, не человѣческія цѣли, хотя въ ней дѣйствуетъ человѣкъ; она стоитъ подъ знакомъ власти общаго, универсальнаго надъ частнымъ и индивидуальнымъ. Человѣкъ принужденъ принять тяготу исторіи, онъ не можетъ выйти изъ исторіи и сбросить ее съ себя, въ ней осуществляется его судьба. Не исторія человѣчества есть часть исторіи природнаго міра, а исторія природнаго міра есть часть исторіи. Въ исторіи, а не въ природѣ, раскрывается смыслъ міровой жизни. Въ исторіи происходитъ острое столкновеніе свободы и необходимости, субъекта и объекта. Самая свобода въ исторіи превращается въ рокъ. Христіанство глубоко исторично, оно есть откровеніе Бога въ исторіи. Богъ входитъ въ исторію и сообщаетъ смыслъ ея движенію. Метаисторія прорывается въ исторію, и все значительное въ исторіи связано съ этимъ прорывомъ метаисторическаго. Но метаисторическое связано съ историческимъ и въ немъ обнаруживается. Исторія есть встрѣча и діалогическая борьба человѣка съ Богомъ. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, большая часть исторіи есть ничтожество и небытіе, призракное величіе, и лишь изрѣдка въ ней прорывается подлинное существованіе. Духъ прорывается въ исторіи и дѣйствуетъ въ ней, но въ своей исторической объективациі онъ отчуждается отъ себя и изсякаетъ, переходитъ въ что-то непохожее на себя. Исторія для человѣческаго сознанія противорѣчива и вызываетъ къ себѣ двойственное отношеніе. Человѣкъ не только принимаетъ тяготу исторіи, не только ведетъ съ ней борьбу и осуществляетъ свою судьбу, но онъ имѣетъ тенденцію обоготворять исторію, сакрализировать происходящіе въ ней процессы. И тутъ начинается прельщеніе и рабство историзма. Человѣкъ готовъ поклониться исторической необходимости, историческому року, и въ немъ увидѣть дѣйствіе Божества. Историческая необходимость дѣлается критеріемъ оцѣнокъ и сознаніе этой необходимости признается единственной свободой. Прельщеніе исторіи есть прельщеніе объективациі. Гегель былъ какъ бы философъ-

скимъ воплощеніемъ духа исторіи, генія исторіи. Для него исторія была побѣднымъ шествіемъ духа къ свободѣ. И хотя категория свободы играла огромную роль у Гегеля и онъ даже опредѣляетъ духъ, какъ свободу, философія его была послѣдовательнымъ и радикальнымъ логическимъ детерминизмомъ (логическій детерминизмъ не менѣе поработщаетъ человѣка, чѣмъ детерминизмъ натуралистическій). Гегель хотѣлъ внушить человѣку то сознаніе, что рабство у исторіи есть свобода. Вліяніе исторіопоклонства Гегеля было огромное, оно въ значительной степени опредѣлило и марксизмъ, который тоже соблазненъ исторической необходимостью. Гегель подчинилъ исторіи не только человѣка, но и Бога, — Богъ есть созданіе исторіи, существуетъ божественное становленіе. Это, вмѣстѣ съ тѣмъ, означаетъ, что нужно склониться передъ побѣдителями исторіи, признать правоту всѣхъ торжествующихъ. Историзмъ, какъ философское міросозерцаніе, приводитъ къ столкновенію съ абсолютными цѣнностями, онъ неизбежно утверждаетъ релятивизмъ, релятивизмъ добра и релятивизмъ истины. Хитрость историческаго разума господствуетъ надъ всѣми цѣнностями. Это отравляетъ и мораль марксизма. Человѣкъ, со всѣми дорогими ему цѣнностями, превращается въ матеріаль исторіи, исторической необходимости, которая есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, историческій логосъ. Человѣкъ обреченъ жить въ историческомъ цѣломъ и въ немъ черпать смыслъ своего существованія, превышающій обыденность, хотя бы его существованіе было раздавлено этимъ цѣлымъ. Но высшая правда — въ томъ, чтобы цѣлое жило въ человѣкѣ. Хитрость разума въ исторіи бываетъ величайшей ложью, распятіемъ въ ней правды. Въ исторіи есть преступность, лежащая въ основаніи ея «великихъ» событій, и преступность эта, истязаящая человѣка, указываетъ на то, что долженъ наступить конецъ исторіи, и что лишь черезъ конецъ этотъ осуществится всякая правда. Въ исторіи есть безсмыслица, которая указываетъ на лежащій за предѣлами исторіи смыслъ. Эта безсмыслица часто называется разумомъ исторіи. Противъ универсальнаго духа исторіи возсталъ у насъ Бѣлинскій въ одно мгновеніе своего пути, возсталъ Достоевскій, возсталъ Киркегардтъ, и долженъ возстать всякій сторонникъ персонализма. Само христіанство было плѣнено и поработчено универсальнымъ духомъ исторіи, оно приспособлялось къ исторической необходимости, и это приспособленіе выдавало за божественную истину. Поэтому ослабленъ и притупленъ былъ эсхатологизмъ христіанства. Христіанскій эсхатологизмъ казался «безтактнымъ», «неделикатнымъ» напоминаніемъ, оскорбляющимъ разумъ и требующимъ невозможнаго. Это остро ставитъ проблему отношенія эсхатологіи и исторіи. Но философская проблема исторіи есть, прежде всего, проблема времени. Обогащеніе исторіи есть обогащеніе историческаго времени.

Проблема времени стоитъ въ центрѣ современной философіи; достаточно назвать Бергсона и Гейдеггера. Эта проблема имѣетъ особенное значеніе для философіи типа экзистенціального. Философія исторіи есть въ значительной степени философія времени. Исторія связана съ временемъ. Говорить о времени не значитъ говорить объ одномъ и томъ же. Время имѣетъ различные смыслы, и необходимо дѣлать различія. Есть три времени — время космическое, время историческое и время экзистенціальное. И каждый человѣкъ живетъ въ этихъ трехъ формахъ времени. Время космическое символизируется кругомъ. Оно связано съ движеніемъ земли вокругъ солнца, съ исчисленіемъ дней, мѣсяцевъ и годовъ, съ календаремъ и часами. Это круговое движеніе, въ которомъ постоянно происходитъ возвращеніе, наступаетъ утро и вечеръ, весна и осень. Это есть время природы и, какъ природныя существа, мы живемъ въ этомъ времени. Греки, по преимуществу, воспринимали время космическое, у нихъ преобладало эстетическое созерцаніе космоса, и они почти не воспринимали времени историческаго. Время совсѣмъ не есть нѣкая вѣчная и застывшая форма, въ которую вставлено существованіе міра и человѣка. Не только существуетъ измѣненіе во времени, но возможно измѣненіе самаго времени. Возможно обращеніе времени и даже конецъ времени, времени больше не будетъ. Время есть модусъ существованія и зависитъ отъ характера существованія. Невѣрно сказать, что происходитъ движеніе и измѣненіе, потому что существуетъ время; вѣрно сказать, что время существуетъ потому, что происходитъ движеніе и измѣненіе. Характеръ измѣненія порождаетъ характеръ времени. Время космическое есть одно изъ порожденій измѣненій въ мірѣ объективированно-природномъ. Космическое время есть время объективированное, и подлежитъ математическому численію, оно подчинено числу, дробленію и складыванію. Часы и дни дробятся на минуты и секунды и складываются въ мѣсяцы и годы. Секунды космическаго времени, которое есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, время математическое, суть атомы дробимаго времени. Космическое время есть время ритмическое. Но оно есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, время, разорванное на настоящее, прошлое и будущее. Міръ объективированный есть міръ овремененный. И эта овремененность означаетъ также болѣзнь времени. Время, разорванное на прошлое, настоящее и будущее, есть больное время, ранящее человѣческое существованіе. Съ болѣзнью времени связана смерть. Время неотвратно влечетъ къ смерти, есть болѣзнь къ смерти. Природная, космическая жизнь въ природномъ, космическомъ времени, основана на смѣнѣ рожденія и смерти, она знаетъ періодическое весеннее возрожденіе жизни, но возрожденіе это происходитъ

не для тѣхъ, кого унесла смерть, для другихъ. Побѣда надъ смертью невозможна въ космическомъ времени. Настоящее, которое неуловимо, потому что распадается на прошлое и будущее, уничтожаетъ прошлое для того, чтобы быть уничтоженнымъ будущимъ. Въ космическомъ времени царство жизни подчинено смерти, хотя сила рождающей жизни неизсякаема. Космическое время смертоносно не для рода, а для личности, оно не хочетъ знать личности и не интересуется ея судьбой. Но человѣкъ есть существо, живущее въ нѣсколькихъ измѣреніяхъ времени, въ нѣсколькихъ планахъ существованія. Человѣкъ есть не только космическое, природное существо, подчиненное космическому времени, движущемуся по круговороту. Человѣкъ есть также историческое существо. Историческая жизнь есть дѣйствительность иного порядка, чѣмъ природа. Исторія, конечно, подчиняется и космическому времени, она знаетъ исчисленіе по годамъ и столѣтіямъ, но она знаетъ и свое историческое время. Историческое время порождено движениемъ и измѣненіемъ инымъ, чѣмъ то, что происходитъ въ космическомъ круговоротѣ. Историческое время символизируется не кругомъ, а прямой линіей, устремленной впередъ. Особенность исторического времени именно въ этой устремленности къ грядущему, оно въ грядущемъ ждетъ раскрытія смысла. Историческое время приноситъ съ собой новизну, въ немъ небывшее становится бывшимъ. Правда, и въ историческомъ времени есть возвращеніе и повторяемость, могутъ быть установлены сходства. Но каждое событіе исторического времени индивидуально особое, каждое десятилѣтіе и столѣтіе приносятъ новую жизнь. И самая борьба противъ исторического времени, противъ прельщенія и рабства исторіи, происходитъ не въ космическомъ, а въ историческомъ времени. Историческое время болѣе связано съ человѣческой активностью, чѣмъ время космическое. Но личность по новому ранена и порабощена историческимъ временемъ, и она даже иногда ищетъ избавленія отъ плѣна исторіи переходомъ въ космическій планъ существованія. Въ космосѣ болѣе отображается Божество, чѣмъ въ исторіи, но въ космосѣ, къ которому прорывается человѣкъ черезъ объективированную природу и объективированное время. Время исторіи есть также объективированное время, но въ немъ есть прорывъ изъ болѣе глубокаго слоя человѣческаго существованія. Историческое время устремлено къ грядущему. Такова одна сторона, его порождающая. Но есть и другая сторона. Историческое время также связано съ прошлымъ и традиціей, устанавливающей связь временъ. Безъ этой памяти и этой традиціи во внутреннемъ смыслѣ слова нѣтъ исторіи. «Историческое» конституируется памятью и традиціей. Историческое время разомъ консервативно и революціонно, но это нѣ доходитъ до послѣдней глубины существованія, которое не принадлежитъ историческому



времени. Историческое время порождает иллюзии: исканіе въ прошломъ лучшаго, подлиннаго, прекраснаго, совершеннаго (иллюзія консерватизма), или исканіе въ будущемъ полноты совершенства, завершенія смысла (иллюзія прогресса). Историческое время есть время разорванное, оно не знаетъ полноты ни въ какомъ настоящемъ (прошлое и будущее есть всегда, вмѣстѣ съ тѣмъ, какое-то настоящее). Въ настоящемъ человѣкъ не чувствуетъ полноты времени, и онъ ищетъ ее въ прошломъ или будущемъ, особенно въ переходные и мучительные періоды исторіи. Это прельщающая иллюзія исторіи. Настоящее, въ которомъ есть полнота и совершенство, есть не часть времени, а выходъ изъ времени; не атомъ времени, а атомъ вѣчности, какъ говоритъ Киркегардтъ. Пережитое въ глубинѣ этого экзистенціальнаго мгновенія остается, отпадаютъ послѣдующія мгновенія, входящія въ рядъ времени и представляющія менѣе глубокую реальность. Кромѣ времени космическаго и времени историческаго, объективированнаго и подчиненнаго числу, хотя и по разному, есть еще время экзистенціальное, время глубинное. Время экзистенціальное нельзя мыслить совершенно изолированно отъ времени космическаго и времени историческаго; есть прорывъ одного времени въ другое. *Kairos*, о которомъ любитъ говорить Тиллихъ, есть какъ бы вторженіе вѣчности во время, прерывность въ космическомъ и историческомъ времени, пополненіе и исполненіе времени. Съ этимъ связано мессіанско-профетическое сознаніе, которое изъ глубины экзистенціальнаго времени говоритъ о времени историческомъ.

Время экзистенціальное лучше всего можетъ быть символизировано не кругомъ и не линіей, а точкой. Это какъ разъ и значитъ, что время экзистенціальное менѣе всего можетъ быть символизировано пространственно. Это время внутреннее, неэкстеріоризированное въ пространствѣ, не объективированное. Это время міра субъективности, а не объективности. Оно не считается математически, не складывается и не разлагается. Безконечность экзистенціальнаго времени есть безконечность качественная, а не количественная. Мгновеніе экзистенціальнаго времени не подчинено числу, оно не есть дробная часть времени въ ряду времени объективированнаго. Мгновеніе экзистенціальнаго времени есть выходъ въ вѣчность. Невѣрно было бы сказать, что экзистенціальное время тождественно вѣчности, но можно сказать, что оно причастно въ нѣкоторыхъ мгновеніяхъ вѣчности. Каждый знаетъ по своему внутреннему опыту, что онъ причастенъ въ нѣкоторыхъ своихъ мгновеніяхъ вѣчности. Длительность экзистенціальнаго времени ничего общаго не имѣетъ съ длительностью объективированнаго времени, космическаго и историческаго. Эта длительность зависитъ отъ напряженности переживаній внутри человѣческаго существованія. Краткія, съ объективной точки зрѣнія, минуты мо-

гутъ переживаться, какъ безконечность, и безконечность въ противоположныхъ направлєніяхъ, въ направлєніи страданія и направлєніи радости и восторга. Всякое состояніе экстаза выводитъ изъ счисленія обьективированнаго математическаго времени и вводитъ въ экзистенціальную качественную безконечность. Одно мгновеніе можетъ быть вѣчностью, другое мгновеніе можетъ быть дурной безконечностью. То, что счастливыя часовъ не наблюдаютъ, означаетъ выходъ изъ математическаго времени, забвеніе часовъ и календаря. Большая часть жизни людей несчастна и потому прикована къ математическому времени. Страданіе есть явленіе экзистенціального порядка, но оно обьективируется въ математическомъ времени и кажется безконечнымъ въ количественномъ смыслѣ слова. Чудовищное и нелѣпое ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ коренится въ экзистенціальномъ опытѣ страданія и есть результатъ смѣшенія времени экзистенціального съ временемъ обьективированнымъ и математически счисляемымъ. Человѣкъ переживаетъ адскія муки, какъ безконечныя, не имѣющія конца, это признакъ очень сильнаго мученія. Но эта иллюзорная безконечность ничего общаго не имѣетъ съ вѣчностью, она именно означаетъ пребываніе въ дурномъ времени и невозможность выйти въ вѣчность. Мучительная субъективность принимаетъ формы онтологической обьективности. Все, что совершается въ экзистенціальномъ времени, совершается по линіи вертикальной, а не горизонтальной. По линіи горизонтальной это лишь точка, въ которой происходитъ прорывъ изъ глубины на поверхность. Событія экзистенціального времени представляются линіей по горизонтальной плоскости вслѣдствіе передвиженія этихъ точекъ, связанныхъ съ прорывомъ изъ глубины. Это есть экстеріоризированіе того, что не подлежитъ экстеріоризации, обьективация не выразимаго въ обьектѣ. Всякій творческій актъ совершается во времени экзистенціальномъ и лишь проецируется во времени историческомъ. Творческій подъемъ и экстазъ внѣ времени обьективированнаго и математическаго, онъ происходитъ не въ плоскости измѣренія, по горизонтали, а по вертикали. Но результатъ творческаго акта экстеріоризуется во временномъ теченіи исторіи. Экзистенціальное прорывается въ историческомъ и историческое обратно дѣйствуетъ на экзистенціальное. Все значительное и великое въ исторіи, все подлинно новое, и есть прорывъ въ экзистенціальномъ планѣ, въ творческой субъективности. Таково явленіе всякаго замѣчательнаго человѣка въ исторіи. Поэтому въ исторіи есть прерывность, связанная съ этимъ прорывомъ, нѣтъ сплошнаго непрерывнаго процесса. Въ исторіи есть метаисторія, которая не есть продуктъ исторической эволюціи. Въ исторіи есть чудесное. Это чудесное не объяснимо изъ исторической эволюціи и исторической закономерности; оно есть прорывъ событій экзистенціального времени во время

историческое, которое не вмѣщаетъ этихъ событій вполне. Откровение Бога въ исторіи и есть это вторженіе событій экзистенціального времени. Всѣ полныя значенія событія въ жизни Христа протекали въ экзистенціальномъ времени, во времени историческомъ они лишь просвѣчиваютъ черезъ отяжелѣвшую среду объективаций. Метаисторическое никогда не вмѣщается въ историческое, исторія всегда искажаетъ метаисторію, приспособляя къ себѣ. Окончательная побѣда метаисторіи надъ исторіей, экзистенціального времени надъ историческимъ означала бы конецъ исторіи. Въ планѣ религіозномъ, это означало бы совпаденіе перваго явленія Христа со вторымъ явленіемъ. Между первымъ и вторымъ метаисторическимъ явленіями Христа лежитъ напряженное историческое время, въ которомъ человѣкъ проходитъ черезъ всѣ прельщенія и порабощенія. Это историческое время само по себѣ не можетъ кончиться, оно устремлено въ безконечность, которая никогда не превращается въ вѣчность. Есть два выхода изъ историческаго времени, въ двѣ противоположныя стороны — къ времени космическому и времени экзистенціальному. Погруженіе историческаго времени во время космическое есть выходъ натурализма, который можетъ принимать мистическую окраску. Исторія возвращается къ природѣ, входитъ въ космическій круговоротъ. Другой путь есть погруженіе историческаго времени во время экзистенціальное. Это есть выходъ эсхатологизма. Исторія переходитъ въ царство свободы духа. И философія исторіи, въ концѣ концовъ, всегда или натуралистическая, хотя и пользуется категориями духа, или эсхатологическая. Историческое время и все, въ немъ совершающееся, имѣетъ смыслъ, но смыслъ этотъ лежитъ за предѣлами самаго историческаго времени, въ перспективѣ эсхатологической. Исторія есть неудача духа, въ ней не образуется Царство Божіе. Но самая эта неудача имѣетъ смыслъ. Имѣютъ смыслъ великія испытанія человѣка и пережитый имъ опытъ прельщеній. Безъ этого не была бы до конца испытана свобода человѣка. Но оптимистическая теорія прогресса не состоятельна, и она находится въ глубокомъ конфликтѣ съ персонализмомъ. Прогрессъ остается цѣликомъ во власти смертоноснаго времени. Философія никогда серьезно не ставила проблемы конца исторіи и міра, даже теологія не относилась къ ней достаточно серьезно. Это есть проблема о томъ, побѣдимо ли время. Оно побѣдимо лишь въ томъ случаѣ, если оно не есть объективная форма, а есть лишь порожденіе отчужденнаго отъ себя существованія. Тогда прорывъ изъ глубины можетъ кончить время, преодолѣть объективацию. Но этотъ прорывъ изъ глубины не можетъ быть только дѣломъ человѣка, онъ также есть дѣло Бога, совмѣстное дѣло человѣка и Бога, дѣло богочеловѣческое. Мы сталкиваемся тутъ съ самой трудной проблемой дѣйствія Промысла Божія въ мірѣ и надъ міромъ. Вся тайна тутъ въ томъ,

что Богъ не дѣйствуетъ въ детерминированномъ ряду объективированной природы, Онъ дѣйствуетъ лишь въ свободѣ, лишь черезъ свободу человѣка.

## §.

Апокалипсисъ связанъ съ парадоксомъ времени, и въ этомъ необычайная трудность его толкованія. Да и, правду сказать, толкованіе символики апокалипсиса есть въ значительной степени праздное занятіе. Я совсѣмъ не собираюсь толковать апокалипсисъ, а хочу лишь поставить философскую проблему конца исторіи. Парадоксъ времени тутъ заключается въ томъ, что конецъ исторіи мыслятъ во времени, въ то время какъ конецъ исторіи есть конецъ времени, то-есть конецъ времени историческаго. Конецъ исторіи есть событіе времени экзистенціальнаго. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, этого событія нельзя мыслить внѣ исторіи. Конецъ исторіи, совершающійся въ экзистенціальномъ времени, совершается и «по ту сторону» и «по сю сторону». Конецъ исторіи не можетъ быть объективированъ, и въ этомъ трудность его пониманія и истолкованія. Все значительное, совершающееся въ экзистенціальномъ времени, во времени историческомъ представляется парадоксомъ. Есть два пониманія апокалипсиса: пониманіе пассивное и пониманіе активное. Въ исторіи христіанскаго сознанія всегда преобладало первое пониманіе. Конецъ міра пассивно предчувствуется и ожидается, онъ опредѣляется исключительно Богомъ, есть лишь Божій судъ надъ міромъ. Или конецъ міра активно-творчески готовится человѣкомъ, зависитъ и отъ активности человѣка, то-есть будетъ дѣломъ бого-человѣческимъ. Пассивное ожиданіе конца сопровождается чувствомъ ужаса. Активное же уготованіе конца есть борьба и можетъ сопровождаться чувствомъ побѣды. Апокалиптическое сознаніе можетъ быть консервативнымъ и реакціоннымъ, и часто такимъ бывало, и можетъ быть революціоннымъ и творческимъ, и такимъ должно быть. Апокалиптическими предчувствіями наступающаго конца міра страшно злоупотребляли. Всякая кончающаяся историческая эпоха, всякій кончающійся соціальный классъ легко связываютъ свою смерть съ наступленіемъ конца міра. Французская революція и наполеоновскія войны сопровождались такими апокалиптическими настроеніями. Апокалиптическими настроеніями сопровождался и конецъ императорской Россіи, который многіе предчувствовали. Вл. Соловьевъ, К. Леонтьевъ представляютъ типъ пассивнаго апокалиптическаго сознанія, Н. Ѳедоровъ — активнаго апокалиптическаго сознанія. Активное толкованіе апокалипсиса Н. Ѳедоровымъ было гениально-дерзновеннымъ, несмотря на то, что философія его была не удовлетворительной. Консервативное апокалиптическое сознаніе испытываетъ ужасъ передъ гибелью того, что представ-

ляется историческими святынями. Революционно-апокалиптическое сознание активно творчески обращено къ реализаціи человѣческой личности и къ обществу, связанному съ принципомъ личности. Активное отношеніе къ концу исторіи предполагаетъ болѣе или менѣе длительный періодъ измѣненія структуры сознанія, духовную и социальную революцію еще въ историческомъ времени, которая не можетъ совершиться одними человѣческими силами, но не можетъ совершиться и безъ человѣческихъ силъ, пассивнымъ ожиданіемъ. Изліяніе Духа, мѣняющаго міръ, есть активность духа и въ самомъ человѣкѣ. Активность человѣка, къ которой призывалъ Н. Федоровъ, есть огромный шагъ впередъ въ христіанскомъ сознаніи. Но у Н. Федорова структура сознанія не мѣняется, онъ не ставитъ проблемы отношенія субъекта къ объективации. Духовная революція, подготовляющая конецъ, будетъ въ значительной степени побѣдой надъ иллюзіями сознанія. Активный эсхатологизмъ есть оправданіе творчества человѣка. Человѣкъ освобождается отъ власти объективации, которая его поработала. И тогда въ новомъ видѣ представляется проблема конца исторіи. Конецъ исторіи есть побѣда экзистенціального времени надъ временемъ историческимъ, творческой субъективности надъ объективацией, личности надъ универсально-общимъ, общества экзистенціального надъ обществомъ объективированнымъ.

## §.

Объективация всегда подчиняетъ человѣка конечному, закрѣпощаетъ его конечному, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ввергаетъ въ перспективу количественной, математической безконечности. Конецъ исторіи есть освобожденіе отъ власти конечнаго и раскрытіе перспективы качественной безконечности, то-есть вѣчности. Активный эсхатологизмъ направленъ противъ объективации и ложнаго отождествленія воплощенія съ объективацией. Христіанство существенно эсхатологично, революціонно-эсхатологично, а не аскетично. И отрицаніе эсхатологическаго характера христіанства всегда было приспособленіемъ къ условіямъ объективированнаго міра, капитуляціей передъ историческимъ временемъ. Объективация порождаетъ цѣлый рядъ иллюзій сознанія, иногда консервативныхъ и реакціонныхъ, иногда революціонно-утопическихъ. Такъ, проекція міровой гармоніи въ будущее, которую мы видимъ въ религіи прогресса, есть иллюзія сознанія. Мыслится въ отрѣзкѣ историческаго времени (будущемъ) то, что мыслить можно лишь въ экзистенціальномъ времени (конецъ времени, историческаго времени). Отсюда явилась гениальная діалектика Ивана Карамазова, предвосхищенная Бѣлинскимъ, о возвратѣ билета Богу на входъ въ міровую гармонію. Это есть протестъ противъ

объективации. Отождествленіе церкви съ царствомъ Божиимъ, исторической идеи церкви съ эсхатологической идеей царства Божія, идущее отъ бл. Августина, есть также одно изъ порожденій иллюзіи объективированнаго сознанія. Послѣдствіемъ этого было не только сакрализациа, но и настоящее обоготвореніе историческихъ объективаций — церкви, какъ соціальнаго института, теократическаго государства, закостенѣлыхъ формъ быта. Истинный хиліазмъ, то-есть надежда на наступленіе царства Божія не только на небѣ, но и на землѣ, былъ отвергнутъ, но восторжествовалъ, какъ бы ложный хиліазмъ, освятившій слишкомъ земное и слишкомъ человѣческое, принадлежащее исключительно историческому времени. Но активно-творческія событія въ экзистенціальномъ времени будутъ имѣть свои послѣдствія не только на небѣ, но и на землѣ; онѣ переворачиваютъ исторію. Иллюзіи сознанія, на которыхъ покоится такъ называемый «объектный міръ», могутъ быть побѣждены. Творчество человѣка, мѣняющее структуру сознанія, можетъ быть не только закрѣпленіемъ этого міра, не только культурой, но и освобожденіемъ міра, концомъ исторіи, то-есть созданіемъ Царства Божія, не символическаго, а реальнаго. Царство Божіе означаетъ не только искупленіе грѣха и возвратъ къ первоначальной чистотѣ, а твореніе новаго міра. Въ него войдетъ всякій подлинный актъ человѣка, всякій подлинный актъ освобожденія. Это есть не только иной міръ, это преображенный этотъ міръ. Это освобожденіе природы изъ плѣна, освобожденіе и міра животнаго, за который человѣкъ отвѣчаетъ. И оно начинается сейчасъ, въ это мгновеніе. Достиженіе духовности, воля къ правдѣ и къ освобожденію есть уже начало иного міра. При этомъ нѣтъ отчужденности между творческимъ актомъ и творческимъ продуктомъ, творческій продуктъ находится какъ бы въ самомъ творческомъ актѣ, онъ не экстеріоризированъ, самое творчество есть воплощеніе. Личность возстаетъ противъ порабощенія ея обще-универсальнымъ, объектнымъ, противъ ложныхъ святынь, созданныхъ объективацией, противъ необходимости природы, противъ тираніи общества, но она беретъ на себя отвѣтственность за судьбу всѣхъ, всей природы, всѣхъ живущихъ существъ, всѣхъ страдающихъ и униженныхъ, всего народа и всѣхъ народовъ. Личность переживаетъ всю исторію міра, какъ свою исторію. Человѣкъ долженъ возстать противъ рабства исторіи не для изоляціи въ самомъ себѣ, а для принятія всей исторіи въ свою безконечную субъективность, въ которой міръ есть часть человѣка.

Послѣдовательное требованіе персонализма, додуманное до конца, есть требованіе конца міра и исторіи, не пассивное ожиданіе этого конца въ страхъ и ужасъ, а активное, творческое его уготовленіе. Это есть радикальное измѣненіе направленія сознанія, освобожденіе отъ иллюзій сознанія, принявшихъ

форму объективныхъ реальностей. Побѣда надъ объективацией и есть именно побѣда реализма надъ иллюзионизмомъ, надъ символизмомъ, выдающимъ себя за реализмъ. Это есть также освобожденіе отъ кошмарной иллюзіи вѣчныхъ адскихъ мукъ, держащей человѣка въ рабствѣ, преодоленіе ложной объективации ада, ложнаго дуализма ада и рая, который цѣликомъ принадлежитъ времени объективированному. Путь человѣка лежитъ черезъ страданіе, крестъ и смерть, но онъ идетъ къ воскресенію. Только всеобщее воскресеніе всего живущаго и жившаго примиряетъ съ мировымъ процессомъ. Воскресеніе означаетъ побѣду надъ временемъ, измѣненіе не только будущаго, но и прошлаго. Въ космическомъ и историческомъ времени это невозможно, но это возможно во времени экзистенціальномъ. Въ этомъ смыслѣ явленія Искупителя и Воскресителя. Великую честь человѣку дѣлаетъ невозможность примириться съ тлѣніемъ и смертью, съ окончательнымъ исчезновеніемъ и самаго себя и всякаго существа, въ прошломъ, настоящемъ и будущемъ. Все, что не вѣчно, переносимо; все цѣнное въ жизни, если оно не вѣчно, теряетъ свою цѣнность. Но во времени космическомъ и историческомъ, въ природѣ и исторіи, все переходитъ, все исчезаетъ. Поэтому время это должно кончиться. Времени больше не будетъ. Рабство человѣка у времени, у необходимости, у смерти, у иллюзій сознанія, исчезнетъ. Все войдетъ въ подлинную реальность субъективности и духовности, въ божественную или, вѣрнѣе, богочеловѣческую жизнь. Но предстоить суровая борьба, требующая жертвъ и страданій. Другого пути нѣтъ. Царство Божіе не достигается однимъ созерцаніемъ. Прустъ, который мучительно переживалъ проблему уходящаго времени, хотѣлъ обратить время, воскресить прошлое путемъ творчески-художественной памяти, путемъ пассивнаго эстетическаго созерцанія. Это была иллюзія, хотя и имѣющая связь съ глубокой темой. Н. Оедоровъ хотѣлъ побѣдить смерть, обратить время, измѣнить прошлое путемъ «общаго дѣла» активнаго воскрешенія. Это была великая и христіанская идея, но она не была достаточно связана съ проблемой личности и свободы, съ проблемой побѣды сознанія надъ объективацией. Рабство человѣка и есть его падшестъ, его грѣхъ. Эта падшестъ имѣетъ свою структуру сознанія, она побѣждается не только покаяніемъ и искупленіемъ грѣха, но активностью всѣхъ творческихъ силъ человѣка. Когда человѣкъ сдѣлаетъ то, къ чему онъ призванъ, тогда лишь будетъ второе явленіе Христа, тогда будетъ новое небо и новая земля, будетъ царство свободы.

---

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 20 JUIN 1972  
PAR JOSEPH FLOCH  
MAITRE - IMPRIMEUR  
A MAYENNE  
N° 4426