

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^e

© YMCA-PRESS, Paris, 1972

« La mode est aujourd'hui d'accueillir la liberté d'un rire sardonique, de la regarder comme la viéillerie 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. »

Chateaubriand. « Mémoires d'Outre-Tombe »

О Г Л А В Л Е Н И 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 индиви-дуализма.

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 революціи. b) Прельщеніе и рабство колективизма. Соблазнъ утопій. Двойной образъ соціализма.
- 3) a) Прельщеніе и рабство эротическое. Поль, 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 эсхатологізмъ.

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 противорѣчівость моей мысли во времени. Книга написана о рабствѣ и освобожденіи человѣка и она во многихъ частяхъ своихъ относится къ соціальнай 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 приходя 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 академического типа и никогда не хотѣлъ, чтобы философія была отвлеченою 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 философії экзистенціальной. Противорѣчія, которая можно найти въ моей мысли, — противорѣчія духовной борьбы, противорѣчія въ самомъ существованіи, которая не могутъ быть прикрыты кажущимся 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 совершаеть измѣну, если мѣняются основные темы его философствованія, основные 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 кажущимся 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 міровой жизни. Обращаясь къ себѣ, я хотѣлъ бы опредѣлить основные темы, основные установки цѣнностей всей моей жизни и мысли. Тогда только можно понять внутреннюю связанность мысли, вѣрность неизмѣнному въ измѣненіяхъ. Основное противорѣчіе моего мышленія о соціальной жизни связано съ совмѣщеніемъ

во мнѣ двухъ элементовъ — аристократического пониманія личности, свободы и творчества и соціалистического требованія утвержденія достоинства каждого человѣка, самаго послѣдняго изъ людей и обеспеченія 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 возстаю противъ нея и готовъ въ крайней формѣ выразить свое возстаніе. Но когда защитники соціального неравенства безстыдно защищаютъ свои привилегіи, когда капитализмъ угнетаетъ трудящіяся массы, превращая человѣка въ вещь, я также возстаю. Въ обоихъ случаяхъ я отрицаю основы современаго 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 сѣ-
пленіемъ 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 міровой данности, непріятіе всякой объективности, 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, различеніе, несогласіе на смѣшеніе, утвержденіе качества противъ власти количества. Но это метафизическое качественное неравенство совсѣмъ не означаетъ соціального, классового 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 имѣть экзистенціальный центръ и имѣть право не только на жизнь, отрицаемое современной цивилизаціей, но и на обладаніе универсальнымъ содержаніемъ жизни. Это истина еван-

гельская, хотя и недостаточно раскрыта. 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 уравненія въ направлениі безклассовой структуры общества какъ разъ и долженъ заключаться въ выявлениі личнаго неравенства людей, качественнаго различенія, не по положенію, а по существу. Такъ прихожу я къ антиерархическому персонализму. Личность не можетъ быть частью какого-либо іерархического цѣлаго, она есть микрокосмъ въ потенциальному состояніи. Такимъ образомъ соединились въ моемъ сознаніи начала, которая 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 имѣеть 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 кото-раго я вышелъ. Я изъ свободы исходилъ въ своеемъ пути. Сoverшенно 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 объективації, противополагаемой 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 большое 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 опредѣляющая идеи, которые въ той или иной формѣ присутствовали на протяженіи всего моего философскаго пути. Мнѣ особенно близокъ дуализмъ Канта, кантовское различеніе царства свободы и царства природы, кантовское ученіе о свободѣ умопостигаемаго характера и кантовские волюнтаризмъ, взглядъ на міръ явленій, какъ отличный отъ того подлиннаго міра, который онъ неудачно назвалъ міромъ вещей въ себѣ. Мнѣ остается близкимъ и шопенгауеровское различеніе воли и представлениія, шопенгауеровское ученіе обѣ объективациіи 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 объективациіи духа, универсальнааго Я, разума въ міровомъ и историческомъ процессѣ, особенно гегелевское ученіе о самораскрытии 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 цивилизациіи 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 восстаніе 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 первоначальные 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 порождать 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 материалистомъ, и въ марксистской періодъ я былъ идеалистомъ въ философії. Я пытался соединить свою идеалистическую философію съ марксизмомъ въ вопросахъ соціальныхъ. Свой соціализмъ я въ сущности обосновывалъ идеалистически, хотя признавалъ многія положенія материалистического пониманія исторіи. Низкій типъ духовной культуры большей части революционеровъ-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 тоталитарного. И въ моихъ спорахъ съ марксистами болѣе тоталитарного типа, которые я вель 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 существование истины и добра, какъ идеальныхъ цѣнностей, не зависящихъ отъ классовой борьбы, отъ соціальной среды, т.-е. не соглашался на окончательное подчиненіе философіи и этики классовой революціонной борьбѣ. Я вѣрилъ въ существование истины и справедливости, которая опредѣляютъ мое революціонное отношеніе къ соціальной дѣйствительности, а не опредѣляется ею. Луначарскій утверждалъ, что такая защита безкорыстной истины, независимости интеллекта и права личного сужденія противорѣчать 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 стоять современные *intellectuels*, сочувствующіе соціальной 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 пролетариата. Истина, связанная съ самыми несомнѣнными фактами, дѣлается ложью, если она вредить побѣдѣ пролетарской революції, ложь же дѣлается необходимымъ діалектическимъ моментомъ пролетарской борьбы. Я же всегда думалъ и продолжаю думать, что истина никому и ничему не служить, ей служить. Должно отстаивать истину, говорить правду, даже если это невыгодно и вредно для борьбы. Въ современ-

номъ мірѣ 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 соціальныя 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 марксизмѣ и въ настроенияхъ 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 психической реакціи. Человѣкъ съ трудомъ вмѣщаетъ одновременно полноту, онъ не въ силахъ привести къ гармоніи и всеединству заключенные въ немъ начала, которые могутъ казаться противоположными и взаимоисключающими. Для меня это всегда было столкновеніе любви и свободы, независимости и творческаго призванія личности съ соціальнымъ 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 соціальной 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 былоуваженія къ достоинству личности и осво-

божденіе народа слишкомъ часто сочеталось съ порабощеніемъ человѣка и его совѣсти. Я очень рано увидѣлъ результаты этого процесса. Революціонеры не любили свободы духа, отрицали права человѣческаго творчества. У меня была внутренняя психическая и моральная реакція противъ первой маленькой революціи. Это была реакція не противъ элементовъ политического и соціального освобожденія, которые въ этой революціи заключались, а противъ ея духовнаго облика, противъ ея моральныхъ результатовъ для человѣка, которые мнѣ представлялись непріглядными. 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 большее 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 движениі. 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 быль 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 соціализмѣ. Проблема человѣка, 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 вѣнѣ 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 одиночко. Тема обѣ одиночествѣ всегда была моей основной темой. Но по активности и воинственности своего характера я периодически во многое вмѣшивался и это меня мучило, вызывая разочарованія. Я пережилъ также бурную внутреннюю реакцію противъ второй большой русской революціи. Я считалъ революцію неизбѣжной 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 соціально, 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-капиталистического 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 революції. Никакія революціи никогда не любили свободы, миссія революцій иная. Въ революціяхъ поднимаются вверхъ новые соціальные 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-коммунистический фронтъ движется интересами буржуазно-капиталистическими или но-сить характеръ фашистской. Кругъ моей мысли въ соціальной философіи замкнулся. Я вернулся къ той правдѣ соціализма, которую исповѣдоваль въ юности, но на почвѣ идей и вѣрованій, выношенныхъ въ теченіе всей моей жизни. Я называю это соціализмомъ персоналистическимъ, который радикально отличается отъ преобладающей метафизики соціализма, основанной на приматѣ общества надъ личностью. Персоналистический соціализмъ исходитъ изъ примата личности надъ обществомъ. Это есть лишь соціальная проекція персонализма, въ которомъ я все болѣе и болѣе укрѣплялся.

За послѣднее десятилѣтіе я окончательно изжилъ послѣдніе остатки исторического романтизма, связанного съ эстетизирующими отношеніемъ къ религіи и политикѣ, съ идеализацией исторического величія и силы. Этотъ исторический романтизмъ никогда не былъ во мнѣ глубокъ, никогда не былъ оригинально моимъ. Я опять почувствовалъ изначальную правду толстовского отношенія къ ложной романтикѣ историческихъ цѣнностей. Цѣнность человѣка, человѣческой личности выше историческихъ цѣнностей могущественного государства и национальности, цвѣтущей цивилизациіи и пр., и пр. Какъ Герценъ, какъ К. Леонтьевъ у нась, какъ Ницше, какъ Леонъ Блуг на Западѣ я очень чувствую грядущее царство мѣщанства, буржуазность не только капиталистической, но и соціалистической цивилизациіи. Но обычный романтическій аргументъ о на-

ступающемъ царствѣ мѣщанства мнѣ представляется сейчасъ фальшивымъ. Я понялъ до глубины, что всякая объективациѣ духа въ мірѣ есть царство мѣщанства. Нельзя защищать соціальную несправедливость на томъ основаніи, что соціальная справедливость оборачивается мѣщанствомъ. Это аргументъ К. Леонтьева. Нельзя отказаться рѣшать проблему хлѣба для трудящихся массъ на томъ основаніи, что при неразрѣшенностіи этой проблемы и при угнетенности массъ культура была красива. Это особенно невозможно для христіанъ. Мнѣ столь же противна идеализація «органическаго» въ исторіи. Еще въ «Смыслѣ творчества» я критиковалъ органическую точку зрењія. Мнѣ представляется также ложной идеализація культурной элиты. Самодовольство и самопревозношеніе культурной элиты есть эгоизмъ, брезгливая изоляція себя, отсутствіе сознанія своей призванности къ служенію. Я вѣрю въ подлинный аристократизмъ личности, въ существованіе геніевъ и великихъ людей, которые всегда сознаютъ долгъ служенія, чувствуютъ потребность не только въ восхожденіи, но и въ нисхожденіи. Но я не вѣрю въ аристократизмъ групповой, въ аристократизмъ, основанный на соціальномъ подборѣ. Нѣтъ ничего противнѣя 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, христіанского эсхатологического сознанія съ идолопоклонствомъ передъ историческими святынями, консервативно-традиціонными, авторитарными, монархическими, национальными, семено-собственническими, какъ и передъ святынями революціонными, демократическими, соціалистическими. Недостаточно утверждать правду апофатической, отрицательной теологіи, нужно также утверждать правду апофатической, отрицательной соціологіи. Катафатическая соціология, 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 интуїціи, 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 соціальныхъ вопросовъ. Это книга философская и она предполагаетъ, прежде всего, духовную реформу.

Парижъ-Кламаръ, 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 соціальное, 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 философского познанія. Человѣкъ можетъ познавать себя сверху и снизу, изъ своего свѣта, изъ божественнаго въ себѣ начала и познавать изъ своей тьмы, изъ стихійно-подсознательного и демонического 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, Киркегардъ, 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, ужасъ и отчаяніе у Киркегардта, воля къ мо-

гуществу и жестокость у Ницше тоже свидѣтельствуютъ о томъ, что человѣкъ есть существо падшее, но мучающееся этой падшостью и желающее ее преодолѣть. Именно сознаніе личности въ человѣкѣ говоритъ о его высшей природѣ и высшемъ призваніи. Если бы человѣкѣ 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 необычайного. Но личность въ человѣкѣ свидѣтельствуетъ о томъ, что міръ не самодостаточенъ, что онъ можетъ быть преодоленъ и превзойденъ. Личность ни на что другое въ мірѣ не походитъ, ни съ чѣмъ не можетъ быть со-поставляема и сравниваема. Когда личность вступаетъ въ міръ, единственная и неповторимая личность, то міровой процессъ прерывается и принужденъ измѣнить свой ходъ, хотя бы ви-шие это не было замѣтно. Личность не вмѣщается въ непре-рывный, сплошной процессъ міровой жизни, она не можетъ быть моментомъ или элементомъ эволюціи міра. Существо-ваніе 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 принадле-житъ къ объективной, природной іерархіи, какъ соподчинен-ная ея часть. И потому, какъ мы увидимъ, ложенъ персона-лизмъ іерархической. 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 лич-ность и можетъ вмѣщать универсальное содержаніе, быть по-тенциальной вселенной въ индивидуальной формѣ. Это универ-сальное содержаніе не доступно никакимъ другимъ реально-стямъ природнаго или исторического міра, всегда характери-зуемымъ, 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 прин-ципъ личности, ея тайна. Поскольку эмпирическій человѣкъ входитъ, какъ часть, въ какое-либо соціальное или природ-ное цѣлое, онъ это дѣлаетъ не какъ личность и личность его остается ви-ши этого подчиненія части цѣлому. У Лейбница, какъ и у Ренувье, 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 самораскрытии она устремлена къ безконечному содержанию. 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-безконечного 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 универсального. Пониманіе человѣческой личности, какъ микрокосма, противоположно пониманію органическо-іерархическому, которое превращаетъ человѣка въ подчиненную часть цѣлаго, общаго, универсального. 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 антропологія науки, біологія, психологія, соціология. 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. Насъ 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 качествованіе личности. Личность не есть застывшее состояніе, она разворачивается, развивается, обогащается, но она есть развитіе одного и того же пребывающаго субъекта, вотъ этого имѧ-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, идеалъ человѣка. Совершенное единство, цѣлостность личности есть идеалъ человѣка. Личность самосозидается. Ни одинъ человѣкъ не можетъ про себя сказать, что онъ вполнѣ 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 цѣльности 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 цѣлостность. Воз-

растаніє личності, реалізація личності совсѣмъ не означаєтъ образованія цѣлаго изъ частей, но означаєтъ творческіе акты личності, какъ цѣлаго ни изъ чего не выводимаго и ни изъ чего не слагаемаго. Образъ личности цѣлостный, онъ цѣлостно присутствуєтъ 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 направления психології. Самое разложение образа личности не означаєтъ ея окончательного исчезновенія. Личность неистребима. Личность себя творить и осуществляеть свою судьбу, находя источникъ силъ въ бытіи ее превышающемъ. Личность есть потенціально универсальное, но непремѣнно различающееся, неповторимое, незамѣнимое существо съ образомъ единственнымъ. Личность есть исключение, 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 индивидуального 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, которые позволяютъ дѣлать сравненіе. Но эти черты сходства не затрагиваются 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 вѣнчаное, 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 исторического, традиціоннаго, соціального, классового, 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 самобытные, оригинальные, творческіе акты и это только и дѣлаетъ ее личностью, составляетъ ея единственную цѣнность. Личность должна быть исключениемъ, 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 цивилизациіи 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 человѣкѣ есть побѣда надъ детерминацией соціальной группы. Личность есть не субстанція, а актъ, творческій актъ. Всякій актъ есть творческій актъ, не творческій актъ есть пассивность. Личность есть активность, сопротивленіе, побѣда надъ тяжестью міра, торжество свободы надъ рабствомъ міра. Боязнь усилія враждебна реализаціи личности. Личность есть усиліе и борьба, овладѣніе собою и міромъ, побѣда надъ рабствомъ, освобожденіе. Личность есть существо разумное, но она не опредѣляется разумомъ, и ее нельзя определить, какъ носителя разума. Разумъ самъ по себѣ не личный, а универсальный, общій, безличный разумъ. Нравственно-разумная природа человѣка у Канта есть безличная, общая природа. Греческое пониманіе человѣка, 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 категорія, но категорія этическая и духовная. Она не можетъ быть отождествляема съ душой. Личность имѣть стихійно-бесознательную основу. Человѣкъ въ подсознательномъ погруженъ въ бушующій океанъ первожизни и рационализованъ лишь частично. Необходимо различать въ человѣкѣ глубинное и поверхностное «я». Слишкомъ часто человѣкъ обращенъ къ другимъ людямъ, къ обществу и цивилизациіи своимъ поверхностнымъ «я», которое способно къ сообщеніямъ, но не способно къ общенню. Это отлично понималъ Л. Толстой, который всегда изображаетъ двойную жизнь человѣка, вѣщне-условную, исполненную лжи, не подлинную жизнь, которой человѣкъ обращенъ къ обществу, государству, цивилизациі, и внутреннюю подлинную жизнь, въ которой человѣкъ стоитъ передъ первореальностями, передъ глубиной жизни. Когда князь Андрей смотрѣть на звѣздное небо, это болѣе подлинная жизнь, чѣмъ когда онъ разговариваетъ въ петербургскомъ салонѣ. Поверхностное «я» человѣка, очень соціализирован-

ное, раціонализированное, цивилизованное, не есть личность въ человѣкѣ, оно можетъ быть даже искаженіемъ образа человѣка, закрытіемъ его личности. Личность человѣка можетъ быть раздавлена, человѣкъ можетъ имѣть много ликовъ и его образъ можетъ быть неуловимъ. Человѣкъ часто играетъ роль въ жизни и можетъ играть не свою роль. Раздвоеніе личности наиболѣе поражаетъ въ первобытномъ человѣкѣ и въ психически больномъ. Въ средне-нормальномъ цивилизованномъ человѣкѣ оно пріобрѣтаетъ другой характеръ, двойственность пріобрѣтаетъ нормативный характеръ приспособленія къ условіямъ цивилизаціи и вызывается необходимостью лжи, какъ самозащиты. Соціальная муштровка и цивилизованіе человѣка-варвара можетъ имѣть положительное значеніе, но не означаетъ оформленія личности. Вполнѣ соціализированный и цивилизованный человѣкъ можетъ быть совершенно безличнымъ, можетъ быть рабомъ, не замѣчая этого. Личность не есть часть общества, какъ не есть часть рода. Проблема человѣка, т.-е. проблема личности, первичнѣе проблемы общества. Ошибочны всѣ соціологическія ученія о человѣкѣ, они знаютъ лишь поверхностный объективированный слой въ человѣкѣ. 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 человѣкѣ-личности можетъ построить лишь экзистенціальная философія, а не философія соціологическая, какъ и не философія біологическая. 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 экзистенціальная 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. Объективація есть безличность, выброшенность человѣка въ детерминированный міръ. Существованіе личности предполагаетъ свободу. Тайна свободы есть тайна личности. И свобода эта не есть свобода воли въ школьнѣмъ смыслѣ, свобода выбора, которая предполагаетъ раціонализацію. Достоинство человѣка есть личность въ немъ. Только личность имѣть человѣческое достоинство. Человѣческое достоинство есть освобожденіе отъ рабства, освобожденіе и отъ рабъяго пониманія религіозной жизни и отношений между человѣкомъ и Богомъ. Богъ и есть гарантія свободы личности отъ порабощенія власти природы и общества, царства кесаря, міра объектиности. Это происходитъ въ царствѣ духа, а не въ царствѣ объективнаго міра. И никакія категоріи объективнаго міра не переносимы на эти внутреннія экзистенціальнаяя отношенія. Ничто въ объективномъ мірѣ не является подлиннымъ экзистенціальнымъ центромъ.

Личность, какъ экзистенціальный центръ, предполагаетъ чувствилице къ страданіямъ и радостямъ. Ничто въ объективномъ мірѣ, ни нація, ни государство, ни общество, ни соціальный институтъ, ни церковь, этимъ чувствилицемъ не обладаютъ. О страданіяхъ народа говорять въ иносказательномъ смыслѣ. Никакія общности въ объективномъ мірѣ не могутъ быть признаны личностью. Коллективные реальности — реальнаяя цѣнности, а не реальнаяя 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 гипостазируемъ все, что любимъ, все, что жалѣемъ, неодушевленные предметы и отвлеченные идеи. Это есть миѳотворческій 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 болѣзnenны. 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 человѣкъ 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 человѣка, т.-е. личности, т.-е. свободы,

предполагаетъ согласіе на боль, способность пережить боль. Унижение 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 чувствилищемъ 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, человѣческая личность есть верховная цѣнность, а не общности, не коллективные реальности, принадлежащія міру объективному, какъ общество, нація, государство, цивилизациія, 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 существование 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 Божіимъ, признаетъ въ немъ духовное начало, возвышающее его надъ природнымъ и соціальнымъ міромъ, признаетъ въ немъ духовную свободу, независимую отъ царства кесаря, вѣрить, 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, вѣчнечеловѣческихъ и общихъ, а міръ личностей съ ихъ качественнымъ содержаніемъ, формируетъ личности. Торжество духовнаго начала означаетъ не подчиненіе человѣка универсуму, а раскрытие универсума въ личности. Если представить себя надѣленнымъ высшими универсальными качествами ума, генія, красоты, благости, святости, но при смыщленіи экзистенціального центра, съ перенесеніемъ центра тяжести «я» въ универсальныя качественные 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 идеального бытія.

§.

Человѣкъ есть существо себя преодолѣвающее, 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 направленияхъ. Выходъ изъ субъективности происходитъ путемъ объективации. Это путь выхода въ общество съ его общеобязательными формами, это путь общеобязательной науки. На этомъ пути происходитъ отчужденіе человѣческой природы, выбрасываніе ея въ объективный міръ, личность не находитъ себя. Другой путь есть выходъ изъ субъективности черезъ трансцендированіе. Трансцендированіе есть переходъ къ трансубъективному, а не къ объективному. Этотъ путь лежить въ глубинѣ существованія, на этомъ пути происходятъ экзистенціальные встречи съ Богомъ, съ другимъ человѣкомъ, съ внутреннимъ существованіемъ міра, это путь не объективныхъ сообщеній, а экзистенціальныхъ общеній. Личность вполнѣ реализуетъ себя только на этомъ пути. Это чрезвычайно важно понять для пониманія отношений между личностью и сверхличными цѣнностями, о чемъ рѣчь впереди. Отношеніе личности къ сверхличнымъ цѣнностямъ можетъ совершаться или въ царствѣ объективации и тогда легко порождается рабство человѣка или въ царствѣ экзистенціальномъ, въ трансцендированіи и тогда порождается жизнь въ свободѣ. Объективация никогда не есть трансцендированіе, ошибочно думать, что тутъ происходитъ трансцендированіе. Въ объективации человѣкъ находится во власти детерминаціи, въ царствѣ безличности, въ трансцендированіи человѣкъ находится въ царствѣ свободы и встречи человѣка съ тѣмъ, что его превосходитъ, носить личный характеръ, сверхличное не подавляетъ личности. Это основоположное различеніе. Для личности характерно, что она не можетъ быть самодовлѣющей и самодостаточной, для ея существованія необходимо другое, высшее, равное и низшее, безъ этого невозможно сознаніе различенія. Но повторяю уже сказанное, отношение 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 биологическое. Это принадлежитъ міру объективации, въ которомъ человѣкъ превращается въ часть и органъ. Но экзистенціальное отношеніе личности къ другому, и самому высочайшему, ничего общаго не имѣеть 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, динаміческій 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 объективація трансцендированія, 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 стъ плѣна у самаго себя. Но свобода тутъ не легкость, а трудность, она проходитъ черезъ трагическое противорѣчіе.

Проблема личности есть проблема совсѣмъ иного порядка, чѣмъ школьная проблема отношенія души и тѣла. Личность совсѣмъ 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 дуализм духа и тѣла, идущій отъ Декарта, совершен-но 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 не-обходимостью. 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 говоритьъ, что душа находится не въ мозгу, а въ формѣ. За нимъ слѣдуетъ Клагесъ. Форма тѣла совсѣмъ не есть матерія, совсѣмъ не есть явленіе физического міра, форма тѣла не только душевна, но и духовна. Лицо человѣка есть вершина космического 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 физіология 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 совсѣмъ не отрицались. Но въ то время, какъ функціи тѣла физіологичны 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. Сейчасъ происходитъ частичный возвратъ къ греческому отношенію къ тѣлу и форма тѣла вступаетъ въ свои права. Это предполагаетъ измѣненіе христіанского сознанія и преодолѣніе отвлеченнаго спиритуализма, противополагающаго 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 материальное, физическое явленіе. Но это предполагаетъ также преодолѣніе механистическаго міровоззрѣнія, обездушивающаго тѣло и враждебнаго формѣ тѣла. Для материализма форма тѣла непонятна и необъяснима. Духъ сообщаетъ форму душѣ и тѣлу и приводить 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 дурнаго 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. Морять голодомъ, бить и убивать 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 раскрытии догматовъ. Они должны были дѣлать очень субтильное различіе между ὑπόστασις и φύσις. Въ Богѣ одна природа и три ипостаси. Въ Христѣ одна личность и двѣ природы. Мысленіе 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 обѣ ипостасяхъ Св. Троицы. Можно было бы сказать, что сознаніе Бога, какъ личности, предшествовало сознанію человѣка, какъ личности. Поэтому совершенно непо-

нятно, что, напримѣръ Карсавинъ отрицаєтъ существование человѣческой личности и признаетъ лишь существование Божественной личности (ипостаси). Онъ строитъ учение о симфонической личности, осуществляющей божественное трединство. Учение 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 свидѣтельствуетъ о томъ, что персонализмъ не можетъ быть обоснованъ на монистической метафизикѣ. Греческое слово *ὑπόστασις*, означающее подстановку, и латинское слово *persona*, означающее маску, связанную съ театральной ролью, очень несовершенно выражаютъ личность въ смыслѣ данномъ ей христианствомъ и новой философіей. Слово *persona* очень трансформировалось на протяженіи вѣковъ и потеряло театральный смыслъ. Слово *persona* получено черезъ схоластику отъ Бозція, который уже опредѣлялъ личность, какъ разумное, индивидуальное существо. Проблема личности была трудна для схоластической философіи. 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 интеллектуалистического 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 учение 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 философіи, 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 принадлежить, личность не есть частичное, частное, подчиненное цѣлому и общему. М. Шелеръ опредѣляетъ личность, какъ единство переживаній и какъ бытійственное единство разнообразныхъ актовъ. Тутъ важна связь личности съ актомъ. Но въ противоположность М. Шелеру нужно признать, что личность предполагаетъ существование другихъ личностей и выхода къ нимъ.

У Несм'єлова были зам'чательныя мысли о человѣкѣ. Для него въ мірѣ есть только одно противорѣчіе и загадка, связанныя съ человѣческой личностью. Въ личности отображается образъ безусловного бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ личность поставлена въ условія ограниченного бытія. Есть противорѣчіе между тѣмъ, чѣмъ должна быть человѣческая личность, и условіями ея существованія на землѣ. Несм'єловъ такъ выражаетъ противорѣчіе существованія человѣка: человѣкъ есть вещь физического міра, несущая въ себѣ образъ Бога. Но личность въ человѣкѣ не есть вещь физического міра. Виталистическая философія, которая играетъ не малую роль въ современной мысли и которая имѣетъ свое ученіе о человѣкѣ, неблагопріятна для принципа личности, она антиперсоналистиична. Какъ уже было сказано, философія жизни ведетъ къ растворенію человѣческой личности въ космическомъ и соціальномъ процессѣ. Антиперсоналистиичны 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 различеніи справедливо настаиваютъ французскіе томисты, хотя они стоятъ на иной философской почвѣ, чѣмъ я. Индивидуумъ есть категорія натуралистическая, біологическая, соціологическая. 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 непремѣнно мыслится, какъ часть цѣлаго, и внѣ этого цѣлага не можетъ быть названъ индивидуумомъ. Индивидуумъ однаково характеризуется и какъ подчиненная часть цѣлага и какъ часть эгоистически самоутверждающаяся. Поэтому индивидуализмъ, производный отъ слова индивидуумъ, совсѣмъ не означаетъ независимости по отношенію къ цѣлому, къ процессу космическому, біологическому и соціальному, а означаетъ лишь изоляцію подчиненной части и бессильное возстаніе ея противъ цѣлага. Индивидуумъ тѣснымъ образомъ связанъ съ материальнымъ міромъ, онъ порождается родовымъ процессомъ. Индивидуумъ рождается отъ отца и матери, имѣетъ біологическое происхожденіе, детерминированъ родовой наследственностью, а также наследственностью соціальной. Нѣть индивидуума безъ рода и нѣть рода безъ индивидуума. Индивидуумъ цѣликомъ находится въ категоріяхъ различающихъ родовое и индивидуальное, индивидуумъ ведетъ борьбу за существованіе въ родовомъ біологическомъ и соціальномъ процессѣ. Человѣкъ есть индивидуумъ, но онъ не только индивидуумъ. Инди-

видумъ связанъ съ материальнымъ міромъ и питается изъ него, но онъ не универсаленъ, какъ таковой, не им'єть универсального содержанія. Челов'къ есть микрокосмъ, универсумъ не въ качествѣ индивидуума. Челов'къ есть также личность и съ личностью связана идея челов'ка, его призваніе въ мірѣ. И тутъ все м'няется. 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 челов'ка 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 изоляції. Личность въ челов'кѣ есть его независимость по отношенію къ материальному міру, который есть материалъ 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 челов'къ 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 входить 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 детерминації. Личность находится внѣ соотношенія индивидуально-частного и обще-родового, внѣ соотношенія частей и цѣлага, органовъ и организма. Личность не есть животная особь. Личность въ челов'кѣ не детерминирована наслѣдственностью, біологической и соціальной, она есть свобода въ челов'кѣ, возможность побѣды надъ детерминацией міра. Все личное въ челов'кѣ противоположно всякому автоматизму, который играетъ такую роль въ челов'ческой жизни, автоматизму психическому и соціальному. Не разные два челов'ка, а одинъ и тотъ же челов'къ есть индивидуумъ личность. Это не два разные существа, а два качествованія, двѣ разныя силы въ челов'кѣ. Ш. Пеги говоритъ, что индивидуумъ есть собственный буржуа въ каждомъ челов'кѣ, котораго онъ призванъ побѣдить. Челов'къ-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. Челов'къ-личность, тотъ же челов'къ, преодолѣваетъ свою эгоцентрическую замкнутость, раскрываетъ въ себѣ универсумъ, но отстаиваетъ свою независимость и свое досто-

инство по отношению къ окружающему міру. Но всегда нужно помнить, что языкъ насть 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 иррациональное, противоположное общему, общеобязательному, разумному, нормативному. Въ этомъ смыслѣ личность иррациональна, 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 имѣеть 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 насть у Андрея Бѣлага. Внутреннее единство и цѣлостность присущи личности, индивидуумъ же можетъ быть растерзанъ силами міра. Личность не можетъ быть вполнѣ гражданиномъ міра и государства, она гражданинъ Царства Божіяго. 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.

§.

Существование личности предполагаетъ существование 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 нѣ 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 объективному міру? Вѣрно, что *universalia* находятся не *ante rem* (платоновскій реализмъ, онъ же идеализмъ) и не *post rem* (эмпиріческій номинализмъ), а *in rebus*. Для интересующей насть проблемы это значитъ, что универсальное находится въ индивидуальномъ, т.-е. въ личности, не какъ производное отъ количественного опыта, а какъ изначальное ка-

чество. Универсальное находится не въ идеальной сверхличной сферѣ, а въ личности, принадлежащей къ экзистенциальному плану. Универсальное и такъ называемая сверхличная 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 терминологии сингулярное, экзистенциальное человѣчество, человѣчество есть лишь цѣнность вселовѣческаго единства въ человѣческомъ мірѣ, качествомъ 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 терминологии. Индивидуальное совсѣмъ не есть часть универсальнаго. Неправильно противоположеніе универсального и сингулярного. Личность совсѣмъ не есть частное, не есть частичное противополагаемое универсальному. Съ болѣшимъ правомъ можно сказать, что личность есть универсальное. Самый сингуляризмъ индивидуального проникнуть внутренне не индивидуальнымъ, универсальнымъ. Вся старая терминология очень сбивчива и связана съ объективированной философіей понятій, а не съ философіей экзистенциальной. Лейбницъ уже пытался преодолѣть споръ реалистовъ и номиналистовъ. Универсальное, воплощенное въ индивидуальномъ, преодолѣваетъ противоположность между универсальнымъ и индивидуальнымъ. Универсальное есть опытъ въ субъектѣ, а не реальность въ объективѣ. Не существуетъ объективнаго міра идей. Но это совсѣмъ не значитъ, что универсальное, что универсальная 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 объективациіи. Однаково невѣрно было бы сказать, что Богъ есть универсальное и что Богъ есть сингулярное, индивидуальное. Различіе между универсальнымъ и сингулярнымъ находится въ планѣ объективациіи, но Богъ не находится въ планѣ объективациіи, онъ находится въ планѣ экзистенциальному, 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 объективнаго міра, природнаго и соціальнаго, это отношеніе ничему не аналогично въ этомъ мірѣ. Богъ не существуетъ, какъ находящаяся надо мною объективная реаль-

ность, какъ об'єктивація універсальної ідеї, Онъ существо-
єть, какъ екзистенціальна встрѣча, какъ трансцендированіе, и
въ этой встрѣчѣ Богъ есть личность. Поэтому совершенно ина-
че рѣшается и вопросъ объ отношеніи личности и сверхлич-
ныхъ 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, уни-
жающее человѣка, унижаетъ и Бога. Отношеніе личности къ
личности, хотя бы высочайшей личности Бога, не можетъ
быть отношеніемъ средства и цѣли, всякая личность есть са-
моцѣль. Отношеніе между средствомъ и цѣлью существуетъ
лишь въ мірѣ об'єктиваціи, т.-е. выброшенности существова-
нія во внѣ. Личность не можетъ восходить, реализовать себя,
осуществлять полноту своей жизни, если нѣтъ сверхличныхъ
цѣнностей, нѣтъ Бога и божественной высоты жизни. Чело-
вѣческая мысль о томъ, что человѣческая личность есть вы-
сочайшее послѣднее, что Бога нѣтъ и что человѣкъ самъ есть
богъ, есть мысль плоская, приникающая, а не возвышающая
человѣка и мысль кошмарная. Но человѣческая личность не
есть средство для какой-либо сверхличной цѣнности, не есть
орудіе божественной силы. Когда сверхличные цѣнности пре-
вращаютъ человѣческую личность въ средство, то это зна-
чить, что человѣкъ впалъ въ идолопоклонство. Личность есть парадоксъ для раціональной мысли, она парадоксально совмѣ-
щаетъ личное и сверхличное, конечное и безконечное, пребывающее и меняющееся, свободу и судьбу. Личность не часть
міра, она соотносительна міру, соотносительна и Богу. Лич-
ность допускаетъ лишь соотношеніе, какъ встрѣчу и общеніе.
И Богъ-личность хочетъ не человѣка, надъ которымъ Онъ гос-
подствуетъ и который долженъ Его прославлять, а человѣка-
личности, которая отвѣчаетъ на Его призывъ и съ которой
возможно общеніе любви. Каждая личность имѣть свой міръ.
Человѣческая личность есть потенціальное 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 акту-
ализируя, раскрывая въ себѣ універсальное содержаніе, че-
резъ познаніе и черезъ любовь, интеллектуально и эмоціональ-
но, я никогда не превращаюсь въ средство этого універсаль-
наго содержанія. И существуетъ сложное и противорѣчивое
отношеніе между моимъ сознаніемъ и моей личностью, моей
индивидуальностью. Личность изъ глубины созидає свое со-
знаніе, какъ укрѣпленіе, какъ границу, препятствующую смѣ-

шенню и раствореню, но сознаніе можетъ препятствовать наполненію моей личности универсальнымъ содержаніемъ, мѣшать общенію съ космическимъ цѣлымъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаніи есть сверхиндивидуальное, сознаніе никогда не остается замкнуто индивидуальнымъ. Сознаніе возникаетъ въ отношеніяхъ «я» и «не-я», оно означаетъ выходъ изъ «я», но оно вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть препятствиемъ для выхода «я» къ «ты», какъ внутренняго общенія. Оно объективируетъ и можетъ мѣшать трансцендированію. Сознаніе есть «несчастное сознаніе». Сознаніе подчинено закону, который знаетъ общее и не знаетъ индивидуального. Поэтому легко впасть въ иллюзію, невѣрно понимая отношеніе между личнымъ и сверхличнымъ. Самая структура сознанія легко создаетъ рабство. Но всегда нужно имѣть въ виду двойную роль сознанія, оно и замыкаетъ и размыкаетъ.

Іерархіческій персонализмъ, который защищается многими философами (Лейбницъ, Штернъ, Лосскій, отчасти М. Шеллеръ) заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, которое дѣлаетъ его антиперсонализмомъ. Согласно этому ученію міровое цѣлое, организованное іерархически, состоить изъ личностей разныхъ іерархическихъ ступеней, при чмъ каждая личность подчинена высшей ступени, входить 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 противорѣчашимъ 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 цѣлого получаетъ свою цѣнность. Іерархическое цѣлое, которому личность соподчинена, считается большей цѣнностью, чѣмъ личность, въ этомъ цѣломъ нужно искать универсальности, единства, тоталитарности. Но подлинный персонализмъ не можетъ этого признать. Онъ не можетъ признать личностью цѣлость, коллективное единство, въ которомъ нѣть экзистенціального центра, нѣть чувствилища къ радости и страданію, нѣть личной судьбы. Внѣ личности нѣть въ мірѣ абсолютного единства и тоталитарности, которымъ личность была бы подчинена, внѣ личности все частично, частиченъ и самый міръ. Все объективированное, все объективное можетъ быть лишь частично. Таковъ весь объективированный міръ, все объективированное общество со своими объективированными тѣлами. Этотъ объективированный міръ отличается мас- сивностью, которая можетъ давить личность, но не цѣлостно-

стью и не тоталитарностью. Экзистенциальный центръ, стра-
дальческая судьба находится въ субъективности, а не въ объ-
ективности. Но въ высшія іерархіческія ступени, которымъ
подчиняютъ личность, принадлежать міру об'єктивації. Объ-
ективація же всегда антипэрсоналистична, враждебна лично-
сти, означаетъ отчужденіе личности. И все то, что экзистен-
ціально въ об'єктивированныхъ ступеняхъ міра, въ нації, че-
ловѣчествѣ, космосѣ и т. д., принадлежить внутреннему сущес-
тву личности, не подчиненій никакому іерархіческому цент-
ру. Космосъ, человѣчество, нація и пр. находятся въ человѣ-
ческой личности, какъ въ индивидуализированномъ универсумѣ
или микрокосмѣ, и выпаденіе, выбрасываніе ихъ во внѣш-
нія реальности, въ об'екты, есть результатъ падшести человѣ-
ка, подчиненія его безличной реальности, экстеріоризаціи,
отчужденію. Солнце экзистенциально находится не въ цен-
трѣ космоса, а въ центрѣ человѣческой личности и оно эксте-
ріоризовано лишь въ падшемъ состояніи человѣка. Реали-
зація личности, концентрація и актуализація ея силы прини-
маеть солнце внутрь, принимаетъ внутрь весь космосъ, всю
исторію, все человѣчество. Личности колективныя, личности
сверхличныя въ отношеніи къ личности человѣческой суть
лишь иллюзіи, порожденія экстеріоризаціи и об'єктивизації.
Объективныхъ личностей нѣть, есть лишь субъективныя лич-
ности. И въ какомъ-то смыслѣ собака и кошка болѣе лично-
сти, болѣе наслѣдуютъ вѣчную жизнь, чѣмъ нація, общество,
государство, міровое цѣлое. Таковъ антиіерархіческій персо-
нализмъ, который и есть единственный послѣдовательный пер-
сонализмъ. Никакой цѣлостности, тоталитарности, универсаль-
ности внѣ личности нѣть, есть лишь въ личности, внѣ ея есть
лишь частичный, об'єктивированный міръ. Къ этому мы будемъ
постоянно возвращаться.

§.

Персонализмъ переносить центръ тяжести личности изъ
цѣнности об'єктивныхъ общностей — общества, націи, госу-
дарства, коллектива на цѣнность личности. Но личность онъ
понимаетъ въ глубокой противоположности къ эгоцентризму.
Эгоцентризмъ разрушаетъ личность. Эгоцентрическая само-
замкнутость и сосредоточенность на себѣ, невозможность
выйти изъ себя и есть первородный грѣхъ, мѣшающій реали-
зоввать 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 раз-
бита, хотя можетъ быть яркая индивидуальность. Личность предполагаетъ выходъ изъ себя къ другому и другимъ, она
не имѣеть воздуха и задыхается, оставаясь замкнутой въ се-

бъ. Персонализъ можетъ быть лишь коммюнотарнымъ. При этомъ выходъ личности изъ себя къ другому не означаетъ непремѣнно экстеріоризацію и об'єктивацію. Личность есть я и ты, другое я. Но ты, къ которому выходитъ я и входитъ въ общеніе, не есть об'ектъ, есть другое я, личность. Съ об'ектомъ же невозможно общеніе, не можетъ быть никакой общности, можетъ быть лишь общеобязательность. Личное нуждается въ другомъ, но другое не есть вѣнчнее, отчужденное, отношеніе къ нему не есть непремѣнно экстеріоризація. Личность находится въ сообщеніяхъ, коммуникаціяхъ съ другими людьми и въ общеніяхъ, коммуніонѣ съ ними. Сообщенія означаютъ об'єктивацію, общенія же экзистенціальны. Сообщенія въ мірѣ об'єктиваціи находятся подъ знакомъ детерминаціи и потому не освобождаются человѣка отъ рабства. Общенія же въ мірѣ экзистенціальному, не знающемъ об'ектовъ, принадлежать царству свободы, означаютъ освобожденность отъ рабства. Эгоцентризмъ означаетъ двойное рабство человѣка — рабство у самого себя, у своей затвердѣлой самости и рабство у міра, превращенного исключительно въ об'ектъ извѣнѣ принуждающей. 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 зреенія об'ектной установки цѣнностей. Эгоцентрику не хватаетъ человѣчности. Онъ любить абстракціи, питающія его эгоцентризмъ, не любить живыхъ конкретныхъ людей. Любая идеологія, даже христіанская, можетъ быть обращена на службу эгоцентризму. Персоналистическая этика какъ разъ и обозначаетъ тотъ выходъ изъ «общаго», который Киркегардъ и Шестовъ считаютъ разрывомъ съ этикой, отождествляя ее съ общеобязательными нормами. Персоналистическая переоцѣнка цѣнностей признаетъ безнравственнымъ все, что опредѣляется исключительно отношениемъ къ «общему», къ обществу, націи, государству, отвлеченной идеѣ, отвлеченному доброму, 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. Такіе люди, какъ Киркегардъ, 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, порабощенному об'єктиваціей, а по отношенію къ Богу и

въ этомъ сокровенномъ внутреннемъ отношениі она черпаетъ силы для свободного 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 объективный міръ, есть не эгоцентрическое самоутвержденіе, а размыканіе въ любви.

Гуманизмъ есть діалектическій моментъ въ раскрытиіи 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 объективнаго міра и есть ея богочеловѣчность. Это значитъ, что личность формируется не объективнымъ міромъ, а субъективностью, въ которой скрыта сила образа Божія. Человѣческая личность есть существо теоандрическое. Теологи будутъ возражать съ испугомъ, что только Іисусъ Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, человѣкъ же есть тварное существо, и не можетъ быть богочеловѣкомъ. Но эта аргументація остается въ предѣлахъ теологического 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 перестъченіе 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 доктринальныхъ формулъ и ими не покрывается вполнѣ. 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 богочеловѣкомъ, это есть символъ, понятія объ этомъ нельзя выработать, богочеловѣчность есть противорѣ-

чіє для мысли, которая склоняется къ монизму или дуализму. До пониманія парадоксальной истины о богочеловѣчествѣ никогда не поднималась гуманистическая философія. Философія же теологическая старалась рационализировать 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 дуалистической моментъ, опытъ трансцендированія, переживаніе пропасти и преодолѣніе 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 проходитъ борьба міра и Бога, онъ есть существо зависимое и свободное. Образъ Божій есть символическое выраженіе и превращаясь въ понятіе встрѣчаетъ непреодолимы 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 доктринальная 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 имѣеть свой міръ, она есть исключение, она своеобразна и неповторима. И вмѣстѣ съ тѣмъ личность соціальна, въ ней есть наслѣдіе колективнаго безсознательнаго, она есть выходъ человѣка изъ изоляціи, она исторична, она реализуетъ себя въ обществѣ и въ исторіи. Личность коммюнотарна, предполагаетъ общеніе съ другими и общность съ другими. Глубокія противорѣчія и трудности человѣческой жизни связаны съ этой коммюнотарностью. На путяхъ своей реализаціи человѣка подстерегаетъ рабство. И человѣкъ постоянно долженъ возвращаться къ своему богочеловѣческому образу. Человѣкъ подвергается насильственной соціализаці, въ то время какъ личность человѣческая должна быть въ свободномъ общеніи, въ свободной общности, въ коммюнотарности, основанной на свободѣ и любви. И величайшая опасность, которой подвергается человѣкъ на путяхъ

объективації, есть опасность механизації, опасность автоматизма. Все механическое, автоматическое въ человѣкѣ — не личное, безличное, противоположное образу личности. Стalkingаются образъ Бога и образъ механизма, автомата. Или бого-человѣчество или автомато-человѣчество, машино-человѣчество. Трудность человѣка коренится въ томъ, что нѣтъ соптвѣтствія и тождества между внутреннимъ и внѣшнимъ, нѣтъ прямого и адекватнаго выраженія одного въ другомъ. Это и есть проблема объективації. Этой объективації подвержена и религіозная жизнь человѣчества. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что религія вообще соціальна, есть соціальная связь. Но этотъ соціальный 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 человѣческаго божественнымъ, во внѣшнемъ осуществленіе правды означаетъ подчиненіе міра, общества, исторіи образу личности, проникновеніе личностью. Это и есть персонализмъ. Внутренно личность получаетъ силу и освобождается черезъ богочеловѣчность, внѣшне весь міръ, все общество и вся исторія преображается и освобождается черезъ человѣчность, черезъ верховенство личности. Коммюнотарность идетъ изнутри во внѣ и движение это не есть объективація, не подчиняетъ личность объектности. Личность должна быть богочеловѣческой, общество же должно быть человѣческимъ. Источникъ лжи и рабства есть объективація богочеловѣчества въ обществѣ, въ путяхъ исторіи. Это и создало ложный объективный іерархизмъ, противорѣчацій достоинству и свободѣ человѣческой личности. Съ этимъ связана ложная сакралізація. Мы это увидимъ во всѣхъ формахъ человѣческаго рабства.

§.

Личность связана съ характеромъ. Сильная личность есть выраженный характеръ. Характеръ есть побѣда духовнаго начала въ человѣкѣ, но побѣда въ конкретно-индивидуальной формѣ, связанной съ душевно-тѣлеснымъ составомъ человѣка. 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 классификації. Характеръ личности, который всегда означаетъ независимость, есть ея сосредоточенность и ея обрѣтенная форма свободы. Лич-

ность, характеръ личности означаетъ, что человѣкъ сдѣлалъ выборъ, совершилъ различеніе, что онъ не безразличенъ, не смѣшиваетъ. Эта свобода не есть свобода воли, какъ свобода безразличія, не есть свобода воли въ школьнѣмъ 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 смѣеть быть рабомъ, ибо долженъ быть человѣкомъ. Такова воля Бога. Человѣкъ любить быть рабомъ и предъявлять 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 соznаніемъ призванія. Каждый человѣкъ долженъ сознать это призваніе, независимо отъ размѣра дарованій. Это есть призваніе въ индивидуально неповторимой формѣ дать отвѣтъ на Божій призывъ и творчески использовать свои дары. Сознавшая себя личность слушаетъ внутренній голосъ и повинуется лишь ему, она не покорствуетъ 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 исторического христианства, въ которомъ было много совсѣмъ не христианского 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 сопротивленіе, непрерывный творческій актъ. Истинная аскеза, связанная съ личностью, есть героическое начало въ человѣкѣ. Рабы аскеза есть мерзость. Характеръ предполагаетъ аскезу, способную къ выбору и сопротивленію. Но характеръ означаетъ несогласіе на рабство, отказъ отъ порабощающихъ веленій міра.

Личность есть соединеніе единого и многого. Платоновскій «Парменидъ» заключаетъ въ себѣ самую субтильную діалектику для рѣшенія проблемы единого и многого. Это вмѣстъ съ тѣмъ есть діалектика понятія бытія. Абсолютный монизмъ самого Parmenida не могъ разрѣшить проблемы многого. Въ немъ данъ прототипъ ложнаго онтологизма, рабства у идеи абсолютнаго бытія, изъ котораго нѣтъ выхода. Проблема единаго и многого мучила греческую мысль, она центральна у Плотина. Какъ перейти отъ единаго къ множеству, какъ для множества достижимо единое? Есть ли для единаго 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 глубочайшій образомъ связано съ проблемой личности. Тайна Христа, не поддающаяся рационализаціи, есть тайна парадоксальнаго соединенія единаго и множественнаго. Христосъ представляетъ все человѣчество, Онъ универсальный человѣкъ въ пространствѣ и времени. Тайна Христа бросаетъ свѣтъ на тайну человѣческой личности. Индивидумъ лишь партикуляристиченъ, онъ принадлежитъ множественному міру. Личность же связана съ Единымъ, съ образомъ Единаго, 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 миѳотворческій процессъ въ жизни народовъ. Миѳотворческое 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 миѳ о человѣкѣ. И онъ также требуетъ воображенія. Согласно этому миѳу человѣкъ не есть часть, не партикуляристиченъ, потому что онъ образъ Единаго и универсумъ. Это есть богоподобіе человѣка, но обратной стороной этого богоопо-

добія являється чоловікоподобіє Бога. Это есть истинный, не ложный антропоморфизмъ. Только потому возможна встреча чловіка и Бога, отношение между чловікомъ и Богомъ. Богопознаніе есть гипостазированіе, пониманіе Бога, какъ личности, и это требуетъ воображенія. Это также есть инстинктивное гипостазированіе, другая половина гипостазированія чловіка. Чловікъ есть личность, потому, что Богъ есть личность, и наоборотъ. Но личность предполагаетъ существование ея другого, она имѣеть отношение не только къ Единому, но и ко многому. Какъ быть съ личностью Бога? Личность есть экзистенціальный центръ и въ ней есть чувствище къ страданіямъ и радостямъ. Личности нѣтъ, если нѣтъ способности къ страданію. Школьная ортодоксальная теология отрицаєтъ страданіе Бога, ей представляется это униженіемъ величія Бога, въ Богѣ нѣтъ движенія, Богъ есть *actus rigus*. Но такое пониманіе Бога получено не столько отъ библейского 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 отношение 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 чловікъ, но и какъ Богъ. Существуютъ божественные страсти, не только чловіческія. 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 отвлеченного 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 многаго, ее мучитъ отношение къ другому. И это другое никогда не есть цѣлое, не есть отвлеченное единство, въ которое личность должна вступить, какъ часть, это отношение личности къ личности и къ личностямъ. Если вѣрно монистическое пониманіе бытія, если такому бытію принадлежить приматъ, то личности нѣтъ и непонятно даже возникновеніе сознанія о ней. Сознаніе личности возстаетъ противъ онтологического тоталитаризма. Мы это увидимъ въ главѣ о рабствѣ чловіка 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 объективація, личность же дана въ субъективности. Отвлеченная, ра-

ціональна, понятійна філософія всегда погано розуміла личність, і, коли говорила про неї, то підпорядковувала її безлично-общому. Проблема личності була поставлена вже великою остротою в XIX столітті такими людьми, які Достоєвський, Кіркегард, Ницше, Ібсен, людьми, які відмежувалися від влади «общаго», від засилля раціональної філософії. Впрочемъ Ницше, столь важный для проблематики персонализма, пришелъ къ філософії розрушаючої личність, але вже з другого кінця. Ми увидимъ, що неможливо виробити єдиного поняття про личність, якщо характеризувати її протиємностями, вона є протиємністю вже від самого по собі.

Личність не є, якщо не є трансцендентна. Личність поставлена передъ трансцендентнимъ и, реалізуя себе, вона трансцендує. Іменно личність глибоко присутнє відношення ужаса і тоски. Чоловѣкъ чувствує себе сущістю висячимъ надъ бездною і именно въ чоловѣкѣ, якъ личності, оторвавшемъся відъ первоначальної колективності, це чувство достигає особеної остроти. Нужно відрізняти ужасъ (Angst) відъ страху (Furcht). Це дѣлаетъ Кіркегард, якщо єсть умовність термінології кожного языка. Страхъ имѣється причини, вонь звязанъ вже з опасністю, вже з обиденимъ емпірическимъ міромъ. Ужасъ же испытывается не передъ емпірическою опасністю, а передъ тайною бытія і небытія, передъ трансцендентною бездною, передъ неизвѣстністю. Смерть вызыває не тільки страхъ передъ подією, разыгрываючимся вже въ емпірическому обиденному мірѣ, але і ужасъ передъ трансцендентнимъ. Страхъ звязанъ вже з заботою, вже з боязнью страданій, ударівъ. Страхъ не помнить про вищій мірѣ, вонь обращенъ внизъ, прикованъ къ емпірическому. Ужасъ же є відношення пограничне вже трансцендентнимъ, ужасъ испытывается передъ вѣчністю, передъ судьбою. Чоловѣкъ є сущістю, якщо испытываетъ не тільки страхъ і ужасъ, але і тоску. Тоска ближе къ ужасу, чѣмъ къ страху, але имѣється своє якість. Тоска совсѣмъ не є переживаніе опасністю, вонь совсѣмъ не звязано з заботою і ослаблює заботу. Тоска устремлена вверхъ і обличає вищу природу чоловѣка. Чоловѣкъ переживає покинутість, одиночство і чуждість міра. Не є ничего мучительнѣє переживаннямъ цієї чуждості всіого. Личність въ путяхъ свого вірастання переживає це відношення. Въ тосцѣ єсть що-то трансцендентне въ двойномъ смислѣ. Личність переживає себе, якъ трансцендентне, чуждое міру, і переживає бездну, отдаючу її відъ вищого міра, відъ іншого міра, який має бути роднимъ. Острая тоска можлива въ самія счастливія моменти життя. Чоловѣку глибоко присутня тоска по божественній житті, по чистотѣ, по раю. І никакое счастливое мгновеніе цієї житті не соответствує цієї тосцѣ. Существованіе личності не може сопровождаться тоскою, тому що тоска

означаетъ разрывъ съ міровой даннотью, невозможность приспособленія къ ней. Личность сдавлена въ своей безконечной субъективности между субъективнымъ и трансцендентнымъ, между объективаціей и трансцендированіемъ. Личность не можетъ примириться съ обыденностью объектнаго міра, въ который она ввержена. Личность находится въ разрывѣ субъективнаго и объективнаго. Личность можетъ переживать экзальтациою своей субъективности и вмѣстѣ съ тѣмъ не трансцендировать къ міру иному. Это есть стадія романтическая. Тоска всегда означаетъ ущербность и стремлениe къ полнотѣ жизни. Есть мучительная тоска пола. Поль есть тоска. И эта тоска не можетъ быть окончательно преодолѣна 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 порождение трансцендентности, стояніе передъ трансцендентнымъ при невозможности трансцендироваія. 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 бессмертна, она есть единственное бессмертное, 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 своеі 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 имѣть 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 неизбѣжна въ существованіи личности и неизбѣженъ ужасъ передъ трансцендентной вѣчностью. Обыкновенная ученія о бессмертіи души, защищаемая спиритуалистической метафизикой, совсѣмъ не понимаютъ трагедіи смерти, не видятъ самой проблемы смерти. Бессмертіе можетъ быть лишь цѣлостнымъ, лишь бессмертіемъ 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 бессмертію личности, т.-е. цѣлостнаго человѣка. Христіанство противъ спиритуалистического ученія о бессмертіи души, оно вѣрить въ воскресеніе цѣлостнаго человѣка, воскресеніе и тѣла. Личность переходитъ черезъ расщепленіе и разрывы къ цѣлостному возстановленію. Нѣтъ естественаго бессмертія 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 бессмертіе человѣка съ Христомъ, то я совсѣмъ не хочу сказать, что бессмертіе 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-эрость, 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 осуществляеть себѣ личность. Платонъ училъ лишь о любви восходящей, которая и есть эрость. Платоновскій эрость, рожденный отъ богатства и бѣдности, есть восхожденіе отъ множественнаго чувственного міра къ единому міру идей. Эрость не есть любовь къ конкретному живому существу, существу смѣшенному (смѣясь міра идейнаго и міра чувственного), это есть любовь къ красотѣ, къ верховному благу, къ божественному совершенству. Любовь эротическая есть притяженіе высоты, движение вверхъ, восхищеніе, восполненіе существа ущербнаго, обогащеніе существа бѣднаго. Этотъ элементъ опредѣляетъ любовь мужчины и женщины, но смѣшиваются съ другими элементами. Поль есть ущербность и онъ порождаетъ тоску по восполненію, движение къ полнотѣ, которая никогда не достигается. Трагедія любви связана съ конфликтомъ любви къ конкретному существу чувственного міра и любви къ красотѣ міра идейнаго. Ни одно конкретное существо не соответствуетъ красотѣ идейнаго міра въ платоновскомъ смыслѣ. Поэтому любовь-эрость, любовь-восхожденіе, любовь-восхищеніе должна соединяться съ любовью-нисхожденіемъ, съ любовью

жалостью и состраданиемъ. Любовь-эрость 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 нисхожденіе, она не ищетъ для себя, для своего обогащенія, она отдаетъ, жертвуетъ, она погружена въ міръ страдающей, міръ агонизирующей во тьмѣ. Любовь-эрость требуетъ взаимности, любовь-жалость во взаимности не нуждается, въ этомъ ея сила и богатство. Любовь-эрость видѣть образъ другого, любимаго въ Богѣ, идею Бога о человѣкѣ, видѣть красоту любимаго. Любовь-жалость видѣть 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 раскрытие существа любви должно привести къ ея пониманію, какъ движенія направленного отъ личности къ личности. Безличный эросъ направленъ на красоту и совершенство вмѣсто конкретнаго существа, неповторимой личности, безличная агапическая и каритативная любовь направлена на безличного близняго, 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», безличного, 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 унизительный для достоинства другого человѣка. Въ этомъ сложность проблемы любви въ ея отношеніи къ личности. Христіанская любовь, которая такъ легко принимаетъ формы риторической и унижающей человѣка, превращаясь въ аскетическое упражненіе для спасенія души и въ «добрый дѣла», въ благотворительность, христіанская лю-

бовь въ своей высотѣ духовна, а не виталистична. Но она не можетъ быть отвлеченно духовной, она конкретно-духовна, духовно-душевна, связана съ цѣлостной личностью. Любовь-эрөсъ 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 потенціально 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 соціальнымъ, объективированнымъ іерархизмомъ. Истинный не соціализированный іерархизмъ связанъ не съ соціальнымъ положеніемъ, не съ соціальнымъ происхожденіемъ или богатствомъ, а съ различіемъ даровъ или призваній, съ личными качествами. Это вопросъ о соціальной проекціи персонализма. Эта проекція не можетъ быть соціально-іерархической. Геній—одинокъ, онъ не принадлежитъ никакой соціальной группѣ, элитѣ, обладающей привилегіями, въ немъ есть профетический элементъ. Сознаніе личности передъ лицомъ міра глубоко связано съ существованіемъ зла. Личность укрѣпляется въ сопротивленіи власти мірового зла, которое всегда имѣетъ свою соціальную кристаллизацию. Личность есть выборъ и въ этомъ ея сходство съ геніемъ, который есть цѣлостный характеръ и напряженность воли, совершающей выборъ. Но выборъ есть борьба, есть сопротивленіе порабощающей и смѣшивающей власти міра. Личность формируется черезъ столкновеніе 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 соціальномъ. Связь зла съ личностью, съ грѣхомъ и виной ведетъ къ персонификаціи зла, къ созданію образа личности, какъ универсального воплощенія зла. Но такого рода гипостазированіе зла имѣетъ обратной стороной ослабленіе личной вины и ответственности. Въ этомъ сложность проблемы. Эта же проблема существуетъ въ отношеніи къ злу въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Никакой человѣкъ не можетъ быть воплоще-

ніемъ и персонификацией зла, зло въ немъ всегда частично. Поэтому ни о комъ не можетъ быть окончательного суда. Это ставить 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 принадлежить цѣликомъ и окончательно государству и обществу. Личность есть гражданинъ царства Божіяго, 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. Соціалізація человѣка лишь частична и не распространяется на глубину личности, на ея совѣсть, на ея отношеніе къ источнику жизни. Соціалізація 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 соціалізацію 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, каждого конкретнаго существа. Это значитъ лишь, что въ объективированномъ мірѣ человѣкѣ поставленъ подъ знакъ математического 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 противорѣчие и разрывы. Источникъ рабства — объективность. Объективація всегда есть образованіе господства, противорѣчашаго достоинству личности. Именно въ объективаціи, 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, относительного и абсолютного, единаго и много-го, свободы и необходимости, внутренняго и внѣшняго. Нѣть единства и тождества внутренняго и внѣшняго, субъективнаго и объективнаго, а трагическое несоответствіе 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 человѣкъ есть существо противорѣчивое и находится въ конфликѣ съ самимъ собой. Человѣкъ ищетъ свободы, въ немъ есть огромный порывъ къ свободѣ и онъ не только легко попадаетъ въ рабство, но онъ и любить рабство. Человѣкъ есть царь и рабъ. У Гегеля въ «*Phänomenologie des Geistes*» есть замѣчательныя мысли о господинѣ и рабѣ, о *Herrschaft* и *Knechtschaft*. Рѣчь тутъ идеть не о соціальныхъ категоріяхъ господина и раба, а о чѣмъ-то болѣе глубокомъ. Это есть проблема структуры сознанія. Я вижу три состоянія человѣка, 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 имѣеть 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 каждого для себя, но при свободномъ выходѣ изъ себя къ другому и ко всѣмъ. Предѣлъ рабства есть отсутствіе его сознанія. Міръ рабства есть міръ отчужденного отъ себя духа. Экстеріоризация — источникъ рабства. Свобода же есть интеріоризация. Рабство всегда означаетъ отчужденіе, выброшенность во внѣ человѣческой природы. Фейербахъ и потомъ Марксъ узнали этотъ источникъ рабства человѣка, но связали это съ материалистической философией, которая есть узаконеніе рабства человѣка. Отчужденіе, экстеріоризация, выбрасываніе во внѣ духовной природы человѣка означаетъ рабство человѣка. Экономическое рабство человѣка безспорно означаетъ отчужденіе человѣческой природы и превращеніе человѣка въ вещь. Въ этомъ Марксъ правъ. Но для освобожденія человѣка его духовная природа должна ему быть возвращена, онъ долженъ сознать себя свободнымъ и духовнымъ существомъ. Если же человѣкъ остается существомъ материальнымъ и экономическимъ, духовная же его природа признается иллюзіей сознанія, обманной идеологіей, то человѣкъ остается рабомъ и рабъ по природѣ. Человѣкъ въ мірѣ объективированномъ можетъ быть только относительно, а не абсолютно свободнымъ, и свобода его предполагаетъ борьбу и сопротивленіе необходимости, которую онъ долженъ преодолѣвать. Но свобода предполагаетъ духовное начало въ человѣкѣ, сопротивляющееся порабощающей 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 экстеріоризирующее, отчуждающее всегда есть рабъе 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 объективація, т.-е. экстеріоризація, отчужденіе. Это есть рабство во всемъ — въ познаніи, въ морали, въ религіи, въ искусствѣ, въ жизни политической и соціальной. Прекращеніе рабства есть прекращеніе объективаціи. 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 рабъя 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.

Падшество человѣка болѣе всего выражается въ томъ, что онъ тиранъ. Есть вѣчная тенденція къ тиранству. Онъ тиранъ, если не въ большомъ, то въ маломъ, если не въ государствѣ, не въ путяхъ міровой исторіи, то въ своей семье, 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 сознаніемъ вины. Истинное сознаніе вины освободило бы человѣка. Онъ тиранитъ себя ложными вѣрованіями, суевѣріями, миѳами. Тиранитъ себя всевозможными страхами, болѣзнями комплексами. Тиранитъ себя завистью, самолюбіемъ, *ressentiment*. Большое самолюбіе есть самая страшная тиранія. Человѣкъ тиранитъ себя сознаніемъ своей слабости и своего ничтожества и жаждой могущества и величія. Своей порабощающей волей человѣкъ порабощаетъ 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, насилие и господство. Эксплоатація человѣка человѣкомъ, которую Марксъ считаетъ первичнымъ зломъ, есть зло производное, это явленіе возможно, какъ господство человѣка надъ человѣкомъ. Но человѣкъ становится господиномъ другого потому, что по структурѣ своего сознанія онъ сталъ рабомъ воли къ господству. Тоже сила, которой онъ порабощаетъ другого, порабощаетъ 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 рабыаго сознанія зависимости. Но тогда онъ часто отыгрывается, компенсируя себя порабощеніемъ 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 порабощеній. 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. Имперіалистическая воля создаетъ призрач-

ное, эфемерное царство, она порождает катастрофы и войны. Империалистическая воля есть демоніакальное извращение истинного призвания человека. Въ ней есть извращение универсализма, къ которому призванъ человекъ. Этотъ универсализмъ пытаются осуществить черезъ ложную объективацію, черезъ выбрасываніе человѣческаго существованія во внѣ, черезъ экстеріоризацію, дѣлающую человека рабомъ. Человѣкъ призванъ быть царемъ земли и міра, идеѣ человека присуща царственность. Человѣкъ призванъ къ экспансіи и овладѣнію пространствами. Онъ вовлеченъ въ великую авантюру. Но падшество человека придаетъ этой универсальной волѣ ложное рабощающее направление. Одинокій и несчастный Ницше былъ философомъ воли къ могуществу. И какъ уродливо воспользовались Ницше, вульгаризировали его, какъ сдѣлали его мысли орудіемъ цѣлей, которыхъ Ницше были бы отвратительны. Ницше былъ обращенъ къ немногимъ, онъ былъ аристократическимъ мыслителемъ, онъ презиралъ человѣческую массу, безъ которой нельзя реализовать империалистической воли. Онъ называлъ государство самымъ холоднымъ изъ чудовищъ и говорилъ, что человекъ начинается лишь тамъ, где кончается государство. Какъ при этомъ организовать имперію, которая всегда есть организація массъ, средняго человека? 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 насилие государствъ и революцій, жесткость империалистической воли. Образъ Цезаря Борджіа былъ для него лишь символомъ пережитой имъ внутренней трагедіи духа. Но экзальтациія империалистической 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 революції. Порабощающей жестъ насилия хочетъ быть жестомъ силы, но онъ въ сущности всегда есть жестъ слабости. Цезарь самый безсильный изъ людей. Всякій казнящий есть человѣкъ утерявшій силу духа, потерявшій всякое сознаніе о ней. Мы приходимъ къ очень сложной проблемѣ насилия.

§.

Что воля къ могуществу, империалистическая воля противна достоинству и свободѣ человека, совершенно ясно. Да и империалистическая философія никогда не говорила, что защищаетъ свободу и достоинство человека. Она экзальтируетъ насилие надъ человѣкомъ, какъ высшее состояніе. Но самая проблема насилия и отношеніе къ ней очень сложно. Когда возмущаются противъ насилия, то обыкновенно имѣютъ въ видѣ

ду грубая и бросающаяся въ глаза формы насилия. Человѣка бываютъ, сажаютъ въ тюрьму, убиваютъ. Но человѣческая жизнь полна незамѣтными, болѣе утонченными формами насилия. Психологическое насилие играетъ еще большую роль въ жизни, чѣмъ насилие физическое. Человѣкъ лишается свободы и становится рабомъ не только отъ физического насилия. Соціальное внущеніе, испытываемое человѣкомъ съ дѣтства, можетъ его поработить. Система воспитанія можетъ совершенно лишать человѣка свободы, дѣлать его неспособнымъ къ свободѣ сужденія. Тяжесть, массивность исторіи насилиютъ человѣка. Насиловать человѣка можно путемъ угрозы, путемъ заразы, которая превратилась въ коллективное дѣйствіе. Порабощеніе есть убийство. Человѣкъ всегда посыпаетъ человѣку токи жизни или токи смерти. И всегда ненависть есть токъ смерти посланный другому и насилиющей 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 насилиющую и порабощающую. Есть психологія насилия индивидуального и есть психологія насилия коллективнаго, соціального. Кристаллизовавшееся, затвердѣлое общественное мнѣніе дѣлается насилиемъ надъ человѣкомъ. Человѣкъ можетъ быть рабомъ общественного мнѣнія, рабомъ обычавъ, нравовъ, соціально навязанныхъ сужденій и мнѣній. Трудно переоцѣнить совершающееся въ наше время насилие 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 самые ужасные въ смыслѣ порабощенія человѣка, лишенія его свободы совѣсти и сужденія. Между тѣмъ какъ это насилие сравнительно мало замѣтно. Оно замѣтно только въ странахъ диктатуры, гдѣ фальсификація мнѣній и сужденій людей есть государственное дѣйствіе. Есть еще болѣе глубокое насилие, это насилие власти денегъ. Это есть скрытая диктатура въ капиталистическомъ обществѣ. Человѣка не насилиютъ прямо, замѣтнымъ образомъ. Жизнь человѣка зависитъ отъ денегъ, самой безличной, самой беззаконной, на все одинаково мѣняющейся силы міра. Человѣкъ не лишается прямо, путемъ физического насилия, свободы совѣсти, свободы мысли, свободы сужденія, но онъ поставленъ въ материально зависимое положеніе, находится подъ угрозой голодной смерти и этимъ лишены свободы. Деньги даютъ независимость, отсутствіе денегъ ставить въ зависимость. Но и имѣющій деньги находится въ рабствѣ, подвергается незамѣтному насилию. Въ царствѣ мамоны человѣкъ принужденъ продавать свой трудъ и трудъ его не свободенъ. Человѣкъ не зналъ настоящей свободы въ

трудъ. Относительно болѣе свободенъ былъ трудъ ремесленника и трудъ интеллигентский, который впрочемъ тоже подвергался незамѣтному насилию. Но масса человѣческая прошла черезъ трудъ рабскій, черезъ трудъ крѣпостной, черезъ новый рабскій трудъ въ капиталистическомъ мірѣ и черезъ крѣпостной трудъ въ примѣрѣ коммунистического общества. Человѣкъ все еще остается рабомъ. Очень интересно, что психологически легче всего воспринимается, какъ свобода, отсутствіе движенія, привычное состояніе. Движеніе есть уже нѣкоторое насилие надъ окружающимъ міромъ, надъ окружающей материальной средой и надъ другими людьми. Движеніе есть измѣненіе и оно не спрашиваетъ согласія у міра на тѣ перестановки, которыя являются результатомъ этого порожденного движеніемъ измѣненія. Такое воспріятіе покоя, какъ отсутствія насилия, а движенія, измѣненія, какъ насилия, имѣетъ консервативный послѣдствія въ соціальной жизни. Привычное, давно утвердившееся рабство можетъ не казаться насилиемъ, а движение направленное къ уничтоженію рабства можетъ казаться насилиемъ. Соціальное реформированіе общества воспринимается какъ насилие 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 насилии. Таковы парадоксы свободы въ соціальной жизни. Рабство подстерегаетъ человѣка со всѣхъ сторонъ. Борьба за свободу предполагаетъ сопротивленіе и безъ сопротивленія ея паѳосъ ослабѣваетъ. Свобода ставшая привычной жизнью переходитъ въ незамѣтное порабощеніе человѣка, это свобода объективированная, въ то время какъ свобода есть царство субъекта. Человѣкъ рабъ потому, что свобода трудна, рабство же легко.

Въ рабскомъ мірѣ объективности насилие считаютъ силой, проявленной силой. Экзальтациія насилия всегда означаетъ преклоненіе передъ силой. Но насилие не только не тождественно съ силой, оно никогда не должно быть связывано съ силой. Сила въ болѣе глубокомъ смыслѣ означаетъ овладѣніе тѣмъ, на что она направлена, не господство, при которомъ всегда сохраняется вѣнчанность, а убѣждающее, внутренне покоряющее соединеніе. Христосъ говорить съ силой. Тиранъ никогда не говоритъ съ силой. Насильникъ совершенно безсиленъ надъ тѣмъ, надъ кѣмъ совершаетъ насилие. Къ насилию прибѣгаютъ вслѣдствіе безсилія, вслѣдствіе того, что не имѣютъ никакой моціи надъ тѣмъ, надъ кѣмъ совершаютъ насилие. Господинъ не имѣть 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 наход-

дить себѣ выраженіе въ его убійствѣ. Безмѣрная сила обнажилась 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 слабѣ, чѣмъ низшія, высшія цѣнности распинаются, низшія цѣнности торжествуютъ. Полицейскій и фельдфебель, банкиръ и дѣлецъ сильнѣ, чѣмъ поэтъ и философъ, чѣмъ пророкъ и святой. Въ мірѣ объективированномъ матерія сильнѣ 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 господинъ и рабъ, свободныхъ же не выносили. Высшую цѣнность — человѣческую личность не хотѣли признавать, цѣнность же низшую — государство съ его насилиемъ и ложью, съ шпіонажемъ и холднымъ убійствомъ почитали высшей цѣнностью и рабы поклонялись ей. Въ мірѣ объективированномъ любять лишь конечное, не выносять 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, проявленного въ актахъ насилия. Человѣкъ совершалъ акты воли порабощающіе 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 тираніческая. Персонализмъ

глубочайшимъ образомъ противоположенъ монизму. Монизмъ есть господство «общаго», отвлеченно-универсального 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 единству, она не подлежитъ отчужденію, она остается въ глубинѣ личности. Совѣсть въ глубинѣ личности совсѣмъ не означаетъ замкнутости личности въ себѣ 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 соціальный институтъ. Единственно приемлемый, не рабій смыслъ слова «соборность» это пониманіе ея, какъ внутренняго конкретнаго 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 допускаеть 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. Автономенъ при этомъ не человѣкъ, а нравственно-разумный законъ. Автономію человѣка, какъ личности, нужно называть свободой. Авторитарному и іерархическому строю въ европейской исторіи обычно противополагали или разумъ или природу. Противъ авторитета возвставалъ 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 противополагать 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 логического міра. Это предполагаетъ измѣненіе направленія борьбы противъ рабства человѣка, т.-е. персоналистическую переоцѣнку цѣнностей, которой и посвящается эта книга. Внутренній экзистенціальный универсализмъ личности нужно противополагать 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 самоуправліеніе общества и народа, а самоуправліеніе человѣка, ставшаго личностью. Самоуправліеніе общества и народа есть еще управліеніе рабами.

Ізмѣненіе направленія борьбы за свободу человѣка, за появленіе свободного есть прежде всего измѣненіе структуры сознанія, измѣненіе установки цѣнностей. Это процессъ глубокій 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 объективности есть источникъ свободы человѣка, есть самая возможность существованія личности. Но трансцендентность тоже можетъ быть рабы понята и можетъ означать униженіе человѣка. Трансцендентность можетъ быть понята, какъ объективація и экстеріоризація, 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 стрицаніе истины, боязнь истины. Любовь къ истинѣ есть побѣда надъ порабощающимъ страхомъ. Примитивный человѣкъ, который все еще живетъ въ современномъ человѣкѣ, находится во власти страха, онъ рабъ прошлаго, обычнаго, духа предковъ. Миѳы могутъ порабощать. Свободный не находится во власти миѳовъ, онъ освобожденъ отъ ихъ власти. Но люди современной цивилизаціи, вершины цивилизаціи все еще находятся во власти миѳовъ и между прочимъ во власти миѳа обѣ универсальныхъ реальностяхъ, о царствѣ «общаго», которому человѣкъ долженъ быть подчиненъ. Но универсальныхъ общихъ реальностей не существуетъ, это призраки и иллюзіи, созданныя объективаціей. Существуютъ универсальная 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. Внѣ личности никакой универсальности не существуетъ. Универсумъ находится въ личности человѣка, въ личности Бога. Персонификація началъ и есть объективація, въ которой личность исчезаетъ.

Рабство есть пассивность. Победа надъ рабствомъ есть творческая активность. Только въ экзистенціальномъ времени и обнаруживается творческая активность. Историческая активность есть объективація, 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 какою объективной общностью, претендующей на универсальное значеніе. Господинъ также сгибается передъ исторіей, передъ общностями, передъ лжеуниверсалізмомъ, какъ и рабъ. Господинъ и рабъ имѣютъ между собой больше сходства, чѣмъ думаютъ. Свободный не можетъ даже захотѣть быть господиномъ, это означало бы потерю свободы. Для подготовки структуры сознанія, преодолѣвающаго рабство и господство, необходимо построить апофатическую соціологію по аналогіи съ апофатической теологіей. Катафатическая соціологія находится въ категоріяхъ рабства и господства, не выходитъ къ свободѣ. Къ мышленію объ обществѣ, свободномъ отъ категорій господства и рабства, не примѣнимы обычныя соціологіческія понятія, оно предполагаетъ отрѣшенность, негативность въ отношеніи ко всему, на чемъ покоится общество въ царствѣ кесаря, т.-е. въ мірѣ объективированномъ, гдѣ человѣкъ 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 соціалистическое, ни фашизмъ, ни коммунизмъ, даже не анархизмъ, поскольку въ анархизмѣ есть объективація. Это есть чистая апофатика, какъ чистая апофатика есть познаніе Бога, свободное отъ понятій, отъ всякой раціоналізаціи. И это прежде всего означаетъ такое измѣненіе структуры сознанія, при которомъ исчезаетъ объективація, 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 соціологію къ постуциальному, небесному, трансцендентному міру, къ «загробной» жизни и успокоиться на томъ, что въ постуальномъ, 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 экзистенціального значенія. Въ дѣйствительности измѣненіе структуры сознанія, прекращеніе объективаціи, созданіе общества свободныхъ, которое мыслимо лишь для апофатической соціологіи, должно происходить еще по сю сторону.

Человѣкъ живетъ не только въ космическомъ времени природного круговорота и въ разорванномъ историческомъ времени устремленномъ къ будущему, онъ живетъ также во времени экзистенціальномъ, онъ существуетъ и въ объективаціи, которая имъ же полагается. Мы увидимъ въ послѣдней части книги, что «конецъ міра», который на философскомъ языкѣ означаетъ конецъ объективаціи, предполагаетъ творческую активность человѣка и совершается не только, «по ту сторону», но и «по сю 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 объективаціи, «концу міра», наступленю царства Божіяго — царства свободы и свободныхъ, они будутъ создавать все новыя формы господства и рабства, будутъ совершать новыя переодѣванія, все новыя формы объективаціи, въ которыхъ творческие 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 нового царства, къ которому въ сущности и слово царство не примѣнимо, возстаніе рабовъ всегда создаетъ новыя формы рабства. Только свободные могутъ возвратить для этого. Господинъ же имѣть одну участъ съ рабами. И необходимо прослѣдить, сколько разнообразныхъ и утонченныхъ формъ рабства подстерегаетъ человѣка и прельщаетъ его.

II.

1) БЫТИЕ И СВОБОДА. РАБСТВО ЧЕЛОВЪКА У БЫТИЯ.

§.

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 бытия у Парменида. Платонъ не могъ примириться съ такой отвлеченностью и пытался усложнить и уточнить проблему бытия. Но отъ Платона также идетъ онтологическая традиція. И въ наше время представители онтологической философіи платоники. Я давно усомнился въ истинности онтологизма вообще и платоновского 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 бытия есть прежде всего проблема о томъ, въ какой мѣрѣ бытіе есть уже конструкція мысли, т.-е. объективація, 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 объективація. 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 универсалии. Міръ множественный и индивидуальный есть міръ вторичный, отраженный, не вполнѣ 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 эмпирическій, 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 нѣть въ мірѣ духовномъ. Духъ въ противоположность распространенному мнѣнію противоположъ прежде всего «общему», онъ знаетъ лишь единичное. Проблема единаго 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 полюс объективирующей и абстрагирующей мысли. Про номиналистовъ говорять платоники-реалисты (С. Франкъ, Н. Лосскій), что они воображаютъ будто реальность «лошади вообще» означаетъ, что «лошадь вообще» пасется на какомъ-то лугу. Этому они противополагаютъ, что «лошадь вообще» существуетъ, какъ единство всѣхъ отдельныхъ 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 нѣть единства всѣхъ отдельныхъ лошадей и людей, какъ «общаго», но въ отдельной лошади и въ отдельномъ человѣкѣ существуетъ универсальность (не общность) лошадиаго и человѣческаго существованія. Единство въ реальности не походитъ на единство въ мысли. Универсальность отдельнаго человѣка мы постигаемъ не черезъ отвлеченіе общихъ намъ человѣческихъ свойствъ, а черезъ погружение въ его единичность. Употребляя кантовскую терминологію, 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 мета-физика. Бытіе есть природа, усія, оно принадлежить объективированному міру, порожденному раціоналізаціей. 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 «сущем». «Я», личность, первичнѣе «бытія», которое есть результатъ категоріального мышленія. Личность первичнѣе бытія. Это есть основа персонализма. Бытіе продуктъ отвлеченої мысли, а вотъ этотъ мой любимый котъ существуетъ. Бытіе не имѣть 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 порабощеніемъ человѣка. Основная проблема есть проблема отношенія бытія и свободы, бытія и духа.

Нужно выбирать между двумя философіями — философіей, признающей преватъ бытія надъ свободой, и философіей, признающей преватъ свободы надъ бытіемъ. Этотъ выборъ не можетъ опредѣляться однимъ лишь мышленіемъ, онъ опредѣляется цѣлостнымъ духомъ, т.-е. и волей. Персонализмъ долженъ признать преватъ свободы надъ бытіемъ. Философія превата бытія есть философія безличности. Система онтологіи, признающая абсолютный преватъ бытія, есть система детерминизма. Всякая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. Она выводить 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 терминологію. Свобода безосновна, не опредѣлена и не порождена бытіемъ. Нѣть сплошного, непрерывнаго бытія. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансцензузы. Поэтому только существуетъ свобода, существуетъ личность. Преватъ свободы надъ бытіемъ есть также преватъ

духа надъ бытіемъ. Бытіе — статично, духъ — динамиченъ. Духъ не есть бытіе. О духѣ нельзя мыслить интеллигентуально, какъ объектъ, духъ есть субъектъ и субъективность, есть свобода и творческій актъ. Динамика, активность, творчество противостоять интеллигентуалистическому пониманію бытія. Безличный, общій разумъ познаетъ безличное, общее бытіе, объектъ отчужденный отъ человѣческаго существованія. Интеллигентуалистическая философія всегда оказывается антиперсоналистической, какъ впрочемъ и философія виталистическая. Познаніе личности и свободы связано съ личнымъ разумомъ, съ волей и активностью. Сталкиваются двѣ точки зреянія: 1) есть неизмѣнныи, вѣчныи, разумныи порядокъ бытія, онъ выражается и въ порядкѣ соціальному, который создается не людьми и которому люди должны подчиняться, и 2) основы міровой и соціальной жизни, пораженной падшествою, не вѣчныи и не навязанныи сверху, онъ мѣняются отъ человѣческой активности и творчества. Первая точка зреянія порабощаетъ человѣка, вторая освобождаетъ его. Онтологизмъ есть безличное познаніе, безличная истина. Не существуетъ предустановленной гармоніи бытія, единства цѣлаго, какъ истины, добра, справедливости. Греческая точка зреянія на міръ основана была на эстетическомъ созерцаніи цѣлаго. Но въ мірѣ есть противоборство поляризованныхъ силъ и потому есть не только порядокъ, но и беспорядокъ, не только гармонія, но и дисгармонія. Это глубже всѣхъ понималъ Я. Беме. Міровой порядокъ, міровое единство, міровая гармонія связана съ законами логики, законами природы, законами государства, съ властью «общаго», съ властью необходимости. Это есть объективація, порожденная падшествою. Въ иномъ мірѣ, мірѣ духовности все свободно, все индивидуально, нѣть «общаго», нѣть необходимости. Міръ есть объективированный, т.-е. отчужденный отъ себя духъ. Можно глубже сказать: бытіе есть отчужденіе и объективація, превращеніе свободы въ необходимость, индивидуального 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 объективація духа есть рабство, не понималъ личности, не понималъ свободы, которая не есть сознанная необходимость. Въ пониманіи объективаціи Шопенгауэръ былъ болѣе правъ, чѣмъ Гегель. Но объективація есть не только порожденіе извѣстной направленности воли, она есть также порожденіе неутолимаго хотѣнія въ объективированномъ мірѣ.

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

раціоналістическая філософія превратила окончательно греческія родовыя ідеи въ понятія. У Гегеля міръ есть діалектическое самораскрытие понятія, понятія какъ бы переживающаго страсти. Но этимъ изобличается характеръ родового понятія, его зависимость отъ конструкцій мысли, отъ категоріального мышленія. Идеализмъ (= реализму въ средневѣковомъ смыслѣ) не зависѣлъ отъ понятія субъекта. Заслуга новой філософіи была въ томъ, что она раскрыла активность субъекта въ конструкції міра объективнаго. Особенно велика была заслуга Канта, который расчистилъ почву для совершенно новаго пути філософствованія, хотя самъ не вступилъ на этотъ путь. Бытие, какъ объектъ, бытие универсально-общаго есть конструкція субъекта при извѣстной направленности его активности. Бытие оказывается перенесенiemъ существованія, т.-е. первично-реального и конкретнаго, изъ глубины субъекта въ иллюзорную глубину экстеріоризированного 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 качествование индивидуально-неповторимаго и единичнаго. Также индивидуально-неповторимый, единичный человѣкъ включаетъ въ себя универсальную человѣчность, а не входить въ нее какъ подчиненная часть. Также всякое конкретно-существующее богаче и первичнѣе отвлеченнаго бытія. Отвлеченное качество бытія, предикать бытія есть лишь внутренняя составная часть конкретно-существующаго, единичнаго; общее — бытійственное, общее — универсальное, общее — человѣческое находится въ конкретной человѣческой личности, а не наоборотъ. Отвлеченное бытие есть порожденіе конструирующій мысли, оно не имѣтъ никакого внутренняго существованія. Бытие не существуетъ, по средневѣковой терминології *essentia* не имѣтъ *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 конкретнаго существа, человѣческой личности опредѣляется совсѣмъ не идеальнымъ универсумомъ въ ней, которому она подчинена, а именно конкретнымъ, индивидуально-личнымъ существованіемъ, индивидуально-личной формой раскрытия универсума внутри. Никакому «бытію» конкретное существо, человѣческая личность не подчинена. Эта подчиненность есть порожденіе рабъяго сознанія. Рабство у «бытія» и есть первичное рабство человѣка. Ошибочно считать, что сознаніе человѣка въ своихъ общеобязательныхъ

элементахъ не субъективно, а объективно универсально, или, какъ говорить кн. С. Трубецкой, есть «соціалистическое» сознаніе. Въ сознаніи происходит объективація и подчиненіе обще-универсальному, какъ экстеріоризація въ отношеніи къ человѣческой личности. Въ дѣйствительности сознаніе универсалистично въ своей субъективности, въ раскрытости въ этой субъективности универсальныхъ качествъ, не экстеріоризированныхъ, а внутреннихъ.

§.

На почвѣ платонизма возникаетъ соціальная философія, которая видитъ въ необходимыхъ закономѣрностяхъ — идеальные основы общества. При этомъ происходитъ ложная абсолютизація, почти обоготовленіе законовъ природы и законовъ общества. Это можно видѣть въ крайнемъ универсализмѣ Шпинна, въ смягченной формѣ у С. Франка. Философской предпосылкой всегда является приматъ бытія надъ свободой и приматъ бытія надъ духомъ. При этомъ частичное признаніе свободы означаетъ выведеніе ея изъ необходимости, изъ идеальной, конечно, необходимости и подчиненіе ей. Но идеальная необходимость нисколько не менѣе враждебна свободѣ, чѣмъ материальная необходимость. Нѣмецкій идеализмъ не былъ философіей свободы, какъ хотѣлъ ею быть. Ближе къ свободѣ, какъ противоположенію всякому детерминизму, былъ Кантъ, такъ какъ философія его не была монистической. Пытался ставить проблему свободы Шеллингъ, но философія тождества не благопріятствуетъ этому. Совершенно враждебна свободѣ философія Гегеля, также и Фихте, хотя лишь на половину. Непониманіе свободы есть также непониманіе личности. Теченія мысли возникшія изъ платонизма и нѣмецкаго идеализма не могутъ привести къ философіи свободы. Теченія французской философіи XIX вѣка, Мень де Биранъ, Ренувье, Равессонъ, Лекье, Лешатель, Бутру и др. болѣе благопріятны для философіи свободы. Но проблема должна быть углублена. Философія свободы не есть философія онтологическая. Философія онтологическая въ концѣ концовъ должна прійти къ системѣ замкнутаго детерминизма. Бытіе, какъ его конструируетъ мысль, бытіе, какъ объектъ, бытіе, какъ понятіе, есть царство детерминаціи, не материальной, физической, но идеальной детерминаціи. Идеальная же детерминація есть самая безпощадная и при этомъ придающая себѣ возвышенный характеръ въ отличіе отъ детерминаціи материальной. Идеальная детерминація экстеріоризируетъ, объективируетъ универсализмъ. Но этотъ универсализмъ есть смертельный врагъ свободы человѣка, смертельный врагъ личности. Персонализмъ есть также универсализмъ, онъ рѣшительно отличается отъ индивидуализма. Но это не универсализмъ экстеріоризирован-

ный въ объектный міръ, превращающій человѣка въ подчиненную часть, а универсализмъ интеріоризированный, субъектный, находящійся въ глубинѣ самой личности. Всякая система іерархического соціального универсализма есть система универсализма экстеріоризированнаго, перенесенная на объектный міръ и потому порабощающаго себѣ человѣка. 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 давящій порядокъ вещей и отвлеченныхъ сущностей. Онъ давящій и порабощающій, и какъ порядокъ идеальный и какъ порядокъ реальный, въ немъ нѣтъ места для личности. Личность виѣ бытія, она противостоитъ бытію. Все личное, подлинно экзистенціальное, дѣйствительно реальное имѣтъ не общее выраженіе, принципомъ его является несходство. Технізация, механизація устанавливаетъ сходство всего, это одинъ изъ предѣловъ обезличивающей объективациіи.

Отвлеченная идея бытія, какъ царства неизмѣнного порядка, отвлеченно-общаго, есть всегда порабощеніе свободнаго творческаго духа человѣка. Духъ не подчиненъ порядку бытія, онъ въ него вторгается, его прерываетъ и можетъ его измѣнить. Съ этой свободой духа связано личное существованіе. Оно требуетъ признанія бытія чѣмъ-то вторичнымъ. Источникъ рабства есть бытіе, какъ объектъ, бытіе экстеріоризированное, въ формѣ ли рациональной или формѣ витальной. Бытіе, какъ субъектъ, совсѣмъ другое значитъ 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 отвлеченнное 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 отвлеченої мысли. Идея всеединства, міровой гармоніи совсѣмъ не христіанская идея. Христіанство драматично, анти-монастыично, относится къ личностямъ. Богъ никакого

міропорядка не сотворилъ и въ своемъ творчествѣ Онъ никакимъ бытіемъ не связанъ. Богъ творитъ лишь существа, творить личности, и творитъ ихъ какъ заданія, 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 монистическую 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 свое мѣсто духовномъ и въ свое мѣсто познавательномъ пути не передъ бытіемъ, что совершенно не первично и означаетъ уже рационализацію, а передъ истиной, какъ тайной существованія. И поставленъ человѣкъ не передъ отвлеченою 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 объективность. 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 ограниченного состоянія этого сознанія, стоитъ объективація. Объективированный Богъ былъ предметомъ рабыаго 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 объективаціи. Фейербахъ былъ правъ, хотя этимъ

совсѣмъ не рѣшался вопросъ о Богѣ. Человѣкъ творитъ Бога по своему образу и подобію и вкладываетъ въ Бога не только лучшее въ своемъ образѣ, но и худшее. На Богѣ открывавшемся человѣческому сознанію лежитъ печать антропоморфизма и соціоморфизма. Соціоморфизмъ человѣческой идеи о Богѣ особенно важенъ для нашей темы. На человѣческихъ идеяхъ о Богѣ отразились соціальныя отношенія людей, отношенія рабства и господства, которыми полна человѣческая исторія. Богосознаніе требуетъ постояннаго очищенія, очищенія прежде всего отъ рабьяго соціоморфизма. На отношенія между Богомъ и человѣкомъ перенесены были отношенія между господиномъ и рабомъ, взятыя изъ соціальной жизни. Когда говорили, что Богъ есть господинъ, а человѣкъ есть рабъ, то мыслили соціоморфично. Но въ Богѣ и въ Его отношеніи къ человѣку и миру нѣтъ ничего похожаго на соціальныя отношенія людей, къ Богу не примѣнима низменная человѣческая категорія господства. Богъ не господинъ и не господствуетъ. Богу не присуща никакая власть, Ему не свойственна воля къ могуществу, Онъ не требуетъ рабьяго 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 происходит въ обществѣ, ни по аналогіи съ тѣмъ, что происходит 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 соціальныхъ. 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 совершає суда подобно суду въ соціальной жизни людей, Онъ совсѣмъ не есть господинъ и власть въ жизни міра и человѣка. Къ Богу не примѣнимы всѣ эти соціоморфическая и космоморфическая категоріи. Богъ есть Тайна, но Тайна, къ которой трансцендируетъ человѣкъ и къ которой онъ пріобщается. Послѣднимъ пристанищемъ человѣческаго идолопоклонства было ложное рабье богопониманіе, рабье катафатическое богопознаніе. Не Богъ поработилъ человѣка, Богъ есть освободитель, поработила теология, теологическое прельщеніе. И по отношенію къ Богу возможно было идолопоклонство. И на отношенія человѣка къ Богу перенесены были рабы соціальныя 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 въ всякой объективациі, есть любовь и свобода, не детерминизмъ и не господство. Онъ самъ есть свобода и даетъ лишь свободу. Дунсъ Скотъ 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 рационализациі. О Богѣ можно мыслить лишь символически. Права апофатическая, а не катапатическая теология, 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 детерминаціи и причинности, ни господства и подчиненія. Единственный вѣрный религіозный миѳ 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 соціальныхъ родовыхъ отношеній и ихъ отражаетъ. Въ исторіи человѣческаго богосознанія нерѣдко діавола принимали за Бога.

Въ рабскихъ теологическихъ ученіяхъ всегда есть экстеріоризация духа. Эта экстеріоризация духа всегда отвлекаетъ отъ внутренняго духовнаго опыта въ сферу отвлеченої мысли. Духъ всегда есть субъективность и въ этой субъективности происходитъ трансцендированіе. Объективирующее направленіе сознанія переводить въ другую сферу. Объективациія 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 отвлеченої мысли. Въ Абсолютномъ нѣтъ уже никакихъ признаковъ существованія, никакихъ признаковъ жизни. Абсолютное принадлежитъ не столько религіозному откровенію, сколько религіозной философи и теологии, оно есть порожденіе мысли. Отвлеченое 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 Библіи не есть Абсолютное, въ Немъ драматическая жизнь и движение, есть отношеніе къ другому, къ человѣку и миру. Это черезъ аристотелевскую философию превратили Бога Библіи въ чистый актъ и исключили изъ него всякое внутреннее движение, всякое трагическое начало. Абсолютное не можетъ выйти изъ себя и сотворить міра, ему нельзя приписывать движенія и измѣненія. Gottheit Экхардта и мистиковъ не есть Абсолютное, какъ предѣль 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 происходит драма свободы и любви. Но глубже, за предѣлами всякаго мышленія, въ предѣль духовнаго опыта лежитъ непостижимая Божественность, которую философія несовершенно и рационально именуетъ Абсолютнымъ. Когда Самаго Бога, Бога открывающагося, а не скрывающагося, пытались понять, какъ Абсолютное, то и получалось то монархическое пониманіе Бога, которое есть источникъ теологического прельщенія и рабства. Христіанство не есть откровеніе Бога, какъ абсолютнаго монарха, отъ этого предохраняеть христіанское откровеніе Сына Божія, жертвенного, 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. Иискупитель 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, унизительнаго, кощунственного 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 соціологии, отражающей падшество міра и человѣка. Апофатическая теология 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-злобный, 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 теодицей, самая мучительная проблема человѣческаго сознанія и совѣсти. Это есть проблема о рабствѣ человѣка и всего творенія.

§.

Единственная серьезная причина атеизма связана съ мучительнымъ переживаніемъ зла и страданій міра, что и ставить проблему оправданія Бога. Маркіонъ былъ нѣкогда потрясенъ тѣмъ, что міръ такъ полонъ зла и страданій, а онъ сотворенъ Богомъ, которому приписывается всемогущество и всеблагость. Рѣшеніе его было ошибочнымъ, но тема его была вѣчной и совсѣмъ не рѣшенной тѣми, которые Маркіона обличали. Но никто, кажется, не поставилъ острѣе проблему страданія, какъ проблему теодицей, чѣмъ Достоевскій, и никто съ такой силой не раскрывалъ внутреннюю діалектику этой проблемы. Тутъ рѣчь идетъ, конечно, не объ интеллектуальной діалектикѣ, подобно гегелевской, а объ діалектикѣ экзистенціальной, подобно киркегардовской. Иванъ Карамазовъ говоритъ, что онъ не Бога не принимаетъ, а міра Божьяго не принимаетъ. Никакая міровая гармонія, никакой міровой порядокъ не можетъ примирить съ несправедливымъ страданіемъ хотя бы одного существа, со слезинкой замученного ребенка. Билетъ на входъ въ міровую гармонію долженъ быть возвращенъ. Нельзя было создавать міра, если въ основаніи его лежитъ несправедливое страданіе. А міръ полонъ несправедливыми страданіями, слезами, неискупленнымъ зломъ. И тѣ, которые возстаютъ противъ зла и страданій міра и хотятъ создать міръ лучшій, болѣе справедливый и счастливый, сами причиняютъ неисчислимыя страданія, создаютъ новыя формы зла. Человѣкъ въ своемъ восстаніи противъ страданій и несправедливости легко проникается «маратовской» любовью къ человѣчеству и восклицаетъ «свобода или смерть». Бѣлинскій предвосхищаетъ діалектику Достоевскаго и Ив. Карамазовъ часто почти дословно повторяетъ письмо Бѣлинскаго къ Боткину. Въ Бѣлинскомъ же обнаруживаются всѣ противорѣчія экзистенціальной діалектики о человѣческой личности и міровой гармоніи: восстаніе противъ власти общаго, универсального надъ человѣческой личностью и порабощеніе человѣческой личности новому общему, универсальному и готовность во имя этого новаго общаго, универсального снять голову многихъ тысячъ и сотенъ тысячъ человѣческихъ личностей. Проблема, передъ которой мы поставлены, это есть проблема объ отношеніи личности, неповторимой, единичной личности, экзистенціального центра, обладающаго чувствилищемъ къ страданію и радости, личности, связанной единой судьбой, и міровымъ порядкомъ, міровой гармоніей. Нѣтъ ничего болѣе жалкаго, чѣмъ рѣшеніе этой проблемы, которая и есть проблема теодицей, въ большей части богословскихъ док-

тринъ. 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 имѣеть 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 объективаціи надъ человѣческимъ существованіемъ. Такъ называемый міровой порядокъ и такъ называемая гармонія мірового цѣлага никогда не были созданы Богомъ. Богъ совсѣмъ не есть устроитель мірового порядка и администраторъ мірового цѣлага, Богъ есть смыслъ человѣческаго существованія. Міровой порядокъ, подавляющей части, превращающей личность въ средство, есть продуктъ объективаціи, т.-е. отчужденія и экстеріоризаціи человѣческаго существованія, а не созданіе Бога. Цѣлое, міровой порядокъ ничего оправдать не можетъ, наоборотъ, оно находится подъ судомъ и требуетъ оправданія. Міровой порядокъ, гармонія цѣлага и пр. не имѣютъ никакого экзистенціального смысла, это есть царство детерминаціи, которому всегда противополагается 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, означающей падшесть этихъ существъ, выброшенность ихъ во внѣшнюю объектиированную 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 проливающемъ 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 порабощающая идея, отъ нея нужно освободиться во имя достоинства личности. Міровая гармонія есть также дисгармонія и беспорядокъ, царство мірового разума есть также царство ирраціонального и безумнаго. Ложный эстетизъмъ видить міровую гармонію. Эта міровая гармонія слишкомъ дорого стоитъ. Достоевскій повсюду преслѣдуєтъ эту міровую гармонію и это въ немъ самое христіанское. Раціональная теологія создала не только ложную теодицею, которая въ сущности оправдываетъ не Бога, а безбожіе, она создала и ложное учение о Промыслѣ Божіемъ въ мірѣ. Міръ не находится въ такомъ состояніи, которое оправдываетъ оптимистическое учение 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 инквизиції и въ пыткахъ, въ войнахъ и порабощеніяхъ, то это при послѣдовательномъ продумываніи должно вести къ отрицанію существованія зла и несправедливости въ мірѣ. Промыслъ Божій въ мірѣ, который во всякомъ случаѣ допустимъ лишь какъ неизъяснимая тайна, раціонализируется 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 управлениі 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 объективированаго міропорядка. Одинъ мой другъ мнѣ какъ-то сказалъ, что Лейбницъ былъ самымъ страшнымъ пессимистомъ въ исторіи мысли. Лейбницъ думалъ, что этотъ міръ есть самый лучшій изъ возможныхъ міровъ. Но если самый лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ такъ ужасенъ, то какъ пессимистично подобное учение. Оптимизмъ мірового порядка есть рабство человѣка. Освобожденіе отъ рабства есть освобожденіе отъ давящей идеи мірового порядка, который есть порожденіе объективациі, т.-е. падшести. Благая вѣсть о наступлении 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 золъ міра при помощи идеи Бога-Промыслителя и Міродержавца. Это дурно. Нужно об-

ращаться 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 вслѣдствіе непониманія парадоксальности языка мистиковъ. Какъ извѣстно, католические 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 ортодоксальные доктрины формулы и самыя ортодоксальные теологіи ученія заключаютъ въ себѣ пантеизмъ порабощающей человѣка. Богъ есть всяческая во всемъ, Богъ все держитъ въ своей рукѣ и все направляетъ, только Богъ есть настояще бытіе, человѣкъ же и міръ есть ничто, только Богъ свободенъ, человѣкъ же настоящей свободой не обладаетъ, только Богъ творить, 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 рационализированныя ортодоксальная теологія системы. Пантеистическая тенденція въ исторіи религіозной мысли была двойственна, она съ одной стороны означаетъ освобожденіе человѣка отъ гнета авторитарной, экстеріоризованной трансцендентности, стъ пониманія Бога, какъ объекта. Но съ другой стороны она означаетъ порабощеніе человѣка, отрицаніе личности и свободы, признаніе Божества единственной действующей силой. Это связано съ противорѣчіями, порожденными всякимъ мышленіемъ о Богѣ. Это мышленіе можетъ быть лишь символикой экзистенціального духовнаго опыта, но не можетъ быть объективацией. Объективация въ формѣ ли крайняго дуалистического трансцендентизма или крайняго монистического имманентизма одинаково носитъ порабощающей характеръ и противорѣчитъ экзистенціальному опыту встрѣчи человѣка и Бога. Но дуалистической моментъ, который не долженъ быть превращенъ въ дуалистическую объективную онтологію, совсѣмъ неизбѣженъ, его требуетъ свобода и борьба. Богъ не есть всеединство, какъ училъ Вл. Соловьевъ, какъ учили многие религіозные философы. Идея всеединства, соблазняющая

философскій разумъ, есть абстрактная идея о Богѣ, она есть порожденіе объективирующей 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 порабощающая, она противоположна персонализму. Только въ мірѣ объективациіи единство представляется намъ высшимъ состояніемъ. За міромъ разорваннымъ, подверженнымъ хаотическому распаду и вмѣстѣ съ тѣмъ принудительно сцѣпленнымъ, подчиненнымъ необходимости мыслить единство нравственнаго міропорядка. Это есть лишь проекція падшаго міра, ищущаго компенсаціі. Но въ дѣйствительности экзистенціальный высшій міръ есть не міръ единства, а міръ творческой свободы. Можно было бы сказать, что царство Божіе совсѣмъ не есть объективное 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 катафатическое. Идея всеединства есть лишь другая форма идеи абсолютнаго и подлежитъ той же критикѣ. Преодолѣніе противоположности между Единымъ и множественнымъ нельзя мыслить, какъ всеединство. Тайна соединенія Единаго и множественнаго, универсального и сингулярнаго въ личности Христа совсѣмъ не выражена 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 объективациіи. Плохо выражаетъ тайну, передъ которой мы стоимъ, не только «единство», но и «все». «Все» вообще не имѣеть реального существованія, «все» не существуетъ виѣ отвлекающей мысли. Цѣлаго, всеобщаго не существуетъ, это иллюзорное порожденіе мысли.

Нельзя мыслить и церковнаго сознанія, какъ виѣ 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 относительна, 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 объективациія экзистенціальной общности и общенія во Христѣ. Экзистенціальный центръ церкви и соборнаго сознанія наход-

дится въ каждой личности и въ личности Христа, именно въ бого-человѣческой личности Христа, но не въ какомъ-то кол-лективѣ, не въ какомъ-то организмѣ, воплощающемъ всеединство. Церковь существуетъ, какъ соціальный институтъ, но въ этомъ своемъ аспектѣ она принадлежить миру объективаціи. Съ этимъ связаны всѣ противорѣчія въ существованіи церкви, которая должна освобождать человѣка, но часто его порабощаетъ. Рабство религіозное, рабство у Бога и рабство у церкви, т.-е. у рабьей идеи Бога и рабьей идеи церкви, была самой тяжелой формой рабства человѣка и однимъ изъ источниковъ рабства человѣка. Это было рабство у объекта, у общаго, и вѣнчанности и отчужденности. Поэтому мистики учили, что человѣкъ долженъ отрѣшиться и отъ Бога. Это путь человѣка. Исторія религіи учитъ насть, что жертвоприношеніе богамъ было соціальнымъ актомъ и означало еще рабство человѣка. Именно Христосъ призываетъ освободиться отъ этого рабства и въ христіанствѣ жертва получаетъ иной смыслъ. Но въ христіанство объектикованное и соціализированное вошли рабы элементы бого поклоненія, связанныя съ древнимъ ужасомъ. Даже философы, учащіе о Богѣ, какъ всеединствѣ, не свободны отъ рабъяго поклоненія, хотя имъ кажется, что они свободны отъ рабства. Римское понятіе о религіи, проникнутое полезностью, перешло въ христіанство, какъ религію соціализированную. Рабье отношение 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 жаждеть 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 tott, говорить 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 цивилизациіи. Человѣкъ, колективный человѣкъ борется противъ порабощающей его и угрожающей ему стихійной природы, гуманизируетъ окружающую его природную среду, создаетъ орудія борьбы, кото-

рыя стоять между нами и природой, переходитъ въ новую дѣйствительность техники, цивилизациі, разума, отъ которыхъ ставить въ зависимость свою судьбу. Но никогда не достигаетъ онъ окончательного освобожденія отъ власти природы и периодически требуетъ онъ возврата къ природѣ, какъ освобожденія отъ удушающей его технической цивилизациі. 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 объѣктъ математического естествознанія и техническаго воздействиія. 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 іерархического 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 различеніемъ природнаго и сверхприроднаго, природы и благодати. Различеніе природы и культуры цѣликомъ остается съ этой точки зрѣнія въ природномъ. Я буду употреблять слово природа и не въ смыслѣ противоположенія ея культурѣ, цивилизациі или сверхприродному, благодатному и не въ старомъ смыслѣ космоса или Божія творенія и не въ смыслѣ исключительно пространственного матеріального міра, отличного отъ души. Природа прежде всего для меня противоположна свободѣ, порядокъ природы отличается отъ порядка свободы. Въ этомъ отношеніи мысль Канта сохраняетъ свое не-преходящее значеніе, хотя онъ самъ не сдѣлалъ изъ этой мысли нужныхъ выводовъ. Но если природа означаетъ противоположеніе свободѣ, то она тѣмъ самыемъ означаетъ противоположеніе личности, противоположеніе духу. Свобода означаетъ духъ, личность означаетъ духъ. Основной дуализмъ не есть дуализмъ естественного и сверхъестественного, ни дуализмъ матеріального и психического, ни дуализмъ природы и цивилизациі, а дуализмъ природы и свободы, природы и духа, природы и личности, объективности и субъективности. Природа въ этомъ смыслѣ есть міръ объективациі, т.-е. отчужденности, детерминированности, безличности. Подъ природой я тутъ понимаю не животныхъ, не растенія, не минералы, не звѣзды, лѣса и моря, которые всѣ имѣютъ внутреннее существованіе и принадлежать экзистенциальному, а не объективированному плану. Вопросъ объ общеніи человѣка съ космической жизнью находится вѣкъ этого пониманія природы, какъ объективациі.

Рабство человѣка у природы есть рабство у этой объективацій, 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 природная основы, связанныя съ космическимъ круговоротомъ. Но личное въ человѣкѣ иного происхожденія и качества и всегда означаетъ разрывъ съ природной необходимостью. Личность есть возстаніе человѣка противъ рабства у природы. Эмпирически это возстаніе человѣка противъ рабства у природы лишь частично удается, онъ легко впадаетъ опять въ рабство и иногда идеализируетъ это рабство. Онъ даже видить въ обществѣ, которое не есть природа, отображеніе вѣчной природы, видить 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 говоритьъ, 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 вѣшней природѣ. Но это значитъ, что грѣхопаденіе есть не что иное, какъ отрицаніе свободы. Человѣкъ превратился въ часть природы. Но, какъ не разъ уже было сказано, человѣкъ по своему образу, человѣкъ, какъ личность, не есть часть природы, онъ несетъ въ себѣ образъ Бога. Въ человѣкѣ есть природа, но онъ не есть природа. Человѣкъ — микрокосмъ и потому онъ не есть часть космоса. Въ природѣ господствуютъ причинные связи. Но личность есть разрывъ причинныхъ связей. Причинные связи природы превращаются въ смысловыя связи духа. Причинная связь можетъ быть безсмысленной. 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 гипостазировать 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 менять результаты закономѣрности. Природа есть размыкающійся порядокъ. Но религіозная философія часто означала узаконеніе сознанія рабства у «природы», хотя бы природа эта понималась не какъ материальная. И духъ и Богъ могутъ быть поняты натуралистически и тогда порабощаютъ человѣка. Природный міръ, «міръ сей» и его массивная среда, совсѣмъ не тождественъ съ тѣмъ, что называютъ космосомъ и космической жизнью, наполненной существами. «Міръ» есть порабощенность, закованность существъ, не только людей, но и живот-

ныхъ, растеній, даже минераловъ, звѣздъ. Вотъ этотъ «миръ» долженъ быть разрушенъ личностью, освобожденъ отъ своего порабощенного 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 объективности. Порабощенная природа, какъ объектъ, есть природа детерминирующая извнѣ, деперсонализирующая, угнетающая внутреннее существование. Природа же, какъ субъектъ, есть внутреннее существование 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 существование. Рабство человѣка возрастаетъ по мѣрѣ возрастанія материальности. Порабощеніе и есть материализація. Матерія давить своей массивной тяжестью и нѣтъ въ ней ничего кромѣ объективности. Материальность есть объективация, овеществленіе существованія. Освобожденіе же есть возвращеніе къ внутреннему существованію, къ субъектности, къ личности, късвободѣ, къ духу. Освобожденіе есть одухотвореніе, какъ материальность есть порабощеніе. Но порабощенность человѣка веществомъ, материальной необходимостью есть грубая форма порабощенія и она легче всего раскрывается. Большій 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 одухотворенные и очень далекія отъ детерминизма матеріи. Рабство у природы, какъ космическое прельщеніе, можетъ быть духовнымъ явленіемъ.

§.

Существуютъ элементарныя формы рабства человѣка у природы, на которыхъ онъ не даетъ сознательного согласія. Таково насилие 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 насилиемъ этой природной необходимости черезъ познаніе этой необходимости и можетъ быть лишь къ этой сферѣ примѣнно то, что свобода есть результатъ необходимости, сознанность и познанность 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 космогонический характеръ и означаетъ появление какъ-бы новой природы, во власти которой находится человѣкъ. Духъ въ своей борьбѣ создаетъ научное знаніе о природѣ, создаетъ технику и экстериоризируется, объективируется, попадая въ рабскую зависимость отъ собственной экстериоризации и объективации. Это есть діалектика духа, діалектика экзистенціальная. Но существуютъ болѣе уточненныя формы космического прельщенія и рабства, на которыхъ человѣкъ даетъ свое согласіе и которыхъ готовъ пережить экстатически. Съ природой, основанной на детерминизмѣ и закономѣрности, человѣкъ борется. Но иное отношение у него къ космосу, къ тому, что представляется ему міровой гармоніей, къ міровому 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-сексуального (Розановъ, Лавренсъ), національно-народного (мистика народничества), теллургического | прельщенія земли и прельщенія крови, расы, родовой жизни (возвратъ къ землѣ, расизмъ), прельщенія коллективно-соціального (мистика колективизма, коммунизмъ). Діонисизмъ въ разнообразныхъ формахъ означаетъ космическое прельщеніе. Это есть жажда сліянія съ материнскимъ космическимъ лономъ, съ матерью землей, съ безликой стихіей, освобождающей отъ боли и ограниченности личного существованія, или съ безликимъ колективизмомъ національнымъ и соціальнымъ, преодолѣвающимъ раздѣльное, индивидуальное существование. Всегда это означаетъ экстериоризацию сознанія. У человѣка, задавленного условностью цивилизациі, ея порабощающими нормами и законами есть жажда периодически возвращающейся къ первожизни, къ космической жизни, обрести не только общеніе, но и сліяніе съ космической жизнью, пріобщиться къ ея тайнѣ, найти въ этомъ радость и экстазъ. Романтики всегда требовали возврата къ природѣ, освобожденія отъ власти разума, отъ порабощающихъ нормъ цивилизациі. «Природа» романтиковъ никогда не была «природой» естественно-научнаго познанія и техническаго воздѣйствія, не была «природой» необходимости и закономѣрности. Совсѣмъ иное значить природа у Руссо, она иное значить и у Л. Толстого. Природа божественна, благостна, она приносить излѣченіе больному и разорванному человѣку цивилизациі. Этотъ порывъ имѣетъ вѣчное значеніе и периодически человѣкъ будетъ имъ захваченъ. Но обнаруживающееся здѣсь отношение къ природно-космическому основано на иллюзіи сознанія. Человѣкъ хочетъ побѣдить объективацию, вернуть

экстероризированную, отчужденную природу, но не достигаеть этого реально, экзистенциально. Онъ ищетъ спасенія отъ необходимости природы въ свободѣ космоса. Сліяніе съ космической жизнью представляется свободной жизнью, свободнымъ дыханіемъ. Борясь съ необходимостью природы человѣкъ создаль цивилизацию, воздухъ которой удушливъ, нормы которой не даютъ свободы движенія. Въ самой жаждѣ общенія съ внутренней жизнью космоса есть большая правда, но эта правда относится къ космосу въ экзистенциальному смыслѣ, а не къ космосу объективированному, который и есть природа съ ея детерминацией. 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, поработленаго и ранненаго объективаціей.

Нѣтъ іерархического единства космоса, въ отношеніи которого личность была бы частью. Нельзя аппелировать къ цѣлому природы съ жалобой на беспорядокъ 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 космического цѣлага не имѣеть экзистенциального значенія. Науки о природѣ также не имѣютъ дѣла съ міровымъ цѣлымъ, съ космическимъ единствомъ, онъ познаютъ именно частичность природы и не благопріятны оптимистическому взгляду на космосъ. Современная физика одинаково отрицає и космосъ въ античномъ смыслѣ слова и старый детерминистической матеріализмъ. Что міръ частиченъ, что нѣтъ міра, какъ цѣлага и единства, это вполнѣ согласно съ революціей въ современной физикѣ. Цѣлага 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 противорѣчить философіи личности и свободыteleологическое пониманіе мірового процесса. Противъ объективнойteleologіи возстаетъ не только детерминизмъ, причинное объясненіе явлений природы, но и свобода. Объектнаяteleologія космического 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 взаимодѣйствіи этихъ частей, ее нѣтъ въ цѣломъ, ибо и цѣлага нѣтъ. Безко нечность объективированного міра не можетъ быть космическимъ цѣлымъ. Случай играетъ огромную роль въ міровой

жизни и онъ не означаетъ просто незнанія. Если произойдетъ столкновеніе планетъ и результатомъ его будетъ космическое разрушеніе, т.-е. нарушеніе космического 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, физіологии, 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 всемірного тяготѣнія совсѣмъ не есть космической законъ, онъ частиченъ и относится къ частичному. Бутру вѣрно говорить о случайныхъ законахъ природы. Все, что я говорю, совсѣмъ не значить, что въ природѣ происходитъ механическое сложеніе и сцѣплеіе 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 имѣеть 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 объективациі, не воплощеніе духа, а отчужденіе духа. Ложное гипостазированіе космическихъ началь, 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 нельзѧ 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 преображающая 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 экстатической выходъ за предѣлы личного существованія въ космическую стихію, надежда на пріобщеніе къ этой первостихіи. На этомъ были основаны всѣ оргіастические культуры. Но это всегда было не столько выходомъ изъ замкнутаго существованія личности къ міровому общенію, сколько снятіемъ самой формы личности и ея раствореніемъ. Это есть порабощеніе человѣка космосомъ, основанное на иллюзіи пріобщенія къ его внутренней безконечной жизни. Изображеніе космического прельщенія мы находимъ въ геніальной, 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 проісходило 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 христіанского антропоцентризма. Но въ космическомъ прельщеніи, какъ и во всякомъ почти прельщеніи человѣка, ставится тема, которая имѣть значеніе и требуетъ разрѣшенія. Человѣка справедливо мучить 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 падшество объективированного міра. Но вернуть себѣ космосъ человѣкъ не можетъ на путяхъ космического 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. Сліяніе съ космической жизнью не освобождаетъ личность, а растворяетъ и уничтожаетъ ее. Мѣняется форма рабства. Это имѣть роковыя послѣдствія въ соціальной жизни, въ отношеніяхъ личности и общества. Общество внѣдряется въ космосъ, понимается, какъ организмъ, имѣющій космическую основу. При этомъ личность неизбѣжно подчинена и порабощена 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 філософіи носить въ сущности реакціонный характеръ, прежде всего духовно реакціонный. Экзальтируется идея организма и

органическаго. Это есть иллюзорно-космическое, мистико-биологическое обоснованіе соціальнай философії. Часто подчеркивается космичность крестьянства, въ противоположность не органическому характеру другихъ классовъ, особенно интеллигенции и рабочихъ. Активное вторженіе народныхъ массъ въ исторію можетъ представляться явлениемъ космического значенія и въ извѣстномъ смыслѣ это вѣрно. Но это вторженіе массъ связано какъ разъ съ возрастаніемъ роли техники на счетъ духовной культуры и значитъ 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 противостоять не механически-техническое, не рационализацію, а свободу духа, начало личности, не зависящее ни отъ организма, ни отъ механизма. Это вполнѣ аналогично тому, что объективной телевогіи 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 приводить 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 имѣеть рабство человѣка у общества. Человѣкъ есть существо соціализированное на протяженіи долгихъ тысячелѣтій цивилизаціи. И соціологическое учение о человѣкѣ хочетъ убѣдить насъ, что именно эта соціализація и создала человѣка. Человѣкъ живетъ какъ бы въ соціальномъ гипнозѣ. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическимъ притязаніямъ общества, потому что соціальный гипнозъ устами соціологовъ разныхъ направлений убѣждаетъ его, что самую свободу онъ получилъ исключительно отъ общества. Общество какъ бы говорить человѣку: ты мое созданіе, все, что у тебя есть лучшаго, вложено мной и потому ты принадлежиши мнѣ и долженъ отдать мнѣ всего себя. Герценъ былъ по своему міросозерцанію общественникомъ, но у него были острыя мысли, подсказанныя его сильнымъ чувствомъ личности. Ему принадлежать слова: «подчиненіе личности обществу, народу, человѣчеству, идеѣ — продолженіе человѣческихъ жертвоприноше-

ний». И это святая истина. Если принять сдѣланное нами различеніе 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 человѣкъ есть микрокосмъ и микротеосъ, слѣдуетъ, что общество, какъ и государство, есть составная часть личности. Экстеріоризація общества, объективація общественныхъ отношеній порабощаетъ человѣка. Въ первобытномъ обществѣ личность совершенно поглощена колективомъ. Леви-Брюль вѣрно говоритъ, что въ первобытномъ сознаніи сознаніе индивидуума зависитъ отъ сознанія группы. Но это не есть послѣдняя истина о человѣкѣ. 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 взаимодѣйствіи личностей, а въ «мы», которое не есть абстракція и имѣть конкретное существование. Реальность общества не есть особое «я», а есть «мы». Общеніе «я» съ другими происходитъ въ «мы». Это «мы» есть качественное содержаніе «я», его соціальное трансцендированіе. «Я» имѣть общеніе не только съ «ты», общеніе личности съ личностью, «я» имѣть общеніе и съ «мы», т.-е. съ обществомъ. Но «я» входитъ въ «мы» — общество, какъ часть въ цѣлое, какъ органъ въ организмъ. «Мы» не есть колективный субъектъ или субстанція. «Мы» имѣть 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 соціальной дѣйствительности. Но объективація человѣческаго существованія, выброшенность его во внѣ создаетъ «общество», претендующее быть реальностью большей и болѣе первичной, чѣмъ человѣкъ и чѣмъ личность. Общество есть объективація «мы», которое не имѣть 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 человѣка у общества. То, что есть реального въ обществѣ, опредѣляется тѣмъ, что личность вступаетъ въ отношеніяхъ не только къ личности, но и къ соединенію личностей въ обществѣ. Порабощающая власть общества надъ человѣческой личностью есть порожденіе иллюзіи объективаціи. Реальное «мы», т.-е.

общность людей, общеніе въ свободѣ, въ любви и милосердій, 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 видѣтъ въ обществѣ стихійное скрещиваніе воль и стремленій отдельныхъ 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 находить 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 неизбѣжно признаетъ приматъ общества надъ личностью и принуждено видѣть въ личности органъ общественного организма. Это есть универсализмъ, порожденный объективаціей, выброшенный во вѣтъ. Универсальное изъято изъ личности и личность ему подчинена. Органическое пониманіе общества всегда іерархично. На этой почвѣ возможенъ лишь іерархической персонализмъ, который я считаю ошибочнымъ и противорѣчащимъ существу персонализма. Общество представляется какъ бы личностью болѣе высокой іерархической ступени, чѣмъ личность человѣка. Но это дѣлаетъ человѣка рабомъ. Спиритуализированное пониманіе органичности общества идеализируетъ закономѣрность общественной жизни, какъ духовную основу общества. Закономѣрность пріобрѣтаетъ какъ бы нормативный характеръ. Идея примата общества надъ личностью принадлежитъ Ж. Де Местру и де Бональду, она реакціонна, контрь-революціонна, происхожденія. Это унаслѣдовалъ и О. Конть, 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-консервативны

направлениі всегда основывались на органическомъ характерѣ историческихъ образованій прошлаго. При этомъ необходимость, порожденная массивностью исторіи, признается также добромъ и духовной цѣнностью. Критерій оцѣнки помѣщается не въ личности, а въ находящемся надъ личностью общественномъ организмѣ. Консерватизмъ основанъ на томъ, что отдельный 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 видѣтъ критерій оцѣнки въ личности, въ глубинѣ совѣсти и полагаетъ, что тутъ въ болѣшой глубинѣ раскрывается различіе между добромъ и зломъ, чѣмъ колективной традиціи, представляющей совѣсть, которая раскрывается въ глубинѣ личности, всегда означаетъ не изоляцію и самозамыканіе личности, а ея размыканіе до универсального содержанія и ея свободное общеніе съ другими личностями, не только живыми, но и умершими. Свободѣ принадлежить 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 раскрытие соціального универсализма внутри личности, ея расширенный имманентный опытъ. Личность ни на одно мгновеніе не становится частью какого-то организма, какого-то іерархического цѣлага. Никакой органичности, цѣлостности, тоталитарности въ обществѣ не существуетъ, общество всегда частично и утвержденіе за общественнымъ образованіемъ цѣлостной органичности есть ложная сакрализація относительныхъ вещей. Органическое въ обществѣ есть иллюзія объективаціи. Не только тоталитарное государство есть порабощающая ложь, но и тоталитарное общество есть порабощающая 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 порабощающая ложь. Это есть соціальное прельщеніе, подобное прельщенію космическому. Общество совсѣмъ не есть организмъ, общество есть кооперація. Органичность общества есть иллюзія порабощающаго сознанія, есть продуктъ экстеріоризаціи. 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 рабынъ. Источникъ человѣческой свободы не можетъ быть въ обществѣ, источникъ человѣческой свободы въ духѣ. Все, что исходить отъ общества — порабощающее, все, что исходить отъ духа — освобождающее. Правильная ступенность — въ приматѣ личности надъ обществомъ, въ приматѣ общества надъ государствомъ. И за этимъ стоять приматъ духа надъ міромъ. Органическое же пониманіе общества есть всегда приматъ космоса надъ духомъ, натурализація духа, сакрализація необходимости и порабощенности. Это всегда есть натурализмъ и космизмъ въ общественной философіи. Персоналистическая философія есть борьба противъ идеализаціи «органическаго».

§.

Извѣстно различеніе, которое Тенніесъ дѣлаетъ между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. *Gemeinschaft* — соединеніе реальное и органическое (напримѣръ, семья, сословіе, село, народъ, религіозная община). *Gesellschaft* — соединеніе идеальное и механическое (напримѣръ, государство). Есть близость въ *Gemeinschaft* и чуждость въ *Gesellschaft*. По Тенніесу *Gemeinschaft* имѣть кровно-матеріальные истоки. Теорія Тенніеса натуралистическая. *Gemeinschaft* носить явно натуралистической характеръ. Но это различеніе очень интересно для темы органическаго ученія объ обществѣ. У Тенніеса все органическое имѣть характеръ *Gemeinschaft* и обнаруживается натуралистической характеръ органическаго. Это и есть первичная соціальная 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 нѣть мѣста для духовнаго общества, которое не есть ни органическое, ни механическое образованіе. Можно было бы установить три типа человѣческой соціальности: 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 освобождается отъ человѣка. Органическая, родовая общность и механическое,

организованное общество порабощаютъ человѣка. Общество есть организація, а не организмъ. Но оно, когда нужно, принимаетъ образъ организма. Человѣкъ самъ, въ актахъ своего объективирующего и гипостазирующего сознанія, въ актахъ сакрализаціи создаетъ свое порабощеніе. «Органическое» порабощаетъ еще болѣе, чѣмъ «механическое», «механическое» по крайней мѣрѣ не претендуетъ быть священнымъ. Патріархальное общество, которое было наиболѣе органическимъ, имѣло свои человѣчески хорошия черты, лучшія, чѣмъ механическое буржуазное общество, но въ немъ человѣкъ вѣль еще полураспительное существованіе и не пробудился отъ сна органическаго рабства. Въ Германіи романтики, въ Россіи славянофилы очень злоупотребляли понятіемъ «органическаго», которое покрывало все, что имъ нравилось и что они одобряли. «Органическое» воспринималось, какъ «органическое», послѣ долгихъ вѣковъ освященія и передачи традицій. Но въ дѣйствительности оно когда-то также возникло въ результатахъ человѣческой борьбы и человѣческой организаціи, какъ и то, что въ борьбѣ возникаетъ сейчасъ и обвиняется въ неорганичности. Можно было бы сказать, что все органическое имѣеть не органическое происхожденіе. За всѣмъ, что кажется сейчасъ органическимъ, въ глубинѣ вѣковъ стояли кровавыя насилия, отрицаніе прошлого органическаго, стояли самыя механическія организаціи. Нужно освободиться отъ романтическихъ иллюзій объ «органическомъ». Революціи разрушаютъ преемственность органическаго процесса, но онъ создаютъ потомъ новое органическое, которое будуть противоставлять новымъ революціямъ. Человѣческія общества возникаютъ не идиллически, они возникаютъ въ страстной, кровавой борьбѣ поляризованныхъ силъ. Была борьба матріархата и патріархата. Объ этомъ были глубокія мысли у Бахофена. Ничего священного не было въ происхожденіи человѣческихъ обществъ и священное въ ихъ исторіи было лишь условной символикой. Это есть царство объективациіи, отчужденіе духа, подчиненіе детерминизму. Священное же есть лишь въ духѣ, въ царствѣ субъективности, въ царствѣ свободы.

Какъ вѣрно говорить С. Франкъ, общественное явленіе чувственно не воспринимаемо, оно транспсихично и его длительность иная, чѣмъ людей. Люди умираютъ, умираютъ всѣ люди составлявшіе это общество, общество же продолжаетъ существовать. Для С. Франка, какъ для платоника, общественное явленіе есть идея. Нужно признать, что материализмъ въ соціальной философіи есть совершенная нелѣпость и онъ никогда не былъ продуманъ до конца. Въ общественномъ явленіи нѣтъ никакихъ признаковъ явленія материального. Но я бы сказалъ, что общественное явленіе есть не идея и не духъ, а объективациія идеи и духа. Объективность общественныхъ явленій, превышающая человѣческое существованіе, есть объек-

тивація, отчужденіе человѣческой природы, вслѣдствіе которой общественные отношенія человѣка съ человѣкомъ представляются реальностями, находящимися въ людей и надъ людьми. Объ этомъ прекрасно говоритъ Марксъ въ учени о фетишизмѣ товаровъ. Въ обществѣ человѣкъ дѣйствуетъ, какъ соціальное существо, т.-е. существо соединенное съ другими существами. Но не существуетъ общества, какъ органической реальности, которой принадлежалъ бы приматъ надъ людьми. Это общество не состоить изъ этихъ людей, оно остается, когда этихъ людей уже нѣтъ. Но оно существуетъ въ связующей памяти людей, а не въ 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 въ 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, преодолѣвающая разрывъ времени, которая лишь объективируется въ обществѣ. Реально не это общее, а общность человѣческаго существованія. Прошлое всегда продолжаетъ жить и дѣйствовать. И это имѣть двойное значеніе, положительное и отрицательное. Въ средніе вѣка человѣчество считали единымъ мистическимъ тѣломъ. Это было аналогіей съ пониманіемъ церкви, какъ мистического тѣла Христова. Но человѣчество не есть мистическое тѣло, какъ общество не есть организмъ. Человѣкъ есть организмъ, общество же его органъ, а не наоборотъ. Представляется же наоборотъ, потому что человѣкъ экстеріоризируетъ свою природу и подвергается иллюзіи объективациі. 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 нѣть никакой прямой пропорціональности между іерархизмомъ соціальнымъ 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 возникъ 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 біологической аналогії. 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 закономѣрность пытались спиритуализировать и этимъ оправдать соціальное зло и несправедливость. Но это не соответствуетъ реальностямъ и выражаетъ лишь рабство человѣка. Необходимость и закономѣрность 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 историческая, соціальная и политическая формы, когда эти относительныя формы абсолютизируются, когда историческая тѣла, представляющіяся «органическими», получаютъ санкцію священныхъ, напримѣръ, 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 объективаціи исторій. Консервативное направлѣніе органической теоріи общества, защищающее священный характеръ историческихъ тѣлъ, не можетъ быть признано христіанскимъ не только потому, что оно противорѣчить христіанскому персонализму, но и потому, что оно противорѣчить христіанскому эсхатологизму. Въ объективированномъ историческомъ мірѣ нѣть священаго, которое могло бы перейти въ вѣчную жизнь, нѣть ничего достойнаго ея, и этимъ міръ долженъ прийти къ концу и быть судимъ высшимъ судомъ. Органическая теорія общества анти-эсхатологичны, въ нихъ есть ложный оптимизмъ, оптимизмъ реакціонный. Память о прошломъ духовна, она побѣждаетъ историческое время, но это не консервирующая, а творчески-преображающая память, она хочетъ принести въ вѣчную жизнь не мертвое, а живое въ прошломъ, не статику, а динамику прошлаго. Эта духовная память напоминаетъ человѣку, поглощенному своимъ историческимъ временемъ, что въ прошломъ были величія 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 экзистенциальномъ 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 прошлого въ его злѣ и неправдѣ, а преображеніе. Мы связаны съ творчески-преображенными прошлымъ. И оно не можетъ быть для насъ тяжестью порабощающей детерминаціи. Мы хотимъ съ прошлымъ и отошедшими людьми прошлого войти въ иной преобрѣженный порядокъ, въ порядокъ экзистенциальный. Есть вѣчна правда въ критикѣ исторического общества у такихъ людей, какъ Л. Толстой, какъ Ибсенъ. Докторъ Штокманъ правъ въ своемъ восстаніи противъ общества, противъ тираніи общественного мнѣнія, противъ лжи, подражанія, рабства, которымъ держится общество. Въ этомъ восстаніи 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 соціального акта, но они внутри могутъ оставаться рабами, победа надъ рабствомъ есть духовный актъ. Соціальное и духовное освобожденіе должно было бы идти рука обь руку. Гений никогда не вмѣщается въ общество, онъ всегда его превосходитъ и творческие акты его идутъ изъ другого порядка. Въ обществѣ, во всякомъ обществѣ, есть что-то порабощающее, что всегда должно быть преодолѣваемо. Не только гений, всякий человѣкъ выше общества, выше государства и чисто человѣческій интересъ выше интереса общественного и государственного. 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 раскрытие 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 истинами, но и ложными вѣрованіями. Таковы всѣ вѣрованія о пріемѣ 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 лежать соціальные миѳы и символы, безъ нихъ не могутъ существовать народы. Когда консервативные миѳы и символы разлагаются и умираютъ, начинаютъ разлагаться и умирать и общества. Происходятъ революціи, выдвигающія новые символы и

миоы, напримѣръ, миоъ о суверенитетѣ народа, общая воля котого безгрѣшна (Руссо), миоъ о пролетаріатѣ, какъ классъ-мессіи, освободитель человѣчества (Марксъ), миоъ о государствѣ, миоъ о расѣ и пр. Миоы 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 порабощающихъ символовъ и миоовъ, 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, партикуляристические черты, отъ которыхъ нельзя отвлечься, говоря о человѣкѣ. Марксъ говорилъ, что нѣтъ человѣка вообще, а есть лишь дворянинъ, буржуа, крестьянинъ, мѣщанинъ, рабочій, т.-е. отъ конкретнаго человѣка нельзя отвлечь его соціально-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 конкретнаго человѣка входятъ признаки профессіонального призванія человѣка. Можно пойти еще дальше и сказать, что конкретнымъ человѣкомъ является только вотъ этотъ человѣкъ съ именемъ собственнымъ, заключающій въ себѣ максимальное количество національныхъ, соціальныхъ, профессіональныхъ и другихъ признаковъ. Таковъ одинъ путь къ конкретному, въ которомъ собирается максимальное количество сингулярныхъ качествований. Но есть другой путь къ конкретности, на этомъ пути будетъ признанъ наиболѣе конкретнымъ человѣкъ, представляющій наибольшее преодолѣніе партикуляризма и наибольшее достижениѣ 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, преодолѣвающій исключительность, изолированность, самоутвержденіе признаковъ національныхъ, соціальныхъ или профессіональныхъ. Но въ универсализмъ конкретнаго человѣка входятъ и всѣ представленные въ своей исключительности партикуляристические признаки. Хорошо быть русскимъ человѣкомъ, хорошо быть

философомъ, но партикуляристическая исключительность въ философскомъ призвани и специальности очень плохое свойство и мѣшаетъ конкретности, цѣлостности человѣка. Универсальность есть достиженіе полноты. Конкретный человѣкъ есть человѣкъ соціальный и нельзя отвлечь человѣка отъ его соціальности. Но исключительная соціальность человѣка дѣлаетъ его абстрактнымъ существомъ, какъ и обратно, совершенное отвлеченіе его соціальности. Рассматривать человѣка, какъ исключительно соціальное существо есть рабство человѣка. Объективация человѣческой природы дѣлаетъ человѣка существомъ состоящимъ изъ частичныхъ свойствъ, национальныхъ, соціальныхъ, профессіональныхъ, претендующихъ на цѣлостность. Но это какъ разъ и не есть конкретный человѣкъ, конкретность есть актуализація универсальности. Конкретный человѣкъ не можетъ быть человѣкомъ самыемъ детерминированнымъ, это самый свободный человѣкъ. Человѣкъ склоненъ возвышать себя черезъ свою соціальную группу, партію, професцію, но это какъ разъ есть не личное, а безличное возвышеніе.

§.

Человѣкъ находится въ дурной рабьей зависимости отъ общества и онъ самъ создаетъ эту зависимость, гипостазируя общество, создавая о немъ миоы. Соціальная 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 стъ ступеней общности людей. Это и дѣлаетъ необходимой соціологію 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 соціальное. Познаніе носить соціальный характеръ и потому зависитъ отъ формъ общенія людей, отъ ступеней ихъ общности. Логическая общеобязательность въ познаніи носить соціальный характеръ. Это проблема сообщаемости. Но зависимость познанія отъ соціальныхъ отношеній людей въ болѣе глубокомъ смыслѣ есть зависимость стъ духовнаго состоянія людей. Соціальные отношенія людей, воздѣйствующія на познаніе, обозначаютъ ступени ихъ духовной разобщенности или общности. Детерминизмъ познанія, особенно наукообразнаго, вводящій человѣка въ царство необходимости и закономѣрности, соотвѣтствуетъ низшей ступени духовной общности людей, ихъ разобщенности. Общеобязательное познаніе устанавливаетъ тутъ сообщеніе между людьми разобщенными, оно соотвѣтствуетъ миру раздора. Вина тутъ лежитъ не въ познаніи, которое есть положительная

цѣнность, а на духовномъ состояніи міра и человѣка, на разобщенности и раздорѣ въ самомъ бытіи. Въ познаніи же обнаруживается соединяющей 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 имѣеть познаніе въ наукахъ математическихъ и физическихъ. Тутъ познаніе менѣе зависитъ отъ духовнаго состоянія и духовной общности людей, оно имѣеть одинаковые результаты для людей разныхъ религіозныхъ вѣрованій, разныхъ национальностей и разныхъ классовъ. Наоборотъ познаніе въ наукахъ историческихъ и соціальныхъ и въ наукахъ о духѣ и о цѣнностяхъ, т.-е. въ философіи, носить 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 общинѣ эти истины представляются наиболѣе общеобязательными, но извѣ онъ 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 интегрального. 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 объективаціи. 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 испытание истинности. Это основано на ложномъ отождествленіи объективности и истинности. Въ дѣйствительности критерій истинности находится въ субъектѣ, а не въ объектѣ. Объектъ есть создание субъекта. Идеалистическая теорія познанія часто утверждала, что объектъ существуетъ для субъекта. Но это иллюзія. Объектъ созданъ объективаціей, которая произведена субъектомъ. Но именно объектъ и объективація не существуетъ для субъекта, а порабощаетъ субъекта. Объективаціей субъектъ себя порабощаетъ, создаетъ царство детер-

минизма. Субъектъ попадаетъ во власть совершающей имъ экстеріоризації. 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. Первое реальность 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 соціальныхъ символовъ. Самое общество есть символъ, а не первореальность. Детерминизмъ объективированного познанія тоже носить символический характеръ. Человѣкъ не можетъ индивидуальнымъ актомъ разрушить міръ объективації, онъ можетъ только достигать внутренней свободы отъ этого міра. Но разрушение міра объективації есть актъ соціальный и исторический. Это значитъ, что при достижении 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 организації объективированного міра. Можно было бы сказать, что эсхатологическая перспектива имѣть свое гносеологическое и соціологическое истолкованіе. Конецъ этого міра есть не что иное, какъ окончательное преодолѣніе объективації, освобожденіе отъ власти объективности, освобожденіе и отъ власти общества, какъ одной изъ формъ объективности. И этотъ конецъ можетъ быть еще упреждаемъ въ нашемъ мірѣ, где возможно движение 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 цивилизаций. Употребляю сейчасъ слово цивилизаций въ распространенномъ смыслѣ, который связываетъ ее съ процессомъ соціализаціи человѣка. О цѣнностяхъ культуры рѣчь будетъ потомъ. Цивилизаций 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 ставиль человѣкъ вопросъ о цѣнѣ цивилизациі. Человѣкъ соединялся съ человѣкомъ для борьбы за жизнь со стихійными силами природы и для организаціи цивилизованнаго общества. Но очень быстро стала угнетать человѣкъ человѣка для этой цѣли и возникли отношенія господства и рабства. Робинзонъ началъ угнетать Пятницу. Развитіе цивилизаціи сопровождалось угнетеніемъ и эксплоатацией огромныхъ массъ человѣчества, трудящагося народа. И это угнетеніе оправдывалось объективными цѣнностями цивилизациі. Цивилизація, повидимому, не могла возникнуть и не могла развиваться иначе, какъ путемъ страшнаго соціального неравенства и угнетенія, она зачата во грѣхѣ. Это вопросъ очень элементарный и не онъ будетъ сейчасъ меня интересовать. Противъ цивилизаціи возставали такие 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 соціальномъ неравенствѣ и эксплоатациі. Въ цивилизаціи есть ядъ, есть неправда и она дѣлаетъ человѣка рабомъ, мѣшаеть 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 объективація человѣческаго существованія и потому она несетъ съ собой порабощеніе. Человѣкъ дѣлается рабомъ цивилизациі. 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 доброго 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. Судъ надъ цивилизаціей не можетъ совершать природа, его можетъ совершать только духъ. Человѣку цивилизаціи со всѣми его недостатками противостоять 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 свободѣ. Природа, къ которой хотѣли вернуться романтики, къ которой призывалъ Ж.-Ж. Руссо, къ которой призывалъ Толстой для спасенія отъ лжи

цивилизациі, совсѣмъ не есть природа, какъ объективированное царство детерминизма и закономѣрности, это иная преображенная 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 безпощадной борьбы за существование и взаимного истребленія, преобладанія сильного надъ слабымъ, механической необходимости и пр., это преображенная 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 о прощенія и возврата къ примитивному состоянію. Въ дѣйствительности онъ хотѣлъ элементаризаціи материальной жизни, чтобы человѣкъ могъ обратиться къ духовной жизни, чemu препятствуетъ цивилизация. Отрицаніе цивилизациіи и ея техники никогда не бываетъ послѣдовательнымъ, всегда что-то остается и отъ цивилизациіи и отъ техники, но въ болѣе упрощенныхъ элементарныхъ формахъ. Это есть въ сущности направленность воли къ освобожденію отъ власти множественного 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 цивилизациіи и перейти къ цѣлостности и единству божественной жизни. Человѣкъ чувствуетъ себя раздавленнымъ этой нестерпимой множественностью, раздробленностью, условностью цивилизованного міра. Онъ находится во власти собственныхъ орудій. Всякій знаетъ, какъ затрудняетъ и порабощаетъ человѣка обрастаніе множественностью вещей въ его повседневной жизни и какъ трудно ему освободиться отъ власти вещей. Этимъ надѣляетъ человѣка усложненная цивилизациія. Человѣкъ закованъ въ нормахъ и условностяхъ цивилизациіи. Все его существованіе объективировано въ цивилизациіи, т.-е. выброшено во вѣкъ, экстеріоризировано. Человѣкъ раздавленъ и порабощенъ не только міромъ природы, но и міромъ цивилизациіи. Рабство у цивилизациіи есть другая сторона рабства у общества.

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

совъ декламируютъ противъ внутренняго варвара и кричать объ угрозъ цивилизациі. Нѣтъ ничего противнѣе буржуазной защиты цивилизациі. Проблема много сложнѣе. Существуетъ цивилизованное варварство, за которымъ чувствуется не «природа», а машина, механизмъ. Индустріальная техническая цивилизациі являетъ собой все возрастающее цивилизованное варварство, паденіе качества. Но въ этомъ цивилизованномъ варварствѣ нѣтъ никакого возврата къ «природѣ». Въ человѣкѣ цивилизациі периодически пробуждается звѣрь и дикарь, но въ измѣненномъ цивилизацией формѣ, т.-е. въ ухудшеннй формѣ. Цивилизованіе человѣка есть процессъ не идущій особенно глубоко и очень легко съ человѣка сдираются покровы цивилизациі. При этомъ человѣкъ продолжаетъ пользоваться всѣми орудіями цивилизациі. 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 цивилизацией. Примитивизмъ продолжаетъ существовать внутри цивилизациі, но онъ вооруженъ цивилизацией и теряетъ свою первичность, наивность и свѣжестъ. Свойства цивилизациі 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. Ортего употребляеть выраженіе «возстаніе массъ». Настаніе количества и власть большаго числа мѣняетъ характеръ культуры, перерождаетъ саму духовную жизнь. Это величайшій предразсудокъ, 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 соціальными, сколько психологическими признаками. Масса противопоставляется не какой-либо классъ, а личность. Главными признаками принадлежности къ массѣ нужно считать невыраженность личности, отсутствіе личной оригинальности, склонность къ смѣщенію 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 отдельный индивидуумъ, какъ и болѣе жестока и беспощадна.

Это обнаруживается въ возстаніяхъ и демонстраціяхъ, въ революціяхъ и контръ-революціяхъ, въ религіозныхъ движеніяхъ. Массы возбудимы, но онъ скорѣе консервативны, чѣмъ революціонны. «Народъ» не есть «масса» и онъ имѣеть 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 цивилизациі. Масса усваиваетъ себѣ техническую цивилизацию 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 миѳами и символами, которые имъ демагогически внушены, миѳами и символами национальными и соціальными, расы, націи, государства, класса и пр. При этомъ всегда происходитъ идолотвореніе. Цѣнности съ необыкновенной легкостью превращаются въ идолы. Вѣдь и сама цивилизациѣ можетъ превратиться въ идола, какъ государство, нація, раса, пролетаріатъ, тотъ или иной соціальный строй. Только ли терминологическимъ является различіе между цивилизацией и культурой?

§.

Различіе культуры и цивилизациї стало популярнымъ со времени Шпенглера, но оно не есть его изобрѣтеніе. Терминологія тутъ условна. Французы, напримѣръ, предпочитаютъ слово цивилизациѣ, понимая подъ этимъ культуру, нѣмцы предпочитаютъ слово культура. Русскіе раньше употребляли слово цивилизациѣ, а съ начала XX вѣка отдали предпочтение слову культура. Но славянофилы, К. Леонтьевъ, Достоевскій и др. уже отлично понимали различіе между культурой и цивилизацией. Ошибка Шпенглера заключалась въ томъ, что онъ придалъ чисто хронологической смыслъ словамъ цивилизациї и культура и увидѣлъ въ нихъ смынъ эпохъ. Между тѣмъ какъ всегда будутъ существовать культура и цивилизациѣ и въ извѣстномъ смыслѣ цивилизациѣ старѣе и первичнѣе культуры, культура образуется позже. Изобрѣтеніе техническихъ орудій, самыхъ элементарныхъ орудій примитивными людьми есть цивилизациѣ, какъ цивилизациѣ есть всякий соціализирующей процессъ. Латинское слово цивилизациѣ указываетъ на соціальный характеръ указанного этимъ словомъ процесса. Цивилизацией нужно обозначать болѣе соціально-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 цивилизациѣ. Мы говоримъ духовная культура, но не говоримъ духовная цивилизациѣ. Цивилизациѣ означаетъ большую степень объективациї и социализациї, культура же болѣе связана съ личностью и духомъ. Культура означаетъ обработку материала актомъ духа, побѣды формы надъ матеріей. Она болѣе связана съ творческимъ актомъ человѣка. Хотя различіе тутъ относительное, какъ и всѣ установленные классификациї различія. Эпохой цивилизациї по преимуществу можно назвать такую эпоху, въ которой преобладающее значеніе получаютъ массы и техника. Это обыкновенно говорятъ о нашей эпохѣ. Но и въ эпоху цивилизациї существуетъ культура, какъ и въ эпоху культуры существуетъ цивилизациѣ. Техника, охватывающая всю жизнь, дѣйствуетъ разрушительно на культуру, обезличиваетъ ее. Но всегда въ такую эпоху есть элементы, которые возстаютъ противъ побѣднаго шествія технической цивилизациї. Такова роль романтиковъ. Существуютъ геніальные творцы культуры. Но культурная среда, культурная традиція, культурная атмосфера также основана на подражательности, какъ и цивилизациѣ. Очень культурный человѣкъ извѣстнаго стиля обычно высказывается обо всемъ мнѣнія подражательная, среднія, групповая, хотя бы эта подражательность сложилась въ культурной элитѣ, въ очень подобранной группѣ. Культурный стиль всегда заключаетъ въ себѣ подражательность, усвоеніе традиції, синъ можетъ быть социально оригинальнымъ въ своемъ появлениі, но онъ индивидуально не оригиналъ. Геній никогда не могъ вполнѣ вмѣститься въ культуру и культура всегда стремилась превратить генія изъ дикаго животнаго въ животное домашнее. Социализациѣ подлежитъ не только варваръ, но и творческій геній. 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 унификації общества, въ обществѣ болѣе дифференцированномъ. Цѣнности низшаго порядка, напримѣръ, государство, всегда стремились подчинить и поработить себѣ цѣнности высшаго порядка, напримѣръ, цѣнности духовной жизни, познанія, искусства. М. Шелеръ пытался установить градациіи цѣнностей: цѣнности благородства выше, чѣмъ цѣнности пріятнаго, цѣнности духовныя выше цѣнностей виталь-

ныхъ, цѣнности святости выше духовныхъ цѣнностей. Но совершенно несомнѣнно, что цѣнности святости и цѣнности духовныя имѣютъ гораздо меньше силы, чѣмъ цѣнности пріятнаго или цѣнности витальныя, которыя очень деспотичны. Такова структура объективированного міра. Очень важно определить 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 достижению 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. Аристократический 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 умирания. Всякій групповой аристократизмъ неизбѣжно вырождается и изсыхаетъ. 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 достижениe 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 элите 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 объективациіи и соціализаціи. Это въ ней вырабатывается культуропоклонство, которое есть одна изъ формъ идолопоклонства и рабства человѣка. Подлинный духовный аристократизмъ связанъ съ сознаніемъ служенія, а не съ сознаніемъ своей привилегированности. Подлинный аристократизмъ есть не что иное, какъ достижениe духовной свободы, независимости отъ окружающаго міра, отъ человѣческаго 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 смыщеніе, на конформизмъ, на рабство у безкачественного міра. Но человѣческій міръ полонъ не этого аристократизма, а аристократизма изоляціи, замкнутости, гордости, презрѣнія, высокомѣрнаго отношенія къ стоящимъ ниже, т.-е. ложнаго аристократизма, аристократизма кастового, порожденаго соціальнымъ процессомъ. Можно было бы установить различіе между цѣнностями демократическими и цѣнностями аристократическими внутри культуры. Такъ цѣнности религіозныя и цѣнности соціальная должны быть признаны демократическими, цѣнности же, связанныя съ философией, 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, искренний. 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 смыняется упадкомъ. Образованіе культурной традиціи означаетъ высокую культуру, при этомъ являются не только творцы культуры, но и культурная среда. Слишкомъ же затвердѣлая и закрѣпленная традиція 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 эстетическая сужденія бывають не личными, а элитскими-групповыми.

Культура и культурные цѣнности создаются творческимъ актомъ человѣка, въ этомъ обнаруживается геніальная природа человѣка. Огромные дары вложилъ человѣкъ въ культуру. Но тутъ же обнаруживается и трагедія человѣческаго творчества. Есть несоответствіе между творческимъ актомъ, творческимъ замысломъ и творческимъ продуктомъ. Творчество есть огонь, культура же есть уже охлажденіе огня. Творческій актъ есть взлѣтъ, 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, экстериоризация человѣческой природы. Вотъ почему человѣкъ попадаетъ въ рабство къ культурныхъ продуктовъ и цѣнностей.

Культура сама по себѣ не есть преображеніе жизни и явленіе нового человѣка. Она обозначаетъ возвратъ творчества человѣка назадъ, къ тому объективированному міру, изъ которого онъ хотѣлъ вырваться. Но этотъ объективированный міръ оказывается обогащеннымъ. Впрочемъ творчество великихъ гениевъ всегда было прорывомъ за грани объективированного, детерминированного 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 есть не что иное, какъ утвержденіе возможности достижениія совершенства творческаго продукта въ объективированномъ мірѣ, при совершенной экстеріоризаціи этого продукта отъ самого творца. Классицизмъ не интересуется экзистенціальностью творца и не хочетъ видѣть выраженій этой экзистенціальности въ творческомъ продуктѣ. Поэтому классицизмъ требуетъ конечности въ оформленіи продукта творчества, видѣть въ конечномъ признакѣ 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, Сервантесь, Шекспиръ, Гете, Левъ Толстой и Достоевскій, Микель Анджело, Рембрандтъ, Бетховенъ принадлежать чисто классическому типу? Конечно, нѣтъ. Романтизмъ не вѣрить въ возможность достижениія совершенства творческаго продукта въ объективированномъ мірѣ, онъ устремленъ къ безконечности и хочетъ это выразить, онъ погруженъ въ міръ субъективности и болѣе дорожитъ самимъ 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 дурного и бессильного, но вѣчная правда романтизма — въ этой раненности неправдой объективациіи, въ сознаніи несоответствія между творческимъ вдохновеніемъ и творческимъ продуктомъ. Необходимо яснѣе понять, что значить объективациія творчества въ цѣнностяхъ культуры и въ какомъ смыслѣ нужно возставать противъ нея. Тутъ возможно большое недоразумѣніе. Творчактъ 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, соціальный реформаторъ въ соціальныхъ 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 требование — борьба эта заключается въ максимальномъ прорывѣ замкнутаго круга объективациіи черезъ творческій актъ, въ максимальной экзистенціальности твореній творца, во вторженіи максимальной субъектности въ объективность міра. Смысль творчества въ упрежденіи преображенія міра, а не закрѣплѣніи этого міра въ объективномъ совершенствѣ. Творчество есть борьба противъ объективности 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 путіи объективациіи перейти на путь трансцендированія. Цивилизація и культура творятся человѣкомъ и порабощаютъ человѣка, порабощаютъ 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 неизбѣжность 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 объективациіи возможно трансцендированіе, еще въ исторіи возможно вторженіе метаисторіи, еще во времени возможны достиженія мгновеній вѣчности. Но въ массовыхъ процес сахъ исторіи, въ остывшихъ и кристаллизованныхъ традиціяхъ культуры, въ формировавшихся организаціяхъ общества побѣждаетъ объективациія и человѣкъ прельщается рабствомъ, котораго не сознаетъ и которое переживаетъ какъ сладость. Человѣкъ порабощенъ нормами наукъ и искусствъ. Академизмъ былъ орудіемъ этого порабощенія. Это есть систематическое,

организованное угашение творческого огня, требование, чтобы творческая личность была вполне подчинена социальной группе. Требование «объективности» вовсе не есть требование истины, а социализация, подчинение среднему человеку, обыденности. Человекъ порабощен разуму цивилизации. Но этот разумъ не есть божественный Логосъ, это разумъ средне-нормального, социализированного сознания, которое приспособляется къ среднему духовному уровню и къ низшей ступени духовной общности людей. Такъ подавляется цѣлостная личность и не дается хода ея сверхрациональнымъ силамъ. Такъ же порабощаетъ 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. Сентицизмъ, эстетизмъ, снобизмъ культурности — сколько формъ человѣческаго рабства. За идеальными цѣнностями в свое время стояли пророки и гени, творческое вдохновеніе и горѣніе. Но когда пророкамъ и генямъ поставлены памятники и ихъ именами названы улицы, образуется охлажденная серединная культура, которая уже не терпитъ нового пророчества и новой гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры и всегда неизбѣжно возстаніе профетического духа. Культура великое благо, путь человѣка, и нельзя позволять варварамъ ее отрицать. Но надъ культурой неизбѣжнъ высшій судъ, есть апокалипсисъ культуры. Культура, какъ и вся земля, должна быть преображенна въ новую жизнь, она не можетъ безконечно длиться въ своей серединности, въ своей законнической охлажденности. Объ этомъ будетъ рѣчь въ послѣдней главѣ. Есть ложь, къ которой приуждаетъ 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 накопляется потому, что цѣли подмѣниваются средствами. И такъ давно средства превратились въ цѣль, что до цѣлей уже добраться невозможно. Цивилизация возникла какъ средство, но была превращена въ цѣль, деспотически управляющей человѣкомъ. 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 порабощаетъ человека, превращая его въ механизмъ. Человекъ дѣлается средствомъ нечеловѣческаго актуального процесса, техническаго и индустриаль-

наго. Результатъ этого актуализма совсѣмъ не для человѣка, человѣкъ для этого результата. Духовная реакція противъ этого актуализма есть требование права на созерцаніе. Созерцаніе есть передышка, обрѣтеніе мгновенія, въ которомъ человѣкъ выходитъ изъ порабощенности 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 цивилизациі. И тогда нужно ждать новыхъ могущественныхъ вѣрованій, захватывающихъ человѣка, и нового духовнаго подъема, который побѣдить грубую силу.

6) РАБСТВО ЧЕЛОВѢКА У САМОГО СЕБЯ И ПРЕЛЬЩЕНИЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА.

§.

Послѣдней истиной о рабствѣ человѣка является то, что человѣкъ есть рабъ у самого себя. Онъ попадаетъ въ рабство у объективнаго міра, но это есть рабство у собственныхъ экстерьоризацій. Человѣкъ находится въ рабствѣ у разнаго рода идоловъ, но это идолы имъ созданные. Человѣкъ всегда является рабомъ того, что находится какъ бы вѣтъ его, что отчуждено отъ него, но источникъ рабства внутренній. Борьба свободы и рабства разыгрывается во вѣнчшемъ, объективированномъ, экстерьоризированномъ мірѣ. Но съ экзистенціальной 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 вѣнчшная сила порабощаетъ его, но еще глубже въ томъ, что онъ соглашается быть рабомъ, что онъ по рабски принимаетъ дѣйствіе порабощающей его силы. Рабство характеризуется, какъ соціальное положеніе людей въ объективномъ мірѣ. Такъ, напримѣръ, 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 процессѣ «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 сознаніемъ. Иллюзія эта выражается въ обычномъ сознаніи, что человѣкъ находится въ рабствѣ у вѣшней силы, въ то время какъ онъ находится въ рабствѣ у самого себя. Иллюзія сознанія иная, чѣмъ та, которую разоблачили Марксъ и Фрейдъ. Человѣкъ рабски опредѣляетъ свое отношение къ «не-я» прежде всего потому, что опредѣляетъ рабски свое отношение къ «я». Отсюда совсѣмъ не вытекаетъ той рабьей соціальной философіи, согласно которой человѣкъ долженъ терпѣть вѣшнее соціальное рабство и лишь внутренне освобождать себя. Это есть совершенно ложное пониманіе отношенія между «внутреннимъ» и «вѣшнимъ». Внутреннее освобожденіе непремѣнно требуетъ и вѣшняго освобожденія, разрушенія рабьей зависимости отъ соціальной тираніи. Свободный не можетъ терпѣть соціального рабства, но онъ въ духѣ остается свободнымъ и въ томъ случаѣ, если не въ силахъ побѣдить вѣшняго, соціального рабства. Это есть борьба, которая можетъ быть очень трудной и длительной. Свобода предполагаетъ преодолѣваемое 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 находится во власти объективаціи, которую хочетъ превратить въ орудіе самоутвержденія, и это самое зависимое существо, находящееся въ вѣчномъ рабствѣ. Тутъ скрыта величайшая тайна человѣческаго существованія. Человѣкъ рабъ окружающаго вѣшняго міра, потому что онъ рабъ самого себя, своего эгоцентризма. Человѣкъ рабски подчиняется вѣшнему рабству, исходящему отъ объекта, именно потому, что онъ эгоцентрически самоутверждается. Эгоцентрики обыкновенно бывають конформистами. Тотъ, кто рабъ самого себя, теряетъ самого себя. Рабству противоположна личность, но эгоцентризмъ есть разложение 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 беспокойнѣе. Человѣкъ бываетъ рабомъ своего рафинированнаго «я», очень отошедшаго отъ «я» животнаго, онъ бываетъ рабомъ своихъ высшихъ идей, высшихъ чувствъ, своихъ талантовъ. Человѣкъ можетъ совсѣмъ не замѣтить, не сознавать, 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 безвыходного, 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 чизменныхъ до самыхъ возвышенныхъ, всегда означаютъ рабство человѣка, рабство человѣка у самого себя, а черезъ это и рабство и окружающаго міра. Эгоцентрикъ есть существо порабощенное и порабощающее. Существуетъ порабощающая діалектика идей въ человѣческомъ существованіи, это есть діалектика экзистенціальная, а не логическая. Нѣть 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 государственного и соціального строя. Религіозныя, національныя, соціальныя идеи могутъ играть такую роль поработителей, одинаково идеи реакціонныя и революціонныя. Страннымъ образомъ идеи поступаютъ на службу эгоцентрическихъ инстинктовъ и эгоцентрическіе инстинкты отдаются на службу попирающихъ человѣка идей. И всегда торжествуетъ рабство внутреннее и вѣнчнѣе. Эгоцентрикъ всегда попадаетъ во власть объективациі. Эгоцентрикъ, разсматривающій міръ, какъ свое средство, всегда выбрасывается во вѣнчній міръ и зависитъ отъ него. Но чаще всего рабство человѣка у самого себя принимаетъ форму прельщенія индивидуализма.

§

Индивидуализмъ есть явленіе сложное, которое нельзя просто оцѣнить. 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 жизненные возможности, стремленіе ея къ полнотѣ не есть индивидуализмъ. О различіи между индивидуумомъ и личностью было достаточно сказано. У Ибсена въ «Перъ Гінтѣ» раскрывается геніальная экзистенціальная діалектика индиви-

дуализма. Ибсенъ ставить проблему: что значить быть са-
мимъ 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. Эстетизирующей индивидуализмъ
культурной элиты, который раскрывается въ современномъ ро-
манѣ, есть разложение личности, распаденіе цѣлостной личности
на разорванныя состоянія и рабство человѣка у этихъ сво-
ихъ разорванныхъ состояній. Личность и есть внутренняя цѣ-
лостность и единство, овладѣніе самимъ собой, побѣда надъ
рабствомъ. Разложение личности есть распаденіе на отдѣльные
самоутверждающіеся интеллектуальные, эмоциональные, чув-
ственныя элементы. Разлагается сердечный центръ человѣка.
Только духовное начало поддерживаетъ единство душевной
жизни и созидаеть личность. Человѣкъ попадаетъ въ самыя
разнообразныя формы рабства, когда онъ можетъ противопо-
ставлять порабощающей силѣ лишь разорванные элементы, а
не цѣлостную личность. Внутренній источникъ рабства человѣ-
ка связанъ съ автономіей разодраныхъ частей человѣка, съ
утратой внутренняго центра. Разорванный на части человѣкъ
легко поддается аффекту страха, а страхъ и есть то, что бо-
льше всего держитъ человѣка въ рабствѣ. Страхъ побѣждается
цѣлостной, централизованной личностью, напряженнымъ пе-
реживаніемъ достоинства личности, его не могутъ побѣдить
интеллектуальные, эмоциональные, чувственныя элементы человѣ-
ка. Личность есть цѣлое, противостоящій же ей объективи-
рованный міръ частиченъ. Но сознавать себя, какъ цѣлое, про-
тивящееся со всѣхъ сторонъ объективированному міру, мо-
жетъ только цѣлостная личность, образъ высшаго бытія. Раб-
ство человѣка у самого себя, дѣлающее его рабомъ не-я, всегда
означаетъ разорванность и раздробленность. Всякая одержи-
мость, низкой ли страстью или высокой идеей, означаетъ уте-
рю духовнаго центра человѣка. Ложна старая атомистическая
теорія душевной жизни, которая выводить единство душевнаго
процесса изъ особаго рода психической химіи. Единство
душевнаго процесса относительно и легко опрокидывается.
Синтезируетъ и приводить къ единству душевный процессъ
активное духовное начало. Это и есть выработка личности.
Центральное значеніе имѣть не идея души, а идея цѣлостнаго
человѣка, объемлющаго духовное, душевное и тѣлесное нача-
ло. Напряженный витальный процессъ можетъ разрушить лич-
ность. Воля къ могуществу опасна не только для тѣхъ, на ко-
го она направлена, но и для самаго субъекта этой воли, она
дѣйствуетъ разрушительно и порабощаетъ человѣка, допу-
стившаго 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 порабощеню. Въ волѣ къ могуществу дѣйствуютъ центробѣжныя силы въ человѣкѣ, обнаруживается неспособность владѣть собой и противиться власти объективнаго 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, рабые отношеніе къ себѣ и рабые отношеніе къ міру, ставшему предметомъ вождѣленія, похоти. Похоть власти есть рабій инстинктъ.

Одна изъ человѣческихъ иллюзій есть увѣренность, что индивидуализмъ есть противоположеніе индивидуального человѣка и его свободы окружающему міру, всегда стремящемуся его насиливать. Въ дѣйствительности индивидуализмъ есть уже объективація 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 цѣлага. Но быть частью какого-либо цѣлага, хотя бы возставъ противъ этого цѣлага, значитъ уже быть экстеріоризированнымъ. Лишь въ мірѣ объективаціи, т.е. въ мірѣ отчужденности, безличности и детерминизма, существуетъ то отношеніе части и цѣлага, которое обнаруживается въ индивидуализмѣ. Индивидуалистъ изолируется и самоутверждается въ отношеніи къ универсуму, онъ воспринимаетъ универсумъ исключительно, какъ насилие надъ нимъ. Въ извѣстномъ смыслѣ индивидуализмъ есть обратная сторона колективизма. Утонченный индивидуализмъ нового 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 подготавлялись и процессы диссоціаціи личности. Совершенно другое значить 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, соціальномъ и природномъ и при этой вкорененности хочетъ себя изолировать и противопоставить себя тому міру, къ которому принадлежить. Индивидуалистъ есть въ сущности человѣкъ соціализированный, но переживающій эту соціализированность, какъ насилие, страдающій отъ нея, изолирующей себя и бессильно возстающій. Это есть парадоксъ индивидуализма. Напримѣръ, ложный индивидуализмъ обнаруживается въ либеральномъ соціальномъ строѣ. Въ этомъ строѣ,

который фактически былъ строемъ капиталистическимъ, индивидуумъ былъ раздавленъ игрой экономическихъ силъ и интересовъ, онъ раздавленъ самъ и раздавливалъ другихъ. Персонализмъ имѣть тенденцію коммюнотарную, хочетъ установить братскія отношенія между людьми. Индивидуализмъ же въ соціальной жизни устанавливаетъ волчыи отношенія между людьми. Замѣчательно, что великие творческие 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 привилегии и какъ оправданія индивидуалистической изоляціи. Есть два разныхъ типа одиночества — одиночество творческой личности, переживающей конфликтъ внутренняго универсализма съ объективированнымъ универсализмомъ, и одиночество индивидуалиста, противополагающаго этому объективированному универсализму, къ которому онъ въ сущности принадлежитъ, свою опустошенность и бессиліе. Есть одиночество внутренней полноты и одиночество внутренней пустоты. Есть одиночество героизма и одиночество пораженности, одиночество, какъ сила, и одиночество, какъ бессиліе. Одиночество, находящее себѣ лишь пассивное эстѣтическое 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 приводить 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 собственного «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 объективнаго 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 собственного «я».

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

но, какъ и всѣ классифікації. Въ дѣйствительности въ одномъ и томъ же человѣкѣ можетъ быть и интервертиированность и экстервертиированность. Но меня интересуетъ сейчасъ другой вопросъ. Въ какой мѣрѣ интервертиированность можетъ означать эгоцентризмъ, а экстервертиированность — отчужденіе и экстеріоризацію? Извращенная, т.е. утерявшая личность интервертиированность есть эгоцентризмъ, а извращенная экстервертиированность есть отчужденіе и экстеріоризація. Но интервертиированность сама по себѣ можетъ означать углубленіе въ самого себя, въ раскрывающейся въ глубинѣ духовный міръ, какъ экстервертиированность можетъ означать творческую активность направленную на міръ и людей. Экстервертиированность можетъ означать также выбрасываніе человѣческаго существованія во внѣ и значить объективацію. Эта объективація создается извѣстной направленностью субъекта. Замѣчательно, что рабство человѣка одинаково можетъ быть результатомъ того, что человѣкъ исключительно поглощенью 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 порабощаетъ 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 объективаціей. 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 цивилизації преобладаетъ выброшенность субъекта въ объектъ, въ соціальную группу, въ среду, въ кланъ, на вершинахъ цивилизації преобладаетъ поглощенность субъекта своимъ «я». Но на вершинахъ цивилизації происходитъ и возвратъ къ первобытной ордѣ. Свободная личность есть рѣдкій цвѣтокъ мировой жизни. Огромное большинство людей не состоить изъ личностей, личность у этого большинства или еще въ потенціи или уже разлагается. Индивидуализмъ совсѣмъ не значить, 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 порабощенности его внѣположными силами есть освобожденіе отъ рабства у самого себя, у порабощающихъ силъ его «я», т.-е. отъ эгоцентризма. Человѣкъ разомъ долженъ быть духовно интервертизованнымъ, интеріоризированнымъ и экстервертизованнымъ, 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 порабощающая сила. Соблазнъ царства принимаетъ самая 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 вождѣленное царство онъ отождествляетъ съ міровымъ 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 трансформаціи 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 призывалъ искать прежде всего царства Божьяго и правды Его. Христіане же искали все, что приложится, они испугались, пришли въ ужасъ, что исkanіе царства Божьяго окажется разрушительнымъ для царства міра. Въ этомъ они

исправили дѣло Христа, какъ говорить Великій Инквизиторъ у Достоевскаго. Въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ раскрывается геніальная 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 всякихъ рода привилегій. То жуткое явленіе жизни, которое сейчасъ имеется тоталитарнымъ государствомъ, совсѣмъ не есть временное и случайное явленіе извѣстной эпохи, это есть выявление истинной природы государства, царства. Тоталитарное государство само хочетъ быть церковью, организовывать души людей, господствовать надъ душами, надъ совѣстю и мыслью и не оставляетъ мяста 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 дѣлить суверенитета. Нужно дѣлать различіе между царствомъ, имперіей и государствомъ. Государство еще имѣть парткуляристический характеръ, оно еще сознаетъ свои границы и элементы и функции государства есть во всякомъ человѣческомъ общежитіи. Но въ государствѣ заложена воля къ могуществу, въ немъ есть уже имперіалистический ядъ. Экспансія государства влечетъ его къ имперіи, которая носить уже не парткуляристический, 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 — универсальные 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. Этую свою вселенскость имперія-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 проявлений имперіализма, имѣть 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 человѣческой личности. Оно было разомъ и прообразомъ средневѣковой теократіи и прообразомъ современного тоталитарного государства и государства коммунистического. Мы тутъ имѣемъ дѣло съ міровымъ принципомъ, съ явленіемъ мірового 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, помѣщенное въ нейтральную зону между царствомъ Божімъ и царствомъ діавола, это есть лицо въ высшей степени агрессивное и наступательное, всегда посягающее на свободу духа и на сферу царства Божія. «Князь міра сего» находится на крайнихъ предѣлахъ объективациі, экстеріоризаціи и отчужденія человѣческой природы. Конфліктъ царства Божія и царства Кесаря есть на философскомъ языку конфліктъ субъекта и объекта, свободы и необходимости, духа и объективированной природы. Это все та же проблема рабства человѣка.

Произошелъ радикальный разрывъ между моралью личной, особенно моралью евангельской, христіанской и моралью государственной, моралью царства, моральной практики «князя міра сего». То, что почиталось безнравственнымъ для личности, почиталось вполнѣ нравственнымъ для государства. Государство всегда пользовалось дурными средствами, шпионажемъ, ложью, насилиемъ, убийствомъ, различія тутъ бывали лишь въ степени. Эти средства, безспорно очень дурные, оправдывались всегда хорошей и высокой цѣлью. Но, не говоря уже о качествѣ этой цѣли, нужно сказать, что эта яко-бы хорошая и высокая цѣль никогда не осуществлялась. Жизнь человѣчества была наполнена именно средствами, очень дурными, о цѣли же въ пути забывали. Да и по правдѣ сказать, цѣль не можетъ ничего оправдать, она совершенно отвлечена и есть продуктъ разрыва. Никто не могъ никогда толкомъ объяснить и оправдать, почему несомнѣнныи пороки и грѣхи для личности, — гордость, самомнѣніе, эгоизмъ, корыстолюбіе, ненависть, кровожадность и насиличество, ложь и коварство, оказываются добродѣтелями и доблестью для государства и націи. Это есть самая большая ложь міровой исторіи. Никто никогда не оправдалъ метафизически и религіозно мораль государства, мораль коллективовъ, свойственное этой морали «все дозволено». Когда это пытались дѣлать христіанские мыслители, то эта ложь свидѣтельствовала о ихъ безсовѣстности и рабствѣ. Слышенъ былъ лишь голосъ рабьей морали. Оставалось непонятнымъ, почему происходитъ приближеніе къ царству Божію, почему выигрываетъ царство Божіе отъ организованной лжи, отъ организованного шпионажа, отъ казней, отъ разбойничьихъ войнъ, захвата чужихъ земель и насилия

надъ народами, отъ возрастанія національного 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, конфесіонально-церковная. Самоутвержденіе групповое самое безвыходное. Явныя преимущества имѣютъ 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 государства и націи. 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 націи 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 требование 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 великие государственные и политические 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 пожирающей имперіализмъ, который его и погубилъ. Только гипнозъ заставляетъ думать, что Наполеонъ говорилъ глубокомысленные вещи. Левъ Толстой хорошо зналъ цѣну великихъ историческихъ дѣятелямъ, онъ понималъ ничтожество исторического величія. Большинство этихъ великихъ дѣятелей, государственныхъ умовъ къ тому же отличались преступностью, лицемѣріемъ, 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 совѣстю, можно формулировать очень просто и элементарно: допустимо ли для спасенія и процвѣтанія государства

казнить одного невиннаго. Въ Евангелі словами Каїфы былъ поставленъ этотъ вопросъ: «лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ». Извѣстно, чья судьба рѣшалась этими словами: Государство всегда повторяеть слова Каїфы, это есть исповѣданіе государственной вѣры, государственные люди всегда отвѣчали, что для спасенія и усиленія государства можно и должно казнить невиннаго. 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 шель о томъ, можно ли осудить невиннаго, 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 установки іерархіи цѣнностей. Не только существованіе государства не есть высшая цѣнность, но и существованіе міра, этого объективированнаго міра совсѣмъ не есть высшая цѣнность. Смерть одного человѣка, послѣдняго изъ людей есть болѣе важное и болѣе трагическое бытіе, чѣмъ смерть государства и имперій. Богъ врядъ ли и замѣчаетъ смерть величайшихъ царствъ міра, но очень замѣчаетъ смерть отдѣльного человѣка. Все та же проблема поставленная у Софокла въ столкновеніи Антигоны и Креона. Это есть столкновеніе личной, человѣческой 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 человѣческой и экзистенціальной въ противоположность морали нечеловѣческой и объективированной. Ницше, котораго сейчасъ хотятъ сдѣлать обоснователемъ фашистской и націоналъ-соціалистической морали, т.-е. морали Каїфы, Креона и пр., сказалъ, что государство есть самое холодное изъ чудовищъ и что человѣкъ начинается тамъ, гдѣ кончается государство. Предстоитъ въ мірѣ радикальная, революціонная, персоналистическая переоцѣнка цѣнностей и тогда только возможны будуть глубокія соціальныя измѣненія.

§

Безспорно государство имѣетъ саму большую власть надъ человѣческой жизнью и оно всегда имѣетъ тенденцію переходить установленные для него предѣлы. Это достаточно показываетъ, что государство представляеть 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 экзистенциальные центры. Между тѣмъ, какъ гипнозъ власти непобѣдимъ. Государство есть, конечно, проекція, экстеріоризація, 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 творческіе 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 имѣть функциональное значеніе въ общественной жизни людей. Въ разные периоды роль государства бываетъ разная. Государство двоится, имѣть двойной образъ. Оно можетъ и освобождать человѣка и порабощать его. И порабощающая 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 ирраціональный. Власть всегда носить ирраціональный характеръ и опирается на ирраціональная вѣрованія и ирраціональную эмоциональную жизнь. Государство въ своемъ осуществлениі воли къ могуществу всегда нуждалось въ миѳахъ, оно не могло существовать безъ ирраціональныхъ символовъ. И самое рациональное демократическое государство опирается на миѳъ. Таковъ, напримѣръ, миѳъ Ж. Ж. Руссо о безгрѣшности *volonté g  n  rale*. Великая опасность заключается не въ самой идеѣ государства, исполняющаго необходимыя функции, 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 рабыне 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 идолы. Духъ никогда не воплощается въ государствахъ и въ историческихъ тѣлахъ. Духъ воплощается въ человѣческомъ тѣлѣ, въ человѣческомъ общеніи, въ человѣческомъ творчествѣ, въ лицѣ и личности, а не въ государствѣ, не въ массивныхъ тѣлахъ исторіи. Въ объективированномъ мірѣ есть лишь необходимыя функции, 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-

ствено въ древнемъ Египтѣ. Послѣ этого всегда искали религіозной санкціи власти. И въ ХХ вѣкѣ нисколько не освободились отъ этого. Сувереный народъ, сувереный 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 божественного происхожденія въ древнемъ мірѣ, напримѣръ, въ Спартѣ. Но въ ХХ вѣкѣ диктаторъ, цезарь тоже считается божественного происхожденія, эманацией божества-народа, божества-государства или божества соціального 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 *рагути*. 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 абсолютизациіи государства, есть обличеніе неправды деспотической централизаціи. Въ анархизмѣ есть религіозная правда. Но анархизмъ материалистический, а онъ часто такимъ бывалъ, въ сущности нелѣпъ. Совершенно непонятно, на чемъ обосновываетъся 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 свободу

ду народной стихії власти государства, оставляя народный колективъ безраздѣльнымъ господиномъ. Таковъ, напримѣръ, коммунистической анархизмъ Бакунина. При этомъ господство безгосударственного коммунистического 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 глубокимъ нужно признать анархизмъ Макса Штирнера, съ другой стороны анархизмъ Льва Толстого. Анархизмъ упирается въ проблему метафизического и религіозного порядка. Религіозная правда анархизма заключается въ томъ, что власть надъ человѣкомъ связана съ грѣхомъ и зломъ, что совершенное состояніе есть состояніе безвластія, т.-е. ан-архії. Царство Божіе есть безвластіе и свобода, на него не переносится никакія категоріи властовданія, царство Божіе есть анархія. Это есть истина апофатической теологии. 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. Самоуправліе человѣка всегда означаетъ, что достигнуто соглашеніе между внутренней и вѣнчаной 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 насилиемъ, которое плохо понимаютъ. Левъ Толстой въ сущности обвиняетъ христіанъ въ томъ, что они устраиваютъ свои дѣла на всякий случай такъ, чтобы они шли хорошо даже если нѣтъ Бога, и потому прибѣгаютъ къ власти и насилию. Онъ же предлагаетъ рискнуть всѣмъ во имя вѣры въ Бога и божественную природу. Левъ Толстой вѣрилъ, что если люди перестанутъ совершать насилие, прибѣгать къ власти, то произойдетъ историческое чудо, то самъ Богъ вмѣшается въ человѣческую жизнь и божественная природа вступить въ свои права. Человѣческое сопротивленіе и насилие мѣшаютъ дѣйствію божественной природы. Это во всякомъ случаѣ глубокая постановка проблемы, болѣе глубокая, чѣмъ у анархистовъ материалистовъ, которые всегда призываютъ къ насилию и вводятъ власть и принужденіе съ другого конца. Ошибка Толстого заключалась въ томъ, что онъ такъ мало интересовался жертвой насилия и принужденія, какъ будто не считалъ нужнымъ ее защищать. Съ этимъ связана и невозможность окончательно устранить государство въ условіяхъ нашего существованія, при наличіи

злой, насилийской воли людей. Тутъ мы сталкиваемся съ отрицательной стороной анархизма, съ его ложной мечтательностью. Государство должно защищать свободу и право, въ этомъ его оправданіе. Но всякая абсолютизациіа государства есть великое зло. Государственная власть не обладаетъ никакимъ суверенитетомъ. Государство должно быть ограничено и введено въ должные предѣлы. Невозможно допустить той окончательной объективациіи человѣческаго существованія, которой требуетъ государство, одержимое волей къ могуществу. Тоталитарное государство есть царство сатаны. Государство не смѣеть касаться духа и духовной жизни. Между тѣмъ какъ оно всегда имѣеть 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 тоталитарного государства совсѣмъ не новая, это лишь выявление болѣе послѣдовательное и крайнее вѣчной тенденціи государства, вѣчной воли къ могуществу, вѣчнаго порабощенія человѣка. Анархизмъ правъ, когда онъ возстаетъ противъ идеализациіи и экзальтациіи 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 соціальнымъ реформамъ во имя человѣка, а не возрастанію самой власти, могущества государства и націи. Величіемъ государства слишкомъ часто прикрывали корыстные интересы людей и соціальныхъ классовъ. Нѣть 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 функциональное значеніе. Анархическая утопія идиллическаго безгосударственного житія есть ложь и соблазнъ.

Анархическая утопія покоїться на наївній моністическій філософії і совс'ємъ не хочеть знатъ трагіческаго конфлікта личности съ міромъ и обществою. Она совс'ємъ не означаетъ освобождениі человѣка, потому что основана не на приматѣ человѣческой личности, а на приматѣ безгосударственного общества, соціального колектива. Поразительно, что анархическая 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 насиливаться 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. Освобождение отъ рабства есть прежде всего освобождение отъ всякой воли къ могуществу, отъ всякой власти, какъ права. Право власти не принадлежитъ никому, никто не имѣеть 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 эксплоатацию человѣка. Чтобы всего этого не было, должно было бы быть главной цѣлью государства. Государство есть прежде всего гарантійное, посредническое и контрольное учрежденіе. И забота государства о хозяйствѣ основана не на правѣ государства въ хозяйственной жизни, а на приматѣ индивидуального экономического права, на гарантії этого индивидуального права. Это есть эманципація индивидуального человѣка, человѣческой личности черезъ уничтоженіе экономическихъ привилегій. Государство должно гарантировать порядокъ автономії. Государство оказывается нуждой, необходимостью для людей, но это какъ разъ указываетъ на то, что оно принадлежитъ въ іерархіи цѣнностей къ цѣнностямъ низшаго порядка. Весь вопросъ въ этой установкѣ градаціи цѣнностей. Все нужное, неотложно необходимое въ человѣческомъ существованіи принадлежитъ къ низшимъ цѣнностямъ. Такова цѣнность хозяйства. Нужно перестать твердить людямъ съ дѣтства, что государство, а не человѣческая личность есть высшая цѣнность и что мужество, величие, 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 быть 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 организація хаоса и созданіе іерархизованнаго общественнаго космоса. Вѣрно, что государство не допускаетъ окончательнаго хаотическаго распада человѣческихъ общежитій. Но подъ принудительной организаціей государства все-таки шевелится хаосъ, который имъ прикрывается. И подъ государствомъ деспотическимъ наиболѣе шевелится хаосъ. Страхъ всегда есть хаосъ, обнаруженіе внутренняго хаоса, темной безздны. Идея демократіи по Монтескіе заключается въ томъ, чтобы основать государство на добродѣтели. Но хаосъ шевелится и подъ 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 вѣнчнаго. Государственная власть искажена страхомъ, но она не только внушиаетъ 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 совершає величайшія насилия и жестокости. Тиранъ былъ всегда одержимъ 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 насилия. Терроръ есть страхъ не только тѣхъ, на кого онъ направленъ, но и самихъ практикующихъ терроръ. Терроръ заложенъ въ государствѣ и революціи. Терроръ есть порожденіе объективаціи человѣческаго существованія, выброшенности во внѣ, есть соціально организованный хаосъ, т.-е. распадъ, отчужденность, несвобода.

Власть и народъ находятся въ состояніи обоюдной 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, имѣтъ фатальную тенденцію къ развитію, расширенію, увеличенію своей власти, къ разсмотрѣнію себя не какъ слуги народа, а какъ господина, требующаго повиновенія. Бюрократія порождается процессомъ государственной централизаціи. Только децентрализація можетъ предотвратить опасность развитія бюрократіи. Бюрократизмъ разъѣдаетъ и соціалистическую партію. Мы увидимъ, что самая тяжелая и отрицательная сторона соціалистическаго

государства есть присущая ему тенденція къ усиленію и расширенію бюрократії. Единственное реализованное въ мірѣ коммунистическое государство оказалось самымъ бюрократическимъ государствомъ міра. Бюрократизмъ есть самая крайняя форма деперсонализациі. 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 объективациі, т.-е. отчужденія, детерминизма, безличности, царствуютъ бюрократія и деньги, шпионажъ и ложь. Это неотвратимое свойство міра утерявшаго 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 пріобрѣло все тѣ же свойства бюрократизма, лжи, шпионажа, кроваваго насилия. Идеологи государства, плѣненные идеаломъ царства, любятъ употреблять выражение «это государственный умъ», «это государственно мыслящій человѣкъ». Въ большинствѣ случаевъ это выраженіе не значить ничего. Реально же это значить, что человѣкъ признанный государственнымъ умомъ лишенъ чувства человѣчности, рассматриваетъ человѣка лишь какъ орудіе для могущества государства и не останавливается ни передъ какими насилиями и убийствами. Таковы были всѣ «государственные умы». Это рабы и идолопоклонники. Идолы, которымъ они были вѣрны, требовали кровавыхъ человѣческихъ жертвоприношений. Нѣтъ ничего болѣе морально отвратительного и вмѣстѣ съ тѣмъ моднаго и банального, чѣмъ квалифікація сентименталистами тѣхъ, которые противъ жестокостей и насилий, 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 достоинствѣ человѣческаго лица и на жалости къ человѣческимъ страданіямъ. Въ дѣйствительности сентиментализмъ есть лже-чувствительность и сентиментальные люди могутъ быть очень жестокими. Сентиментальны Робеспьеръ, Дзержинскій, 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 обличеніе этихъ звѣроподобныхъ антисентименталистовъ и беспощадная борьба противъ нихъ. Это садисты,

люди извращенные, на нихъ должны быть одѣты смирительные рубахи. И нужно прежде всего обличать философскую лживость этихъ противопоставленій жестокости и насилия сентиментализму. Всякій жестокій и насилиющей человѣкъ есть человѣкъ слабый, безсильный и болѣй. Сильный человѣкъ есть человѣкъ дарящій, помогающій, освобождающій, любящій. Всякій поработитель есть человѣкъ порабощенный, человѣкъ *ressentiment* въ той или иной формѣ. Обоснованіе государственного 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 гуманитарные добродѣтели. Но частично удавалось. Въ XIX вѣкѣ происходили нѣкоторые процессы гуманизаціи государства, по крайней мѣрѣ въ сознаніи были провозглашены нѣкоторые гуманные принципы. Но кончилось рѣзкой дехристіанизаціей и дегуманизаціей государства. Провозглашается культура грубой силы и насилия, какъ основы величія государства, обнажается демоніакальное начало въ государствѣ. Права человѣка 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 человѣка, 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 человѣка. И потому нужно желать конца всѣхъ царствъ. Метафизическая основа антиэтатизма опредѣляется приматомъ свободы надъ бытіемъ, личности надъ обществомъ.

b) Прельщеніе войны и рабство человѣка 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 стоять войска, за ними ходить адъютанты въ военной формѣ. Символика власти всегда военная, власть всегда готова прибѣгнуть къ силѣ для поддержанія своего престижа. Если власть не ведетъ войны съ вѣшними врагами, то она всегда готовится къ этой войнѣ и она всегда наготовъ для войны съ врагомъ внутреннимъ. Государство тратить чудовищныя средства на вооруженія и это истощаетъ ихъ финансы и тяжелымъ бременемъ ложится на народъ. Законъ жизни національныхъ государствъ: человѣкъ человѣку волкъ. Въ организованныхъ цивилизованныхъ государствахъ люди болѣе всего тратятъ силу на подготовленіе коллективнаго убийства и болѣе всего несутъ жертвъ для этой нечеловѣческой цѣли. Ошибочно было бы сказать, что война существуетъ для людей, нѣть 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 государство и націи объявляется большей цѣнностью, чѣмъ человѣкъ, то въ принципѣ война уже объявлена, все для нея уже подготовлено духовно и материально, 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 неизбѣжна и отвлеченный пацифизмъ не можетъ имѣть никакой силы. Капиталистический 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 атмосфѣрѣ и эта психическая атмосфера создается разнообразными способами, иногда незамѣтными. Даже атмосфера страха войны можетъ оказаться благопріятной для войны. Страхъ никогда до добра не доводить. Атмосфера войны, какъ самой войны, такъ и ея подготовки, есть атмосфера коллективная, коллективного подсознательного, въ которой парализована личность, личное сознаніе и личная совѣсть. Война и все съ ней связанное есть не только самая крайняя, самая предѣльная форма насилия, но и самая крайняя, самая предѣльная форма антиперасонализма, отрицанія личности. Соглашаясь на войну, человѣкъ перестаетъ быть личностью и перестаетъ

другихъ считать личностями. Войско есть некоторый іерархический организмъ, въ которомъ каждый чувствуетъ себя частью, пріобщается къ цѣлуому и занимаетъ определенное мѣсто. Это ввергаетъ человѣческую личность въ совѣмъ особую атмосферу, въ которой рабство и насилие переживаются органически и могутъ быть даже сладкими. Это есть особый сознаній, особое прельщеніе рабства у войны, которая возвышается надъ человѣческой стихіей. Война и войско не могутъ не рассматривать человѣческой личности, какъ средства, какъ подчиненной части человѣческаго цѣлага. Государства хотятъ роста народонаселенія и поощряютъ дѣторожденіе исключительно съ точки зреінія пушечнаго мяса, для усиленія арміи. Это есть цинизмъ государства, который представляется возвышеннымъ и патріотическимъ. Ложная установка цѣнностей, порабощающая человѣка, неотвратимо ведетъ къ извращенію нравственного чувства. Заставить воевать человѣческія массы можно лишь парализуя ихъ сознаніе, путемъ системы гипноза, опаиванія психологического и физического и путемъ террора, который всегда вводятъ во время войны. Военный стиль общества всегда означаетъ насилие и порабощеніе человѣка, психическое и физическое. А военный стиль общества преобладалъ въ прошломъ и къ нему возвращается современное общество, которое уже ничего кромѣ насилия не признаетъ. Спенсеръ думалъ, что военный типъ общества будетъ замѣненъ промышленнымъ, который уже не будетъ благопріятенъ для войны. Но онъ не понималъ, что промышленный, т.-е. капиталистический типъ общества будетъ создавать новый типъ имперіалистическихъ войнъ, еще болѣе ужасный, чѣмъ прежнія. Изъ этого порочного 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 убийствомъ, 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 культь грубой силы и демоніакальная воля къ могуществу, такъ и въ современной войнѣ обнажается демоніакальная міровая бойня, въ грандіозныхъ размѣрахъ истребляющая человѣчество и цивилизацию. 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,

истребляющихъ мирное населеніе. Скоро даже войско не будетъ имѣть никакого значенія. Война совершенно механизирована и индустріализирована, она находится въ соотвѣтствіи съ характеромъ современной цивилизациі. 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 морального состоянія людей. Банда разбойниковъ всегда дѣлаетъ рѣзкое различіе между отношеніемъ къ своему кругу и находящимся въ 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 трагические конфликты. Не думаю, чтобы вѣрно было говорить о справедливыхъ и несправедливыхъ войнахъ. Это примѣненіе моральной оцѣнки къ явленію, которое находится въ какой-либо морали. Въ прошломъ войны бывали наименьшимъ зломъ, онъ 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 «священного» въ объектируванной исторіи никогда не было, а была лишь ложная сакрализациія, то надѣленіе качествами «священного» того, что есть предѣльное выраженіе мірового зла, есть сатаническій сблазнъ. 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. Военные понятія о чести всегда были нехристіанскими, противными Евангелію, но современныя 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 деперсонализациі. 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 добиваются, имъ не воздаютъ воинскихъ почестей. Съ эпохи Ренессанса

люди начали думать, что мысль, знаніе, наука и литература, печатаніе книгъ имъютъ огромное, главенствующее значеніе. Съ нашей эпохи начинается обратное движение. Опять думаютъ, что главное дѣйствовать мечомъ, да еще какимъ отвратительнымъ «мечомъ», что первые люди военные, что война и убийства главныя средства. Но дѣйствующіе мечомъ не ограничены уже никакими высшими началами, какъ было все-таки въ средніе вѣка. Стущевывается 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 ведеть ни къ какой цѣли, не имѣть продолженія ни въ этой жизни, ни въ жизни иной. Чистый героизмъ есть экстазъ мгновенія героического акта, выходъ изъ времени. Это соблазнъ такихъ людей, какъ, напримѣръ, Мальро. Этотъ типъ героизма противоположенъ тому возношенню 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 носить характеръ не оставляющей мѣста для героизма и въ немъ не нуждающейся. 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, отличающейся военной храбростью, можетъ проявлять самую постыдную гражданскую и моральную трусость. И именно тоталитарныя государства, которые стремятся къ могуществу и требуютъ военной храбрости, не допускаютъ моральной и гражданской храбрости и воспитываютъ трусовъ-рабовъ.

Дѣленіе міра на два лагеря, 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, готовить 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 национальный, врагъ соціальный, врагъ религіозный не есть со средоточеніе мирового зла, не есть злодѣй и онъ не есть и не можетъ быть только врагомъ, предметомъ «священной» ненависти, онъ человѣкъ со всѣми человѣческими свойствами национальной, соціальной или религіозной группировки людей. Нужно перестать считать «свое» непремѣнно хорошимъ, а «чужое» непремѣнно дурнымъ. Только Евангеліе провозгласило, что нужно любить враговъ, выйти изъ порочного 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 Божімъ и порядкомъ міра существуетъ глубокій конфліктъ и тутъ невозможно взаимное приспособленіе, тутъ возможны только измѣны. Различіе между абсолютнымъ и относительнымъ есть порожденіе отвлеченої 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 объективаціи человѣческаго существованія, т.-е. съ пути рабства человѣка, и вступить на путь субъективаціи 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 мировой исторіи, есть обезчеловѣчивающая, обезличивающая объективація. Примѣненіе евангельской морали къ человѣческимъ обществамъ есть персонализмъ, постановка въ центръ человѣческой личности, признаніе ее верховной цѣнностью. «Врагъ» есть объективація существованія, въ которой исчезаетъ образъ человѣка. Поэтому нѣть ничего болѣе чудовищнаго, чѣмъ благословеніе войны христіанскими церквами, чѣмъ самое словосочетаніе «христолюбивое воинство». Человѣкъ долженъ быть воиномъ, онъ при-

званъ къ воинствованію. Но это ничего общаго не имѣть съ корпорацией военныхъ, которая есть крайняя форма порабощенности и порабощенія человѣка. Эту точку зрѣнія необходимо рѣзко отличать отъ буржуазнаго пацифизма, который не только бессиленъ побѣдить войну, но и можетъ означать болѣе низкое состояніе, чѣмъ война. Буржуазный пацифизмъ можетъ означать просто любовь къ спокойной и обеспеченной жизни, боязнь катастрофы и даже трусость. Есть миръ, который подлѣе войны, не всякой цѣнной допустимо покупать миръ. Подлинная борьба противъ войны есть также война, подлинная воинственность, мужество и согласіе на жертвы. Воинственность не означаетъ непремѣнно 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. Христость принесъ миръ, но онъ принесъ также мечъ. Раздѣленіе необходимо, но не ненависть. И вотъ, что поразительно. Многіе христіане съ ужасомъ отвергаютъ революцію, потому что она предполагаетъ убийство и пролитіе 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 считаются настолько высокой и даже высочайшей, 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 цѣнностямъ совершенно непереносимо для христіанской совѣсти. Свобода и справедливость болѣе высокія цѣнности, чѣмъ могущество государства и національности. Главное же, что убийство и пролитіе крови дурны и грѣховны, какова бы ни была цѣль. Революція можетъ быть гораздо меньшимъ зломъ, чѣмъ война. Но только очищенное и освобожденное отъ исторического рабства христіанство 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 человѣкомъ 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, человѣческую личность, война дѣлается невозможной. Война означаетъ, что люди превращены въ объектовъ. Въ защиту войны иногда говорятъ, что въ ней нѣтъ ненависти, идущей отъ личности къ личности. Но можетъ быть ненависть, переходящая

въ жажду убийства, и она не направлена на другого человека, на личность. Тотъ, кого хотять убить изъ ненависти, является ли субъектомъ? Думаю, что нѣть, человѣкоубийственная ненависть превращаетъ другого человека въ объектъ, предметъ ненависти перестаетъ быть субъектомъ, личностью. Если бы ненавидящій и жаждущій убить могъ увидѣть въ своемърагъ экзистенціальный субъектъ, могъ бы пріобщиться къ тайнѣ личности другого, то ненависть прошла бы и убийство стало бы невозможнымъ. Ненависть и убийство существуютъ лишь въ мірѣ, гдѣ люди стали объектами, гдѣ человѣческое существованіе объективировано. Существуетъ вѣчный конфліктъ «войны» и «мира», жизни «исторической» и жизни «частной», жизни «объективированной» и жизни остающейся въ «субъективности». Проблема войны въ міровой жизни есть не только проблема объявленной и разразившейся войны, это въ большей степени есть проблема приготовленія войны. Человѣческія 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 война можетъ и не наступить, но жизнь человѣческая дѣлается невыносимой, люди не могутъ свободно дышать. Не только война, но и приготовленіе къ войнѣ означаетъ доведеніе до минимума свободы человека. Мобилизациіа 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 человека, надъ рабынѣ сознаніемъ. Но рабы сознаніе еще господствуетъ въ мірѣ и война является однимъ изъ его выражений, наиболѣе 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 раціонализацію. Подготовка войны въ высшей степени раціональна и предполагаетъ раціональное вооруженіе государствъ. Это есть противорѣчіе войны. Человѣческимъ массамъ прививаются самыя ирраціональныя душевныя состоянія. Война предполагаетъ пробужденіе эротическихъ состояній, природа ея эротическая, а не этическая. Въ эросѣ я въ данномъ случаѣ ввожу и анти-эросъ, который имѣеть ту же природу. Ненависть есть феноменъ эротической. И человѣческая масса, доведенная до самого ирраціонального состоянія, до безумія раціонального вооруженія, подвергается раціональной дисциплинѣ, технізируется. Это есть демоническое сочетаніе крайняго ирраціонализма съ крайнимъ раціонализмомъ. Люди живутъ въ порабощающей власти миѳа о войнѣ, миѳа вызывающаго дурныя эротическія

состоянія. Въ рационализированной и техницизированной цивилизациі миѳы продолжаютъ играть огромную роль. Они рождаются изъ коллективнаго подсознательнаго. Но миѳы эти очень рационально использованы. Миѳъ о красивой, героической войнѣ, о воинствующемъ эросѣ, возвышающемся надъ прозаической и обыденной жизнью, есть проявленіе человѣческаго рабства. Этотъ миѳъ связанъ съ другими миѳами объ избранной расѣ, о величіи царства и т. п. Всѣ эти миѳы противоположны истинѣ персонализма, всегда враждебны очеловѣченію жизни, всѣ возстаютъ 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 статическое. 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, представляеть собой уже явленіе сложное. Мы увидимъ, что самая идея націи и національности есть продуктъ рационализациі. 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, насилие — 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. Коротка жизнь отдельнаго человѣка, жизнь же націи длинна, она можетъ длиться тысячелѣтія. Жизнь націи осуществляетъ связь временъ, которой не можетъ осуществить отдельный человѣкъ.

Отдельный человѣкъ чувствуетъ связь съ предшествующими поколѣніями черезъ жизнь націи. «Национальное» 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 кол-лективной, нечеловѣческой реальности, онъ всегда въ личности. Личность не часть націи, национальность есть часть личности и находится въ ней, какъ одно изъ ея качественныхъ содерганий. Национальное входитъ въ конкретнаго человѣка. Это есть лишь частное примѣненіе той истины, что универсумъ находится въ личности, а не личность въ универсумѣ. Национальность есть питательная среда личности. Национализмъ же есть форма идолопоклонства и рабства, порожденнаго экстеріоризаціей и объективаціей. Эросъ связанъ съ ущербностью и бѣдностью. Национализмъ, который есть одно изъ порабощеній, порожденныхъ выпаденіемъ универсума изъ человѣка, носить эротическій характеръ. Онъ-движется эросомъ и антиэросомъ и по природѣ своей антиэтиченъ. Примѣненіе этическихъ оцѣнокъ къ жизни націи дѣлаетъ национализмъ невозможнымъ. Это одинъ изъ конфликтовъ эроса и этоса. Национализмъ, который въ глубинѣ своей есть эротическое прельщеніе, всегда питается ложью и безъ лжи обойтись не можетъ. Ложью является уже национальное самомнѣніе и чванство, столь смѣшное и глупое со стороны. Национальный эгоцентризмъ, национальная замкнутость, ксенофобія нисколько не лучше личнаго эгоцентризма, замкнутости и вражды къ другимъ людямъ и также ввергаютъ въ жизнь фиктивную и иллюзорную. Национализмъ есть идеализированная форма самовозношения человѣка. Любовь къ своему народу (мы увидимъ, что народъ не то же самое, что нація) есть очень естественное и хорошее чувство, но национализмъ требуетъ нелюбви, вражды, презрѣнія къ другимъ народамъ. Национализмъ есть уже потенціальная война. Но главная ложь, порожденная национализмомъ, въ томъ, что когда говорять о «национальномъ» идеалѣ, о благѣ «национального» цѣлага, о «национальномъ» единствѣ, о «национальномъ» призваніи и пр., то всегда связываютъ «национальное» съ привилегированнымъ, господствующимъ меньшинствомъ, обыкновенно съ классами, обладающими собственностью. Подъ «націей», «национальнымъ» никогда не понимаются люди, конкретныя существа, а отвлеченный принципъ, выгодный для нѣкоторыхъ соціальныхъ группъ. Въ этомъ коренное различіе націи отъ народа, который всегда связанъ съ людьми. Национальная идеология обыкновенно оказывается идеологіей классовой. Апеллируя къ национальному цѣлому хотятъ задавить части, состоящія изъ людей, существъ способныхъ страдать и радоваться. «На-

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

Ідеологи 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 представляеть огромный интересъ сопоставленіе національной идеологіи съ идеологіей классовой. Идеологія класса имѣеть очень невыгодную виѣшность и очень легки риторическая побѣды надъ ней. Национальное цѣлое, существующее тысячелѣтія, имѣеть большую цѣнность, чѣмъ отдѣльный классъ, которого не было въ прошломъ и можетъ быть не будетъ въ будущемъ. Русскій, французскій или нѣмецкій народъ, какъ историческое цѣлое, есть болѣе глубокая реальность, чѣмъ русскій, французскій или нѣмецкій пролетаріатъ. Но проблема совсѣмъ не решается и даже не ставится, когда говорять такія общія мѣста. Въ извѣстный исторический моментъ проблема класса можетъ быть болѣе острой, безотлагательно требующей решенія, чѣмъ проблема національная, и именно для самого существованія націи. Можетъ быть поставлена проблема интегрированія класса отверженного и обойденного въ жизнь націи. «Национальное» 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 попранномъ 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 соціализма. Безспорно націонализмъ языческаго происхожденія, соціализмъ же христіанскаго происхожденія. Соціализмъ (не коммунистического, т.-е. не фашистского 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, которая есть не существованіе, а принципъ. «Соціализмъ» можетъ быть духовнѣе «націонализма», ибо «соціальное» можетъ быть требованіемъ, чтобы человѣкъ человѣку былъ братъ, а не волкъ, общая же «національная» жизнь можетъ быть волчьей. Националисты 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-соціализмъ хочетъ болѣе коммюнотарной жизни внутри данной національности. Но онъ плохо реализуетъ это, приводить къ

чудовищному этатизму и по звѣриному относится къ другимъ национальностямъ. Возможенъ националь-соціализмъ, но въ немъ болѣе человѣческимъ является элементъ соціальный, элементъ же расово-национальный означаетъ дегуманізацію. О соціализмѣ рѣчь еще впереди. Необходимо еще подчеркнуть, что национализмъ совсѣмъ не тождественъ патріотизму. Патріотизмъ есть любовь къ своей родинѣ, своей землѣ, своему народу. Национализмъ же есть не столько любовь, сколько колективный эгоцентризмъ, самомнѣніе, воля къ могуществу и насилию надъ другими. Национализмъ есть уже надуманность, идеология, которой нѣтъ въ патріотизмѣ. Национальное самомнѣніе и эгоизмъ такъ же грѣховны и глупы, какъ личное самомнѣніе и эгоизмъ, но послѣдствія ихъ гораздо болѣе роковыя. Так же 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, носить коміческій характеръ, его со стороны нельзя перенести. Всякая проекція и объективація личного зла и грѣха, перенесеніе на колективы порождаетъ максимумъ зла и выражаетъ максимумъ грѣха. Такъ укрѣпляется рабство человѣка.

§.

Различеніе между націей и народомъ, национальнымъ и народнымъ не есть только вопросъ терминологіческій. Оно еще явственнѣе въ другихъ языкахъ (*nation* и *people*, *Nation* и *Volk*). Народъ есть реальность гораздо болѣе первичная и природная, чѣмъ нація, въ народѣ есть что-то дораціональное. Нація же есть сложный продуктъ исторіи и цивилизаціи, она есть уже продуктъ раціонализациі. Самое же важное, что народъ есть реальность болѣе человѣческая, чѣмъ нація. Народъ есть люди, огромное количество людей, достигшее единства, оформленности и получившее особья 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 болѣшую степень объективаціи и отчужденія человѣческой природы, болѣшую степень обезчеловѣченія. Нація глубже связана съ государствомъ, чѣмъ народъ. Народничество часто носило антиэтатический и анархический 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 обычай 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 ча-
сто дѣлаютъ, въ смыслѣ тождественномъ съ «народнымъ») своеобразія, въ немъ нѣть ничего «національного», онъ озна-
чаетъ острую рационализацію и технізацию народной жизни, онъ нисколько не дорожитъ культурой. Всѣ современные на-
ціонализмы походятъ другъ на друга, какъ двѣ капли воды, какъ совершенно походятъ другъ на друга всѣ диктатуры, всѣ организаціи политической полиції, всѣ техники вооруженій, всѣ спортивныя организаціі. Германскій національ-соціализмъ до своей окончательной побѣды былъ одной изъ формъ на-
родничества, противополагающей органическій и коммюнотар-
ный характеръ народной общественной жизни формальной ор-
ганизаціи государства, онъ стоялъ за *Gemeinschaft* противъ *Gesellschaft*. Но послѣ своей окончательной побѣды національ-
соціализмъ сталъ одержимъ волей къ государственному мо-
гуществу и элементы народническіе въ немъ ослабѣли. Тради-
ція германской культуры порвалась. Национализмъ менѣе все-
го дорожитъ духовной культурой и всегда утѣсняетъ ея твор-
цовъ. Национализмъ всегда приводитъ къ тиранію. Нація есть
одинъ изъ идоловъ, одинъ изъ источниковъ человѣческаго
рабства. Суверенитетъ націи есть такая же ложь, какъ и су-
веренитетъ государства, какъ и всѣ суверенитеты на землѣ.
Этотъ суверенитетъ можетъ имѣть какъ правыя, такъ и лѣ-
выя формы проявленія, и онъ всегда тиранитъ человѣка. На-
родъ по крайней мѣрѣ стоить ближе къ труду, какъ основѣ
соціальной жизни, ближе къ природѣ. Но и народъ можетъ
стать идоломъ и источникомъ человѣческаго рабства. Народ-
ничество есть одно изъ прельщеній и оно легко принимаетъ
мистическая формы — душа народа, душа земли, мистическая
народная стихія. Человѣкъ можетъ совсѣмъ потеряться въ этой
стихіи. Это есть наслѣдіе и пережитокъ первобытнаго коллек-
тивизма, до пробужденія духа и личности. Народничество все-
гда 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 «распни, распни 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 лично-
сти передъ коллективомъ. Истина всегда бываетъ въ личности,
въ качествѣ, въ меньшинствѣ. Но эта истина въ своемъ жиз-
ненномъ проявленіи должна быть связана съ народной жиз-
нью, она не означаетъ изоляціи и замыканія. Национальный

мессіанізмъ есть соблазнъ, онъ не совмѣстимъ съ христіан-скимъ универсализмомъ. Но вѣра въ призваніе своего народа необходима для его исторического существованія.

Фактически «национальное» и «народное» смѣшиваются и часто употребляются въ одномъ и томъ же смыслѣ, также смѣшиваются *Gesellschaft* и *Gemeinschaft*. «Национальное» за-ключаетъ въ себѣ большую степень рационализациі, чѣмъ «на-родное». Но и то и другое опирается на коллективное подсо-знательное, на очень сильныя эмоціи, которыя ведутъ къ экст-роризациі человѣческаго существованія. Человѣкъ нуждается въ выходѣ изъ одиночества, въ преодолѣніи леденящей чуждо-сти міра. Это происходитъ въ семьѣ, это происходитъ въ на-циональности, въ национальной общности. Индивидуальный че-ловѣкъ не можетъ прямо чувствовать себя принадлежащимъ къ человѣчеству, ему необходимо принадлежать къ болѣе близ-кому и конкретному кругу. Черезъ национальную жизнь человѣкъ чувствуетъ связь поколѣній, связь прошлаго съ буду-щимъ. Человѣчество не имѣть 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 экстероризація, есть одно изъ порожденій объек-тиваціи, не болѣе. Но разныя ступени объективаціи даютъ разныя ступени близости, конкретности, полноты. Человѣче-ство представляется какъ бы далекимъ и абстрактнымъ, въ то время какъ оно есть человѣчность человѣка. Национализмъ одинаково подавляетъ и человѣка, человѣческую личность и человѣчество. Подавляетъ не самое качество «национального» въ человѣкѣ, а объективація этого качества, превращающая его въ стоящую надъ человѣкомъ реальность. И «нація» и «на-родъ» легко превращаются въ идоловъ. Происходитъ объек-тивація сильныхъ эмоцій. Самый посредственный, самый ни-чтоожный человѣкъ чувствуетъ себя возвышеннымъ и припод-нятымъ черезъ причастность къ «национальному» и «народно-му». Одна изъ причинъ порабощающихъ прельщеній въ томъ, что онѣ даютъ человѣку большее чувство власти. Дѣляясь рабомъ идола, онъ чувствуетъ себя поднятымъ на высоту. Человѣкъ дѣляется рабомъ, но безъ рабства онъ бы чувствовалъ себя еще ниже стоящимъ. Когда человѣкъ безличенъ и въ немъ не раскрывается никакое универсальное содержаніе, то порабощеніе разнаго рода объективаціями даетъ ему ощуще-ніе наполненности. Этому рабству можетъ противостоять толь-ко личность съ духовнымъ содержаніемъ. «Национальное» лег-че всего наполняетъ пустоту, это оказывается возможнымъ для огромныхъ массъ и не предполагаетъ никакихъ качествен-ныхъ достиженій. При этомъ отрицательные чувства, ненависть къ евреямъ или къ другимъ национальностямъ играютъ боль-шую роль, чѣмъ положительныя чувства. Такъ называемый на-

ціональний вопросъ въ сущности не можетъ быть справедливо разрѣшенъ. Съ нимъ всегда бываетъ связана борьба. Вся исторія есть несправедливая аннексія. Национальности созданы несправедливымъ и насильственнымъ подборомъ, какъ и историческая аристократія. Облегчить разрѣшеніе национального вопроса могло бы преодолѣніе суверенитета национальныхъ государствъ. Но «національное» лежитъ по ту сторону национальныхъ государствъ и означаетъ другую степень объективаціи. Национализмъ означаетъ абсолютизацію извѣстной ступени объективації. При этомъ ирраціональное рационализируется, органическое механизируется, человѣческое качество превращается въ нечеловѣческую реальность. Въ то время какъ національное, народное входитъ въ конкретно-универсальное, какъ входятъ всѣ ступени индивидуализацій, націонализмъ не только враждебенъ универсализму, но и разрушаетъ его. Такъ же враждебенъ націонализмъ персонализму. Национализмъ нужно отрицать и во имя личнаго и во имя универсального. Это не значитъ, что нѣтъ никакой ступени между личнымъ и универсальнымъ, но это значитъ, что находящаяся ступень національного не должна поглощать ни личнаго, ни универсального, а должна быть соподчинена имъ. Во всякомъ случаѣ должно быть отдано предпочтеніе «народному» передъ «національнымъ». Христіанство есть религія персоналистическая и универсальная, но не національная, не родовая религія. Всякій разъ, когда націонализмъ провозглашаетъ: «Германія для нѣмцевъ, Франція для французовъ, Россія для русскихъ», онъ изобличаетъ свою языческую и безчеловѣчную природу. Национализмъ не признаетъ цѣнности и правъ всякаго человѣка потому, что онъ человѣкъ, имѣетъ образъ человѣка и образъ Бога, несетъ въ себѣ духовное начало. Национализмъ есть самая распространенная въ мірѣ эмоція, наиболѣе человѣческая, такъ какъ наиболѣе свойственная человѣку, и наиболѣе античеловѣческая, наиболѣе дѣлающая человѣка рабомъ экстеріоризированной силы. Ошибочно и поверхностно думать, что защита нѣмца, француза или русскаго есть защита конкретнаго существа, защита же человѣка, всякаго человѣка, потому что онъ человѣкъ, есть защита абстракціи. Какъ разъ наоборотъ. Защита національного 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 образа въ человѣкѣ, самаго глубокаго въ человѣкѣ и не подлежащаго отчужденію, какъ національныя и классовыя свойства человѣка, защита именно человѣка, какъ конкретнаго существа, какъ личности, существа единственнаго и неповторимаго. Соціальныя и національныя качества человѣка повторимы, подлежатъ обобщенію, отвлеченію, превращенію въ *quasi* реальности, стоящія надъ человѣкомъ, но за этимъ скрыто болѣе

глубокое ядро человѣка. Защита этой человѣческой глубины есть человѣчность, есть дѣло человѣчности. Национализмъ есть измѣна и предательство въ отношеніи къ глубинѣ человѣка, есть страшный грѣхъ въ отношеніи къ образу Божію въ человѣкѣ. Тотъ, кто не видѣтъ брата въ человѣкѣ другой национальности, кто, напримѣръ, отказывается видѣть брата въ евреѣ, тотъ не только не христіанинъ, но и теряетъ свою собственную человѣчность, свою человѣческую глубину. Страстные эмоціи национализма выбрасываютъ человѣка на поверхность и потому дѣлаютъ человѣка рабомъ объектности. Эмоціи национализма гораздо менѣе человѣчны, чѣмъ эмоціи соціальныхъ и гораздо менѣе свидѣтельствуютъ о томъ, что въ человѣкѣ 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 соціальномъ смыслѣ и аристократію въ духовномъ смыслѣ. Аристократія въ соціальномъ смыслѣ образуется въ соціальной обыденности и подлежитъ законамъ соціальной обыденности. Въ этомъ смыслѣ аристократія принадлежитъ царству детерминизма, а не царству свободы. Аристократы въ смыслѣ кристаллизовавшейся въ исторіи расы есть человѣкъ наиболѣе детерминированный. Онъ детерминированъ наслѣдственностью и родовой традиціей. Аристократическій принципъ въ соціальной жизни есть принципъ наслѣдственности, наслѣдственность же есть тяготѣющій надъ личностью детерминизмъ, даже болѣе чѣмъ детерминизмъ — фатумъ рода, фатумъ крови. Соціальный 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. Аристократія 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-

циального есть аристократизмъ личный, аристократизмъ личного благородства, личныхъ качествъ и даровъ. Персонализмъ предполагаетъ аристократизмъ личныхъ качествъ, противостоящихъ всяко му смѣшенню съ безкачественной массой, аристократизмъ свободы въ противоположность детерминизму, подъ которымъ живетъ раса и каста. Аристократизмъ социальный утверждаетъ неравенство совсѣмъ не личное, не личныхъ качествъ, а неравенство родовое, социально-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 социальное неравенство людей — принципы различные и даже противоположные. Социально уравнительный процессъ, направленный къ уничтоженію социально-классовыхъ привилегій, можетъ какъ разъ способствовать выявленію дѣйствительныхъ, реальныхъ личныхъ неравенствъ людей, т.-е. обнаруженню личнаго аристократизма. Какъ образуется социальная 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 утонченная чувства и болѣе утонченные нравы, даже тѣлесный образъ человѣка дѣлается болѣе благороднымъ, менѣе грубымъ. Культура всегда образуется и повышается аристократическимъ путемъ. Было бы несправедливо и невѣрно признать социальный аристократизмъ всегда злымъ, въ немъ было и много положительного. Въ аристократизмѣ были положительныя черты благородства, великодушія, благовоспитанности, способности къ жертвенному нисходженію, которыхъ не знаетъ *parvenu*, стремящійся пролѣзть вверхъ. Аристократъ не стремится во что бы то ни стало подниматься вверхъ, онъ изначально чувствуетъ себя на верху. Въ этомъ смыслѣ принципъ аристократического подбора въ сущности противорѣчитъ аристократической изначальности. Не аристократично бороться за успѣхъ и возвышеніе. Подборъ — натуралистический принципъ, онъ біологического происхожденія. Христианство 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 высокомѣрномъ 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 аристократический слой входятъ новые слои. Происходитъ демократизация, качества понижаются. Потомъ происходитъ новый подборъ качествъ. Замкнутость аристократической группы неизбѣжно ведетъ къ вырожденію. Необходимо обновленіе застывшей крови. Послѣ смѣшаній и демократизации, послѣ процесса нивелировки происходитъ обратный процессъ аристократического подбора. Но онъ можетъ происходить по разнымъ критеріямъ, не непремѣнно по родовой наслѣдственности и рожденію. Аристократизмъ избранной расы обречень на исчезновеніе. Но аристократія можетъ образоваться изъ нѣдръ буржуазіи, какъ можетъ образоваться изъ нѣдръ рабоче-крестьянскихъ массъ. Въ этомъ случаѣ аристократія принимаетъ иные психические свойства.

Въ соціальномъ процессѣ путемъ отбора и дифференціаціи образуются разныя группировки. И каждая кристаллизовавшаяся группировка имѣть свои формы поработленія человѣка. Бюрократія образуется въ каждомъ организованномъ въ государство обществѣ. Она имѣть тенденціи къ расширению и усиленію своего значенія. Бюрократія образуется совсѣмъ по другому принципу, чѣмъ аристократія, по принципу профессіи, функціи огосударствленного общества, но она склонна почитать себя тоже аристократіей. Бюрократія исполняетъ служебную функцию по отношенію къ народу. Но она склонна считать себя самодовлѣющей силой, считать себя хозяиномъ жизни и въ этомъ внутренняя противорѣчівость ея существованія. Она легко превращается въ паразита при неограниченномъ своемъ расширеніи. Бюрократію образуетъ какой угодно соціальный 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, имитирующей аристократію и вылезающей въ аристократію. Буржуазія имѣть 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 организаціи государства, въ извѣстномъ смыслѣ она антигосударственна. Государственный абсолютизмъ вырасталъ 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 оружиемъ въ рукахъ. Подъемный мостъ былъ защитою свободы феодального рыцаря, свободы не въ обществѣ и государствѣ, а свободы отъ общества и государства. Ортого 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, вышедшиѣ 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 бессмертнаго существа было признано лишь за царемъ, всѣ остальные люди были смертны. Въ Греціи сначала бессмертными признавали лишь боговъ или полу-боговъ, героевъ, сверхчеловѣковъ. Люди были смертны. Только христіанство признаетъ достоинство бессмертныхъ существъ за всѣми людьми, т.-е. абсолютно демократизируетъ идею бессмертія. 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 приниженнность. Христіанство опрокинуло принципъ греко-римской культуры и этимъ утвердило достоинство каждого человѣка, его богосъновство, 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 имѣть 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 аристократического типа, т.-е. человѣка, не допускающаго себя до смѣшнія съ безликой міровой средой, внутренне независимаго и свободного, восходящаго къ болѣе высокому качественному содержанию 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 достижения 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 аристократической подборъ внутри не аристократического класса, напримѣръ, буржуазіи или крестьянства. Это можетъ быть образованіе аристократической соціальной группы по признакамъ интеллектуальнымъ и духовнымъ, которые не могутъ охватить слишкомъ большія количества. Можетъ, напримѣръ, 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 соціального аристократизма, переносящія аристократизмъ личности на аристократизмъ соціальной группы, очень разнообразны, но всегда порождаютъ рабства человѣка. Въ религіозной жизни, напримѣръ, личный аристократизмъ, т.-е.

особые личные дары и качества, находять свое выражение у пророковъ, апостоловъ, святыхъ, духовныхъ старцевъ, религіозныхъ реформаторовъ. Соціальный же религіозный аристократизмъ находитъ свое выражение въ осъвшій и кристаллизавшійся церковной іерархіи, которая уже не зависить отъ личныхъ качествъ, личной духовности, т.-е. личного аристократизма. Личный религіозный аристократизмъ стоитъ подъ знакомъ свободы, соціальный же религіозный аристократизмъ стоитъ подъ знакомъ детерминаціи и легко переходитъ въ порабощеніе. Тутъ мы встрѣчаемъ тоже явленіе, что и повсюду. Источникъ рабства человѣка есть объективація. Эта объективація совершаются въ исторіи путемъ разнообразныхъ формъ соціализаціи, т.-е. отчужденія личныхъ качествъ и перенесенія ихъ на соціальныя группы, где эти качества теряютъ реальный характеръ и приобрѣтаютъ характеръ символической. 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 формациія личности болѣе всего противоположна типу *parvenu*. Буржуа по своему происхождению *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 — аристократическая чувства. Чувство обиды и чувство зависти — плебейскія чувства. Слово «плебейскій» я употребляю здѣсь въ психологическомъ смыслѣ. Весь смыслъ существованія аристократического 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 соціализація аристократического душевнаго типа, т.-е. образование аристократической касты, всегда ведетъ къ тому, что вмѣсто подлинно аристократическихъ душевныхъ свойствъ являются свойства совсѣмъ иныхъ — гордость, превозношеніе, презрѣніе къ низшимъ, защита своихъ привилегій. Средній человѣкъ всѣхъ соціальныхъ классовъ и группировокъ всегда имѣеть не очень высокія личныя качества, онъ детерминированъ соціальной средой, находится во власти соціальной обыденности. Каста всегда есть порабощеніе человѣка, обезличивание, 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 хорошиe люди и они хороши въ мѣру преодолѣнія въ себѣ духа класса, духа ка-

сты, въ мѣру раскрытия личности. Классъ, каста есть порабощеніе 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 между необыкновенными, великими людьми, и обычными, 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, обычнымъ. Царство обыденности знаетъ своихъ геніевъ. Таково большинство такъ называемыхъ великихъ историческихъ дѣятелей, людей государственныхъ, геніевъ объективаціи. Необыкновеннымъ, замѣчательнымъ нужно признать человѣка, который не можетъ примириться съ обыденностью и конечностью существованія, внутри которого есть прорывъ въ безконечность, который не согласенъ на окончательную объективацію человѣческаго существованія. Объективація знаетъ своихъ великихъ людей, но это обычные, посредственные люди. Это проявляется и въ наукахъ и искусствахъ. Существуютъ аристократическая теоріи, которая видятъ смыслъ исторіи человѣчества въ появленияхъ замѣчательныхъ, великихъ, геніальныхъ людей, на всю же остальную человѣческую массу смотрятъ, какъ на унаваживающую почву, на средство для этого цвѣта человѣчества. «Сверхчеловѣкъ» Ницше есть предѣльное выраженіе такого рода ученія. Это есть прельщеніе ложнаго аристократизма, непереносимаго 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 объективація 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 объективаціи. 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 объективациіи обнаруживается плебейство духа. Образованіе объективированного общества есть плебейское дѣло. Но значитъ 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 соціализаціи, а въ перспективѣ коммюнотарности, въ персоналистической общности людей, общенія я съ тѣ, 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 значитъ также, что человѣкъ не будетъ болѣе господствовать надъ человѣкомъ.

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

§.

Существуетъ прельщеніе и рабство аристократизма. Но еще болѣе существуетъ прельщеніе и рабство буржуазности. Буржуазность не есть только соціальная категорія, связанная съ классовой структурой общества, но также категорія духовная. Меня будетъ интересовать главнымъ образомъ буржуазность, какъ категорія духовная. Болѣе всего можетъ быть сдѣлалъ для обличенія мудрости буржуа Леонъ Блуа въ изумительной книгѣ «*Exégèse des lieux communs*». Противоположеніе буржуазности и соціализма очень относительное и не распространяющееся на глубину проблемы. Герценъ хорошо понималъ, что соціализмъ можетъ быть буржуазнымъ. Міросозерцаніе большей части соціалистовъ 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 сущность міра, ничтожество благъ міра. Буржуа принимаетъ всерьезъ экономическое могущество, которому онъ нерѣдко поклоняется безкорыстно. Буржуа живеть 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 установленного 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 взыwaеть 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 колективистъ, его сознаніе, его совѣсть, его сужденія соціализированы, онъ существо групповое. Его интересы индивидуальные, сознаніе же его коллективное. Если буржуа гражданинъ этого міра, то пролетарій есть существо, лишенное гражданства въ этомъ мірѣ и не имѣющій сознанія этого гражданства. Для него нѣтъ мѣста на этой землѣ, онъ долженъ искать мѣста на преображеній 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 преобразованного 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 которого 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 соціальномъ строѣ. Соціально пролетарій совершенно правъ въ своей распѣ съ буржуа. И противъ того, чтобы онъ самъ сталъ буржуа, не должно быть противоположеній соціальныхъ,

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

Буржуа — индивидуумъ и иногда очень распухшій индивидуумъ, но онъ не личность. Онъ становится личностью въ мѣру преодолѣнія своей буржуазности. Стихія буржуазности есть стихія безличная. Всѣ соціальные 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 соціальныхъ положеній, онъ рабъ тѣхъ рабовъ, которыхъ эксплоатируетъ и которыхъ боятся. Буржуазность есть духовная и душевная неосвобожденность, подчиненіе всей жизни внѣшней детерминаціи. Буржуа создаетъ вещное царство, и вещи управляютъ имъ. Онъ страшно много сдѣлалъ для головокружительного развитія техники, и техника управляетъ имъ, онъ порабощаетъ ей человѣка. Буржуа имѣль заслуги въ прошломъ, онъ проявилъ огромную иниціативу, сдѣлалъ много открытій, онъ развилъ производительныя силы человѣка, онъ преодолѣль власть прошлаго и повернуль 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 пріобрѣтенію первыхъ мѣстъ создаетъ типъ аристократа. Аристокримъ есть буржуазное міросоцерданіе по преимуществу, и оно глубоко противоположно всякому аристократизму. Въ буржуа нѣтъ изначальности, онъ плохо помнить свое происхожденіе и свое прошлое въ отличіе отъ аристократа, который слишкомъ хорошо помнить. 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 важ-
дѣльнія буржуа, создаетъ культь роскоши, не знающей предѣ-
ла. И это есть также предѣль обезличиванія, утери личнаго до-
стоинства. Человѣческое существо въ своемъ внутреннемъ су-
ществованіи исчезаетъ и замѣняется окружениемъ роскоши.
Даже тѣлесный образъ человѣка дѣлается искусственнымъ, и
невозможно различить въ немъ человѣческаго лица. Буржуаз-
ная женщина, во имя которой буржуа создаетъ фиктивный
міръ роскоши и совершааетъ преступленія, напоминаетъ куклу,
это искусственное существо. Тутъ нужно вспомнить философию
одежды Карлейля. Марксъ видѣлъ въ буржуа положительную
миссію — развитіе материальныхъ производительныхъ силъ, и
отрицательную, даже преступную роль — эксплоатацио проле-
тариата. Но для него буржуа былъ исключительно соціальной ка-
тегоріей, и онъ не видѣлъ болѣе глубины. Буржуа имѣеть
непреодолимую тенденцію создавать міръ фиктивный, порабо-
щающій 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, облада-
етъ страшнымъ могуществомъ, страшной властью надъ человѣ-
ческой жизнью; оно ставитъ и свергаетъ правительства, соз-
даетъ войны, порабощаетъ рабочія массы, порождаетъ безра-
ботицу 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
тайинственное. Царство денегъ, предѣль безличности, дѣлаетъ и
самую собственность фиктивной. Марксъ вѣрно говоритъ, что
капитализмъ разрушаетъ личную собственность.

§.

Буржуа имѣеть особенное отношеніе къ собственности. Проблема буржуа есть проблема отношенія между «быть» и «имѣеть». Буржуа опредѣляется не тѣмъ, что онъ есть, а тѣмъ, что у него есть. По этому критерію 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 имѣеть. Личность не можетъ зависѣть отъ собственности, отъ капитала. Но собст-
венность должна зависѣть отъ личности, должна бы быть личной собственностью. Отрицаніе буржуазнаго капиталистическаго строя не есть отрицаніе всякой собственности; есть, скрѣе, утвержденіе личной собственности, которая въ этомъ строѣ уже утеряна. Но личная собственность есть собственность трудовая и реальная. Недопустима собственность, которая дѣл-

лається орудіємъ порабошенія 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 объективація. Государство и общество есть лишь посредникъ, регуляторъ и гарантъ, они должны препятствовать тому, чтобы собственность стала орудіемъ эксплоатациі. Абсолютнымъ собственникомъ не можетъ быть ни отдѣльный человѣкъ, ни общество, ни государство. Собственность въ этомъ походить на суверенитетъ. Нельзя перенести абсолютный суверенитетъ монарха на народъ, нужно ограничить и преодолѣть всякий 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 имѣеть лишь функциональное 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, функциональна, человѣчна, для человѣка существуетъ. Собственность совсѣмъ не священна, священъ человѣкъ. Буржуазный міръ перевернуль собственность, онъ ее обезчеловѣчилъ, онъ порабощаетъ человѣка собственности, онъ по собственности опредѣляетъ отношеніе къ человѣку. И тутъ мы встрѣчаемся съ поразительнымъ явлениемъ. Противники соціализма, апологеты капиталистического строя, любятъ говорить, что свобода и независимость каждого человѣка связана съ собственностью. Отнимите сть человѣка собственность, передайте собственность обществу и государству, и человѣкъ станеть рабомъ, утеряетъ 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 материального міра, рабомъ объектовъ. Собственность все болѣе и болѣе теряетъ свой индивидуальный характеръ. Таковъ характеръ денегъ, великаго поработителя человѣка и человѣкъ

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 реальному, а въ бумажномъ царствѣ цифръ бухгалтерскихъ книгъ банковъ, неизвѣстно уже, кто собственникъ и чѣо собственникъ. Человѣкъ все болѣе переходитъ изъ реальнаго царства въ царство фиктивное. Ужасъ царства денегъ двойной: власть денегъ не только обида бѣдному и неимущему, но и погруженіе человѣческаго существованія въ фикціи, въ призрачность. Царство буржуа кончается побѣдой фикціи надъ реальностью. Фикція есть крайнее выраженіе объективаціи человѣческаго существованія. Реальность связана не съ объектностью, какъ часто думаютъ, а именно съ субъектностью. Субъектъ первороденъ, а не объекѣтъ. 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 человѣкомъ; 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 человѣкомъ 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 соціального строя, напримѣръ, капиталистического строя соціалистическимъ или коммунистическимъ. Буржуа вѣченъ, онъ останется до конца времень, онъ трансформируется и приспособляется къ новымъ условіямъ. Буржуа можетъ стать и коммунистомъ или коммунистъ можетъ стать буржуа. Это вопросъ душевной структуры, а не соціальной структуры. Отсюда, конечно, не слѣдуетъ, что не нужно мѣнять соціальной структуры. Но нельзя вѣрить, что соціальная структура автоматически создаетъ нового человѣка.

Соціализмъ и коммунизмъ могутъ быть духовно буржуазны, могутъ осуществлять справедливое и уравнительное распределение буржуазности. Буржуа не вѣритъ серьезно въ существование иного міра, не вѣритъ даже въ томъ случаѣ, если онъ формально исповѣдуется 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 любить 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 эсхатологии есть что-то революціонное, извѣщеніе о концѣ серединнаго буржуазнаго царства. Буржуа вѣритъ въ бесконечность 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 оставаться въ некончающейся серединѣ, и именно потому конецъ будетъ. Буржуа хочетъ количественной бесконечности, но не хочетъ бесконечности качественной, которая есть вѣчность. Реализація буржуа, происходящая различными путями, противоположна реализациі личности. Но буржуа остается человѣкомъ, въ немъ остается образъ Божій, онъ просто грѣшный человѣкъ, принявшій свой грѣхъ за норму, и къ нему нужно относиться, какъ къ человѣку, какъ къ потенціальной личности. Нечестиво рассматривать буржуа, исключительно какъ врага, подлежащаго истребленію. Это дѣлаютъ тѣ, которые хотятъ стать на его мѣсто и превратиться въ новыхъ буржуа, въ соціальныхъ нуворищ. Необходимо бороться съ господствомъ буржуа, съ буржуазнымъ духомъ, где бы онъ ни проявлялся. Но не должно походить на него, рассматривать его, какъ средство. Буржуа измѣняетъ своей человѣчности, но не должно измѣнять человѣчности 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, онъ бывали въ древнемъ мірѣ. Въ древнемъ Египтѣ было много революцій, и

лишь на огромномъ разстояніи онъ кажется цѣльнымъ и поражаетъ своимъ іерархическимъ порядкомъ. Не меныше революцій было въ Греціи и Римѣ. Во всѣ времена низшіе, угнетенные, трудящіеся классы общества возставали, не соглашаясь долѣе терпѣть униженіе и рабство, и опрокидывали іерархической 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 относительного равновѣсія и спокойствія скоро проходятъ, лава извергается изъ нѣдѣръ земли, обостряются непреодолимыя противорѣчія. Революціи, неизбѣжныя 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 управления періодически происходятъ возстанія. Но очень скоро этими возстаніями противъ неправды вновь овладѣваетъ князь міра сего и творить новую неправду. Въ этомъ двойственность революціи. Въ революціи совершается судъ Божій. Въ революціи есть моментъ эсхатологический, 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 убийства. Въ революціи всегда дѣйствуетъ накопившееся *ressentiment* и побѣждаетъ творческія чувства. Желать можно только революціи, въ которой не будетъ демоніакального 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, новая ложные святыни и попадаютъ въ рабство къ новой тираніи. Герценъ былъ революціонеръ и соціалистъ. Но онъ былъ свободенъ отъ оптимистическихъ иллюзій и у него былъ острый взглядъ на будущее. Онъ призывалъ къ «борьбѣ свободнаго 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, надоѣно перестать уважать и фригійскую шапку; мало не признавать преступленіемъ оскорблениія величества, надоѣ-

но признавать преступлениемъ *salus populi*. Это значитъ, что Герценъ былъ персоналистомъ и революционность его была персоналистическая, хотя философское обоснованіе персонализма у него было очень наивное и слабое. Это значитъ также, что Герценъ былъ совершенно свободенъ отъ революционнаго миѳа. Онъ хотѣлъ быть революционеромъ, оставляя свободу человѣка, сохраняя за собой полную свободу сужденія. Это есть самое трудное. Самая трудная революція, которая никогда еще не была сдѣлана и которая бы 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 неблагопріятной 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 дѣлить общество на два лагеря и реализуется посредствомъ военной диктатуры. Революція можетъ выставлять лишь демократические 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 говорить, «органичность» развитія есть утопія. «Органическое» гораздо утопичнѣе и несбыточнѣе революціонно-прерывнаго. Катастрофа гораздо реализуемѣе мирнаго развитія, сохраняющаго вѣрность традиціямъ. Крайніе направлениія гораздо реалистичнѣе направлениій 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 многое 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 невозможна 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 зренія

разумныхъ и моральныхъ нормъ. Она всегда окажется неразумной и аморальной. Революція ирраціональна по своей природѣ, въ ней дѣйствуютъ стихійныя и даже безумныя силы, которые всегда существуютъ въ человѣческихъ массахъ, но до извѣстного момента сдержаны. Въ революціяхъ, какъ и въконтрь-революціяхъ, разнуздываются садическіе инстинкты, которые потенціально всегда есть въ людяхъ. Тутъ мы встрѣчаемся съ главнымъ парадоксомъ революціи. Революція ирраціональна, даетъ волю ирраціональнымъ инстинктамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ она всегда подчинена рационалистическимъ идеологіямъ и въ ней происходятъ процессы рационализациі. Ирраціональными силами пользуются для осуществленія рациональныхъ лозунговъ. Ирраціональныя, часто нелѣпія и несправедливыя традиціи прошлого, накоплявшіяся долгими столѣтіями и мѣшавшія развитію жизни, революціонно опрокидываются и замѣняются разумной организаціей. Будущее, которое революція претендуетъ создавать, всегда есть рациональное будущее, въ будущемъ долженъ восторжествовать разумъ. Но разумъ торжествуетъ благодаря возстанію ирраціональныхъ силъ. Такое соотношеніе между ирраціональнымъ и рациональнымъ 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 влюблennой ненавистью къ прошлому и она не можетъ существовать, не можетъ развиваться и возрастать безъ врага, поднимающагося изъ ненавистнаго прошлого. Когда этого врага реально уже не существуетъ, то его выдумываютъ, питаются и питаются миѳомъ о врагѣ. Добро зависитъ отъ зла, революція зависитъ отъ реакціи. Ненависть вдохновляетъ. Миѳъ 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, неизбѣжность царящаго въ ней террора. Одѣржимый страхомъ всегда начинаетъ преслѣдоватъ. Человѣкъ одѣржимый маніей преслѣдованія — опасный человѣкъ, отъ него всегда можно ожидать преслѣдованій. Нѣть ничего ужаснѣе людей, одѣржимыхъ 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 золь 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, происходить въ войнахъ. Очень опасно, когда человѣкъ опредѣляется исключительно отрицательной реакцией, когда онъ концентрированъ на единомъ, универсально царящемъ въ его сознаніи злѣ. Революція можетъ начаться вслѣдствіе поднявшагося личнаго достоинства, попраннаго 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 революції происходитъ процессъ объективаціи, отчужденіе человѣческой природы въ объективный міръ, въ то время какъ настоящая и радикальная революція должна была бы быть побѣдой надъ всякой объективаціей и переходомъ въ свободную субъективность. Страхъ вслѣдствіе выброшенности существованія во внѣ приводить къ военному дѣленію міра на два лагеря. Враждебный міръ оказывается обединеннымъ и универсализированнымъ, въ немъ нельзя уже встрѣтить «ты», въ немъ можно встрѣтить лишь «не-я». Въ это вражеское «не-я» входятъ очень разнообразные міры. Страхъ всегда сознаетъ манихейское сознаніе, раздѣляющее міръ на царство Ормузда и Аримана. Такъ создается болѣшая концентрація сознанія, болѣшая 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, которые представляютъ собой концентрацію плохихъ инстинктовъ. Ничто такъ не искажаетъ человѣческую природу, какъ маніакальная идеи. Если человѣкомъ овладѣваетъ идея, что все міровое зло въ евреяхъ, масонахъ или большевикахъ, въ еретикахъ или буржуазіи (при чемъ не реальной, а вымысленной), то самый добрый человѣкъ превращается въ дикаго звѣря. Это есть замѣчательное явленіе человѣческаго рабства. Маратъ, 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 нотаріусомъ. И ужъ на вѣрное 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.

Революціі преслѣдують велікія цѣли освобожденія че-
ловѣка отъ угнетенія и порабошенія. 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 человѣческой 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 насилиѣ. Роковая ошибка дѣятелей рево-
люціи связана съ отношеніемъ къ времени. Настоящее разсмат-
ривается исключительно, какъ средство, будущее же какъ цѣль.
Поэтому для настоящаго утверждается насилие и порабощеніе,
жестокость и убийство, для будущаго же свобода и человѣч-
ность, для настоящаго кошмарная жизнь, для будущаго рай-
ская жизнь. Но великая тайна скрыта въ томъ, что средство
важнѣе цѣли. Именно средства, путь свидѣтельствуютъ 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 будуть тѣ же отвратительныя средства.
Насиліе никогда не приводить къ свободѣ, ненависть никогда
не приводить къ братству, отрицаніе человѣческаго достоин-
ства за враждебной частью человѣчества никогда не приведетъ
къ всеобщему утвержденію человѣческаго достоинства. Въ мі-
рѣ объективаціи устанавливается разрывъ между средствами и
цѣлями, котораго не можетъ быть въ подлинномъ существованіи,
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 контрѣреволюціи и
она сходитъ съ ума отъ этого страха. Страхъ нарастаетъ по
мѣрѣ победы 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 человѣчнымъ, онъ
дѣлается безпощаднымъ и жестокимъ, онъ одержимъ жаждой

истребленія. Побѣда есть страшная вещь въ этомъ мірѣ. Горе побѣдителямъ, а не побѣженными! Обыкновенно видять, что побѣженные дѣлаются рабами. Не видять болѣе глубокаго явленія — побѣдители дѣлаются рабами. Побѣдитель менѣе всего свободный человѣкъ, онъ человѣкъ порабощенный, 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 демоніакальныхъ 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 прибѣгаєтъ къ символамъ лжи. Революціонный и контрь-революціонный терроръ явленіе одного порядка. Контрь-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, которые не являются революціями духовными, которые 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 обличью. Старое рабство мѣняетъ одѣяніе, старое неравенство преображается 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 имѣеть 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 есть остатокъ прошлаго въ ней. Въ дѣйствительности революція такъ же не священна, какъ не священна монархія, какъ ничто не священно 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 всякий суверенитетъ въ

мірѣ. Революція психологически есть 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 есть парадоксъ, то въ отношеніи революціи къ времени этотъ парадоксъ достигаетъ наибольшей остроты. Революція происходитъ въ настоящемъ и люди революціи находятся во власти стихій настоящаго. И вмѣстѣ съ тѣмъ нужно сказать, что революція не знаетъ настоящаго и не имѣеть настоящаго, она цѣлкомъ обращена къ прошлому и будущему. Революція злопамятна, но не имѣеть памяти. Революція думаетъ сначала, что прошлое можно уничтожить без остатка. «*Du passé faisons la table rase*». Глупая иллюзія. Можно уничтожить разнаго рода несправедливости и порабощенія прошлаго, можно уничтожить то, что принадлежитъ историческому времени, но нельзя уничтожить того, что принадлежитъ времени экзистенциальному, можно уничтожить исторію, но нельзя уничтожить метаисторію. Революціи постепенно начинаетъ возвращаться память, она начинаетъ припоминать прошлое. Исторія создается памятью. Потеря памяти есть 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 есть 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 есть «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 нѣть основаній ни для оптимистического отношенія къ прошлому, какъ у консерваторовъ, ни для оптимистического отношенія къ будущему, какъ у революціонеровъ. Оптимистически можно относиться лишь къ вѣчному, т.-е. къ преодолѣнію 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 сметаетъ многія фикціи, но создаетъ новыя фикціи.

Она силой уничтожаетъ право, которое перестало быть правомъ и превратилось въ насилие. Революція есть парадоксъ силы и права. Старое право превратилось въ насилие надъ сознаниемъ, потому что потеряло силу. Революція дѣлается силой и хочетъ создать новое право. Смѣшны возраженія противъ революціи съ точки зреінія правового формализма, который почитаетъ себя вѣчнымъ, въ дѣйствительности же принадлежитъ разлагающему прошлому. Революція есть образованіе новой ассоціаціи, которая, какъ вѣрно говорить Пулень, сопровождается затрудненіемъ, разрушеніемъ и прекращеніемъ другой, т.-е. старой ассоціаціи. Враги революціи, контрь-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 на верху, а не внизу. Ужасы революціи — есть лишь трансформація ужасовъ старыхъ режимовъ, лишь дѣйствіе старыхъ ядовъ. Именно старые яды и являются зломъ въ революціяхъ. Вотъ почему контрь-революціонныя силы могутъ лишь усилить зло въ революціяхъ, никогда не могутъ отъ него освободить.

§.

Всякая большая революція имѣетъ претензію на созданіе нового человѣка. Созданіе нового человѣка есть несоизѣримо большее, болѣе радикальное, чѣмъ созданіе нового 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 контрь-революцію. Рабство человѣка оказывается непобѣжденнымъ, мѣняются лишь формы рабства. Это не значитъ, что революція лишена смысла и что безсмысленно дѣлать революцію. Революціи имѣютъ смыслъ и являются важнымъ моментомъ въ судьбѣ народовъ. Революціи — великий 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 слоемъ дается возможность исторической активности, снимаются цѣпи, сковывавшія энергию. Но рабство человѣка не уничтожается въ его корнѣ. Новый человѣкъ не есть предметъ фабрикаціи, онъ не можетъ быть продуктомъ соціальной организаціи. Явленіе нового человѣка есть новое духовное рожденіе. Все христіанство было не чѣмъ инымъ, какъ призывомъ къ новому духовному рожденію, къ явленію нового Адама. Но вместо нового человѣка были даны знаки и символы нового человѣка, надѣтые на ветхаго Адама, на ста-

раго человѣка. Въ этомъ трагедія всякаго исторического 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. Историческая революціи никогда такого измѣненія структуры сознанія не дѣлаютъ, онъ остается въ планѣ детерминаціи и опредѣляются не столько свободой, сколько рокомъ. Но значеніе большихъ революцій въ томъ, что въ нихъ есть моментъ эсхатологической, который всегда бываетъ такъ окутанъ исторической детерминацией, такъ ввергнутъ въ историческое время, что его почти нельзя различить. Экзистенціальное время въ революціяхъ есть лишь мгновеніе, оно уносится потокомъ исторического 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 обыдenna. Кровавые ужасы революціи банальны и обыдены. Революціи дѣлаются среднимъ человѣкомъ и для среднего человѣка, который совсѣмъ не хочетъ измѣненія структуры сознанія, не хочетъ нового духа, не хочетъ стать новымъ человѣкомъ, не хочетъ реальной побѣды надъ рабствомъ. Страшныя жертвы нужны для достиженія очень маленькихъ результатовъ. Такова экономія жизни этого міра. И напрасно говорять о цѣлесообразности мірового и исторического процесса. Сторонники телеологического міросозерцанія хотятъ утверждать объективную цѣлесообразность въ мірѣ. Но объективная цѣлесообразность, если она даже существуетъ, ничего общаго не имѣеть съ субъективной, человѣческой, экзистенціальной цѣлесообразностью. Объективная цѣлесообразность раздавливаетъ человѣка и ей человѣкъ 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 человѣка. Выходъ къ свободѣ есть разрывъ съ объективной цѣлесообразностью.

**с) Прельщеніе и рабство колективизма.
Соблазнъ утопій. Двойственный образъ соціализма.**

§.

Человѣкъ въ своей безпомощности и покинутости естественно ищетъ спасенія въ коллективахъ. Человѣкъ согласенъ отказаться отъ своей личности, чтобы жизнь его была болѣе обеспеченной, онъ ищетъ тѣсноты въ людскомъ колективѣ,

чтобы было менѣе страшно. Жизнь человѣческихъ обществъ, первобытныхъ клановъ началась съ тѣсныхъ коллективовъ, съ первобытнаго коммунизма. Тотемистические культуры связаны съ соціальными коллективами. И на вершинѣ цивилизациі, въ XX иѣкѣ вновь образующіеся коллективы требуютъ культовъ, въ которыхъ можетъ обнаружиться переживаніе первобытнаго тотемизма. Соціологическая религія, которую проповѣдуетъ Дюргеймъ, есть переживаніе тотемизма, который онъ открылъ въ обществахъ дикихъ племенъ. Прельщеніе и рабство коллектизма занимаетъ главное мѣсто въ человѣческой жизни. Въ человѣческой личности происходитъ перекрещивание различныхъ соціальныхъ круговъ и группировокъ. Объ этомъ говорить Зиммель, который видѣлъ въ обществѣ лишь взаимодѣйствіе индивидуумовъ. Человѣкъ принадлежитъ къ разнымъ соціальнымъ группировкамъ — семье, сословію и классу, профессіи, національности, государству и т. д. Объективируя эти группировки, которые имѣютъ лишь функциональное къ нему отношеніе, онъ представляетъ себѣ ихъ коллективами, въ которыхъ онъ чувствуетъ себя подчиненной частью и въ которыхъ онъ растворяется. Но вѣкомъ коллектизма нужно называть время, когда частичная и дифференціальная соціальная группировка обобщаются и универсализируются. Образуется какъ бы единый централизованный коллективъ, какъ верховная реальность и цѣнность. Тогда начинается настояще прельщеніе коллектизма. Коллективъ начинаетъ играть роль церкви, съ той разницей, что церковь все-таки признавала цѣнность личности и существование личной совѣсти, коллективизмъ же требуетъ окончательно экстеріоризаціи совѣсти и перенесенія ея на органы коллектива. Съ этимъ связано принципіальное различіе между соборностью и коллективизмомъ. Церковная соборность часто принимала въ исторіи формы рабства человѣка, отрицанія свободы, она часто бывала фикცіей, но самый принципъ христіанской соборности можетъ быть лишь персоналистическимъ. Соборность, какъ духовная общность находится въ субъектѣ, не въ объектѣ, означаетъ качество субъекта, раскрытие въ немъ универсальности. Объективація соборности, перенесеніе ея на соціальные институты всегда означало рабство. Прельщеніе и рабство коллектизма есть не что иное, какъ перенесеніе духовной общности, коммюнитарности, универсальности съ субъекта на объектъ, объективація или частичныхъ функций человѣческой жизни или всей человѣческой жизни. Коллективизмъ всегда авторитаренъ, въ немъ центръ сознанія и совѣсти помѣщенъ въ личности въ массовыхъ, коллективныхъ соціальныхъ группировкахъ, напримѣръ, въ войскѣ, въ тоталитарныхъ партіяхъ. Кадры, партіи могутъ довести личности сознаніе до паралича. Возникаютъ разнаго рода коллективные сознанія, которые могутъ сосуществовать съ личнымъ сознаніемъ. Человѣкъ можетъ обла-

дать личнымъ сознаніемъ 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 из 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, нѣкоторыя тайныя обществоа, тоталитарныя партіи, какъ коммунистическая или фашистская. Всѣ сильныя и вліятельныя организаціи имѣютъ эту тенденцію, но иногда это принимаетъ форму образованія универсального коллектива, Левіаѳана. Тогда прельщеніе коллективизма достигаетъ своихъ предѣльныхъ формъ порабощенія человѣка. Всякая организація требуетъ извѣстной дисциплины, но, когда дисциплина требуетъ отказа отъ личного 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 беспомощностью человѣка. Болѣе нормальное, менѣе беспомощное и страдальческое состояніе приводить 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 беспомощенъ и раздавленъ, въ профессіональномъ же союзѣ или соціалистической партіи онъ дѣлается силой и можетъ бороться за улучшеніе своего положенія. Соціализація хозяйства необходима для защиты личности рабочаго, но она должна привести къ соціальному персонализму. Это есть парадоксъ справедливой организаціи общества.

Существуютъ разныя ступени общности и солидарности людей: общечеловѣческая, національная, классовая, персоналистическая-человѣческая. Преобладаніе общечеловѣческой и персоналистической человѣческой общности и солидарности надъ національной и классовой означаетъ также побѣду личности, личного 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, конфессіональной, семейной, военной, которая гораздо менѣе гордости личной и даетъ поводъ для усиленія этой личной гордости. Соціальная группы могутъ и расширять и суживать

объемъ личности. Но преобладаніе соціальної группы надъ личностью, детерминація личности соціальної групой въ концѣ концовъ лишаетъ личность свободы и мѣшаетъ достиженію универсального содержанія жизни. Мы говоримъ лишь метафорически о существованіи общественного сознанія, национального сознанія, классового сознанія. Сознаніе имѣеть экзистенціальный центръ всегда въ человѣкѣ, въ личности. Но возможна такая экстеріоризація сознанія въ процессѣ объективаціи, что создается прочная иллюзія коллективнаго сознанія. Реально существуетъ коллективное безсознательное, а не коллективное сознаніе. Соборное сознаніе или то, что кн. Сергій Трубецкой называетъ соціализмомъ сознанія, тоже существуетъ, но оно есть лишь качественная ступень универсального личного сознанія, достиженіе личностью коммюнотарности. Общество предполагаетъ раздѣльность его членовъ, изначальная сліянность не есть общество и въ ней нѣтъ личности (Эспинасъ). Но эта раздѣльность совсѣмъ не противоположна коммюнотарности, соборности и не исключаетъ ее. Ошибочно было бы сказать, что въ коллективѣ нѣтъ никакой реальности, нѣтъ ничего экзистенціального. Но въ коллективѣ это реальное исказано экстеріоризаціей и это экзистенціальное, связанное съ общностью людей, умалено объективаціей. Раздѣленіе личныхъ и соціальныхъ актовъ есть абстракція и абстракція эта въ христіанскомъ сознаніи служила оправданіемъ несправедливаго и глубоко антихристіанскаго соціального строя. Всякій личный актъ въ человѣческой жизни есть вмѣстѣ съ тѣмъ и соціальный актъ, въ немъ неизбѣжна 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 порабощеніе. Но и всякий соціальный актъ, направленный на общество и общественные группировки есть вмѣстѣ съ тѣмъ и личный актъ. Соціальные акты правителя государства, хозяина предпріятія, главы семьи, лидера партии суть и личные акты, за которые онъ отвѣтственъ. Нельзя быть деспотомъ и эксплоататоромъ и быть хорошимъ христіаниномъ или просто человѣчнымъ въ личной жизни. Соціальное всегда находится внутри личности. Прельщеніе и рабство колективизма означаетъ, что соціальное выброшено во внѣ и человѣку представляется, что онъ часть этого выброшенаго во внѣ соціального. Напримѣръ, национальная 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 национализмъ есть личный грѣхъ. Преступленія, которые человѣкъ совершаєтъ во имя коллективовъ, отождествляя себя съ ними, суть преступленія личныхъ. Это пре-

ступленія раба-идолопоклонника. Но существуетъ несомнѣн-
ный конфліктъ между развитіемъ личности и развитіемъ кол-
лективныхъ 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, конфесія
и пр. Коллективизмъ есть всегда одержимость ложной идеей
отвлеченного единства и тоталитаризма. Такое единство есть
рабство человѣка. Освобожденіе человѣка предполагаетъ не
единство, а кооперацію и любовь разнородныхъ элементовъ.
Духовный федерализмъ долженъ быть противопоставленъ ду-
ховному централизму. Ложна не только идея единства, но и
идея отвлеченной справедливости. Есть парадоксъ справедли-
вости. Справедливость сама по себѣ не индивидуальна, она
утверждается, какъ «общее», общеобязательное, универсаль-
ное. Но отвлеченная, не индивидуальная справедливость, какъ
господство общаго надъ индивидуальнымъ, дѣлается неспра-
ведливостью. Настоящая справедливость есть справедливость
индивидуальная. Паѳосъ справедливости можетъ быть паѳо-
сомъ коллектива, а не паѳосомъ личности, можетъ поставить
субботу выше человѣка. Справедливость свята, но справедли-
вость можетъ прикрывать прельщеніе и рабство коллектива,
суворенитетъ общаго и безличнаго. Справедливость не должна
экстеріоризировать совѣсть личности, обобществлять ее. Спра-
ведливость дѣлается дурной, когда она не связана съ цѣло-
стной личностью и свободой, съ жалостью и любовью. Идея
равенства можетъ имѣть въ извѣстный моментъ практическі
полезное значеніе, быть борьбой за освобожденіе и достоин-
ство человѣка. Но сама по себѣ идея равенства пустая, она са-
ма по себѣ не означаетъ возвышенія каждого человѣка, а за-
вистливый взглядъ на сосѣда. И все же персонализмъ осно-
ванъ на равенствѣ всѣхъ людей передъ Богомъ. Правда рево-
люціи есть правда свободы и достоинства каждого человѣка, не
всѣхъ, а каждого. «Всѣхъ» есть общее, «каждаго» есть лич-
ное, индивидуальное. Есть двѣ цѣли въ соціальной жизни —
уменьшеніе человѣческихъ страданій, бѣдности и униженія и
творчество положительныхъ цѣнностей. Возможенъ конфліктъ
между этими цѣлями, но въ концѣ концовъ онѣ соединимы,
потому что уменьшать человѣческія страданія, бѣдность и уни-
женіе 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 уто-
піи и стремился къ реализаціи утопій. И вотъ что всего по-

разительнѣе. Утопії гораздо болѣе осуществимы, чѣмъ это кажется. Самыя крайнія утопії оказывались актуальнѣе и въ извѣстномъ смыслѣ реалистичнѣе, чѣмъ умѣренно-разумные планы организаций человѣческихъ обществъ. Средніе вѣка въ христіански трансформированномъ видѣ осуществляли утопію Платона. Нѣть ничего утопичнѣе теократіи, но теократическая общество и теократическая цивилизациіи были осуществлены и на Западѣ и на Востокѣ. Всѣ большія революціи доказываютъ, что именно радикальныя утопії реализуются, болѣе же умѣренныя идеологіи, которыя казались болѣе реалистическими и практическими, низвергаются и не играютъ никакой роли. Во французской революції побѣдили не жирондисты, а якобинцы и они пытались осуществить утопію Руссо, совершенного, естественного и разумнаго порядка. Въ русской революції побѣдили коммунисты, а не соціаль-демократы, соціалисты-революціонеры или просто демократы, и они пытались осуществить утопію Маркса, совершенного коммунистического строя. Когда я говорю, что утопії 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 утопії. Такова вообще исторія. Но въ утопії есть динамическая сила, она концентрируетъ и напрягаетъ энергию борьбы и въ разгарѣ борьбы идеологіи не утопическія оказываются слабѣе. Утопія всегда заключаетъ въ себѣ замыселъ цѣлостнаго, тоталитарного устроенія жизни. По сравненію съ утопіей другія теоріи и направленія оказываются частичными и потому менѣе вдохновляющими. Въ этомъ притягательность утопії и въ этомъ опасность рабства, которое она съ собою несетъ. Тоталитаризмъ всегда несетъ съ собой рабство. Только тоталитаризмъ Царства Божія есть утвержденіе свободы. Тоталитаризмъ же въ мірѣ объективаціи всегда есть рабство. Объективированный міръ частиченъ и онѣ 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 совершенного 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 стаікивается съ верховной цѣнностью личности, съ личной совѣстю и личнымъ достоинствомъ, со свободой духа и совѣсти.

Свобода духа, свобода личности предполагаетъ дуалистическій моментъ, различеніе Божіяго 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 порабощаетъ. Аристократизмъ истины не означаетъ какой-либо привилегіи, синь 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 земную утопію 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 смѣщеніе кесарева и Божія, этого міра и міра иного. Утопія хочетъ совершенной жизни, принудительного добра, раціонализаціи человѣческой трагедіи безъ дѣйствительного преображенія человѣка и міра, безъ нового неба и новой земли. Утопія ставить проблему эсхатологическую, проблему конца.

§.

Противники соціализма говорятъ, что соціализмъ есть утопія и противорѣчить человѣческой природѣ. При этомъ остается двусмысленность. Не ясно, потому ли они не хотятъ соціализма, что онъ не осуществимъ, утопиченъ, мечтателенъ, или онъ не осуществимъ потому, что его не хотятъ и сдѣляютъ все, чтобы помѣшать его осуществленію. Это совсѣмъ не то же самое сказать, что соціалистический идеалъ хорошъ и справедливъ, но къ сожалѣнію не можетъ быть реализованъ, или сказать, что соціалистический идеалъ дуренъ и ненавистенъ. Буржуазно-капиталистические круги смѣшиваютъ оба аргумента, пользуются и тѣмъ и другимъ. То соціализмъ признается можетъ быть и хорошей, благородной мечтой, но не осуществимой, то онъ представляется отвратительнымъ рабствомъ, которому нужно всѣми силами воспрепятствовать. Безспорно существовали соціалистическая утопіи и въ соціализмѣ есть утопическій элементъ. Есть соціалистический миѳъ,

какъ есть миੋь демократической, либеральный, монархической, теократический. Но соціализмъ не есть утопія, соціализмъ есть суровая реальность. Если въ XIX вѣкѣ соціализмъ могъ представляться утопіей, то въ XX вѣкѣ утопіей является скорѣе либерализмъ. Совершенно несостоятеленъ тотъ аргументъ, что соціализмъ неосуществимъ, потому что онъ предполагаетъ нравственную высоту, которой не соотвѣтствуетъ дѣйствительное состояніе людей. Вѣрнѣе было бы сказать, что соціализмъ 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. Соціализмъ же заключаетъ въ себѣ элементъ пессимистической, соціализмъ не хочетъ возлагаться на свободную игру силъ въ соціально-экономической жизни, онъ пессимистически оцѣниваетъ послѣдствія свободы въ хозяйственной жизни. Нельзя ждать прекращенія истязанія слабаго сильнымъ отъ нравственного совершенства сильного. Нельзя ждать соціальныхъ измѣненій исключительно отъ нравственного совершенствованія людей. Нужно поддержать слабаго актами, измѣняющими структуру общества. Отвлеченный морализмъ въ примѣненіи къ соціальной жизни оказывается лицемѣріемъ, онъ поддерживаетъ соціальную несправедливость и зло. Общество святыхъ не нуждалось бы ни въ какихъ соціальныхъ актахъ защиты слабаго противъ сильного, эксплуатируемаго противъ эксплуататора. Соціалистическое общество не есть общество святыхъ, это какъ разъ есть общество людей грѣшныхъ и несовершенныхъ и отъ него нельзя ждать появленія человѣческаго совершенства. Проблема соціализма, имѣющая міровое значеніе, очень сложна и имѣть разныя стороны. Очень разной оцѣнкѣ подлежать метафизическая и духовная сторона соціализма и его соціальная и экономическая сторона. Метафизика соціализма 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 облазнь коллективизма. Соціалисты сплошь и рядомъ исповѣдуютъ монизмъ, отрицаютъ различіе кесарева и Божіяго, природно-соціального и духовнаго. Соціалистическая метафизика признаетъ общее болѣе реальнымъ, чѣмъ индивидуальное, классъ болѣе реальнымъ, чѣмъ человѣка, видитъ соціальный классъ за человѣкомъ вмѣсто того, чтобы видѣть человѣка за соціальнымъ классомъ. Тоталитарный, интегральный соціализмъ есть ложное міросозерцаніе, отрицающее духовныя начала, обобществляющее человѣка до самой его глубины. Но соціальная, экономическая сторона соціализма справедлива,

есть элементарная справедливость. Въ этомъ смыслѣ соціализмъ есть соціальная проекція христіанского персонализма. Соціализмъ не есть непремѣнно колективизмъ, соціализмъ можетъ быть персоналистическимъ, анти-коллективистическимъ. Только персоналистический соціализмъ есть освобожденіе человѣка. Коллективистический соціализмъ есть порабощеніе. Соціалистическое рабочее движение обвиняютъ въ материализмѣ. Но забываютъ, что рабочие насильственно ввергнуты въ матерію и потому легко дѣлаются материалистами. Не только соціалистическая, но и демократическая культура не имѣеть высокаго качества, она вульгаризирована. Это значитъ, что человѣческія общества проходятъ черезъ необходимости разрѣшить элементарные материальные вопросы человѣческаго существованія.

Двѣ проблемы лежатъ въ основѣ соціальной жизни и нѣтъ ничего труднѣе ихъ гармонического 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 геніально выразилъ это въ Легендахъ о Великомъ Инквизиторѣ. Но ложно было бы такое истолкованіе легенды, что проблема хлѣба не требуетъ положительного рѣшенія и что должна быть одна свобода безъ хлѣба. Людей порабощаютъ, лишая ихъ хлѣба. Хлѣбъ есть великий символъ и съ нимъ связана тема соціализма, тема міровая. Человѣкъ не долженъ стать рабомъ «хлѣба», не долженъ за «хлѣбъ» отдать свою свободу. Это есть тема о двойственности соціализма, о двухъ соціализмахъ. Соціализмъ колективистический, основанный на приматѣ общества и государства надъ личностью, приматѣ равенства надъ свободой предлагаетъ хлѣбъ, отнявъ у человѣка свободу, лишивъ его свободы совѣсти. Соціализмъ персоналистический, основанный на абсолютномъ приматѣ личности, каждой личности надъ обществомъ и государствомъ, приматѣ свободы надъ равенствомъ, предлагаетъ «хлѣбъ» всѣмъ людямъ, сохраняя за ними свободу, не отчуждая отъ нихъ совѣсти. Иногда это формулируется такъ, что за свободу соціализмъ демократический, противъ свободы соціализмъ авторитарный. Это различеніе не идетъ въ глубь вопроса. Демократія есть относительная форма. Цѣнность же личности и свободы имѣеть абсолютное значеніе. Демократія съ одной стороны означаетъ суверенность народа, господство большого числа и въ этомъ смыслѣ она скорѣе неблагопріятна для личности и свободы. Но съ другой стороны демократія означаетъ самоуправлѣніе человѣка, права человѣка и гражданина, свободы человѣка и въ этомъ смыслѣ она имѣеть вѣчное значеніе. Люди XVIII и XIX вѣковъ искали освобожденія человѣка

въ обществѣ, т.-е. вѣрили, что общество должно сдѣлать человѣка свободнымъ. Но возможна совсѣмъ иная постановка проблемы. Можно искать освобожденія человѣка не въ обществѣ, а въ Богѣ и значитъ освобожденія человѣка и отъ власти общества. Это противоположно соціальному монизму, который неизбѣжно приводить къ рабству, и предполагаетъ дуалистической моментъ, невыводимость духа изъ общества. Можно было бы установить два типа соціализма, рабскій и свободный, въ болѣе современной терминологіи. Рабскій, всегда колективистической и этатической соціализмъ есть соціализмъ фашистскій. Это совершенно обнаруживается происходящими въ мірѣ процессами, въ которыхъ выявляются предѣльныя начала. Фашистскій соціализмъ, въ которомъ обнаруживается имперіалистическая воля къ могуществу, можетъ быть «лѣвымъ», это коммунизмъ, и «правымъ», это національ-соціализмъ. Дурными, порабощающими являются именно фашистскіе элементы въ соціализмѣ, не фашистскіе же элементы справедливы и заслуживаютъ сочувствія. Фашистскій соціализмъ неизбѣжно приводить къ царству бюрократіи. По парадоксальной діалектицѣ уравнительное единство приводить къ образованію авторитарно-іерархического строя. Это процессъ неотвратимый. Бюрократизація соціализма происходитъ не только въ соціализмѣ фашистскому, но и въ соціализмѣ, который считаетъ себя демократическимъ. Соціалъ-демократическая и соціалистическая партіи Европы подвергались опасности бюрократизаціи и централизаціи. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы въ человѣческомъ обществѣ, основанные на цѣнностяхъ персонализма и персоналистического братства людей. Это также реальная, а не формальная демократія, т.-е. самоуправліе человѣка, т.-е. свобода, идущая снизу. Соціализмъ превращается въ рабы царство вслѣдствіе все той же объективаціи. Этой объективаціи противостоитъ свобода, которая всегда въ субъектѣ, а не въ объектѣ.

§.

Можетъ ли соціализмъ быть соціальной проекціей персонализма, возможенъ ли соціализмъ персоналистической? Персоналистической соціализмъ кажется противорѣчивымъ слово-сочетаніемъ. Упрощенное мышленіе легко склоняется къ мысли, что соціальная проекція персонализма есть либерализмъ. Это очень большое заблужденіе. Либерализмъ въ жизни экономической и соціальной былъ идеологіей капитализма, персонализмъ же есть непримиримое отрицаніе капиталистического строя. Персонализмъ не допускаетъ превращенія человѣческой личности въ вещь и товаръ (*Verdinglichung*, по терминологии Маркса). Рабочіе не могутъ быть орудіемъ индустриаль-

наго розвитія. Режимъ заработка платы есть рабій режимъ. Персонализмъ не можетъ также примириться съ безличной властью денегъ надъ человѣческой жизнью. Персонализмъ не можетъ примириться съ тѣмъ извращенiemъ іерархіи цѣнностей, на которой покоится капиталистической 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 соціализмѣ, — приматъ экономики надъ духомъ, непризнаніе человѣческой личности верховной цѣнностью, есть наслѣдіе капитализма, продолженіе капиталистического разрушенія цѣнностей. Ложный колективизмъ, угнетающей личную совѣсть, есть порожденіе капиталистической индустрии. Зависимость человѣка отъ земли была менѣе 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 потерявшиe совѣсть христіане способны защищать богатыхъ противъ бѣдныхъ. Христіанство есть религія бѣдныхъ и нѣть 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 обида и угнетеніе неимущихъ, онъ есть, прежде всего, обида 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. Соціализмъ ставить проблему пролетарія, міровую по своему значенію проблему. Самый фактъ существованія пролетарія, какъ и фактъ существованія буржуа, противорѣчить 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, связанного 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, соотносительного буржуазіи, есть порожденіе соціализированного, объективированного въ исторіи человѣческаго грѣха. Есть великая отвѣтственность за су-

ществованіе пролетаризированныхъ людей въ мірѣ. Пролетарій есть человѣкъ покинутый, о немъ не заботятся. Его спасеніе лишь въ соединеніи съ товарищами по несчастью, лишь въ ассоціаціи труда. Пролетаріи, рабочіе въ среднемъ такіе же люди, какъ и всѣ, хорошия и плохіе. Марксъ говоритъ въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ, что рабочій не есть высшій типъ человѣка, что онъ есть существо наиболѣе обезчеловѣченное, наиболѣе лишенное богатствъ человѣческой природы. Съ этимъ не согласенъ миѳъ о пролетарскомъ мессіанизмѣ, которому суждено было сыграть такую роль въ исторіи марксизма. Рабочая масса лучше буржуазной массы, менѣе испорчена и болѣе заслуживаетъ сочувствія. Но рабочіе могутъ быть отравлены *ressentiment*, завистью и ненавистью и послѣ своей побѣды они могутъ стать угнетателями и эксплоататорами. Богатые истязаютъ бѣдныхъ, потомъ бѣдные убиваютъ богатыхъ. Человѣческая исторія есть страшная комедія. Лишь немногіе опредѣляются своими идеалами и вѣрованіями, большинство опредѣляется экономическими интересами, классовыми и профессіональными, и отрицательными аффектами. Марксистскій пролетаріатъ не есть эмпірическая реальность, это идея и миѳъ, созданные интеллигенціей. Какъ эмпірическая реальность рабочіе очень дифференцированы и разнообразны и они не являются носителями полноты человѣчности. Совершенно нелѣпа и противорѣчива идея грядущаго соціалистического общества, какъ общества пролетарскаго, и идея пролетарской культуры. Въ соціалистическомъ обществѣ не должно быть пролетаріата, а должны быть люди, которымъ будетъ возвращено человѣческое достоинство, полнота ихъ человѣчности. Это есть побѣда гуманізациіи надъ дегуманіацией. Привилегированное и гордое положеніе дворянина или буржуа не должно быть замѣнено привилегированнымъ и гордымъ положеніемъ пролетарія. Привилегированный и гордый пролетарій, одержимый волей къ господству, есть лишь новый буржуй. Пролетарій есть не только соціально-экономическая, но и психологически-этическая категорія. Соціальная организація общества должна уничтожать соціально-экономическую категорію пролетарія. У человѣка не будетъ болѣе происходить отчужденія его рабочей силы, что и есть пролетаризація. Каждый трудящійся будетъ имѣть орудія производства. Но духовное движеніе въ мірѣ должно уничтожить психологически-этическую категорію пролетарія. Не пролетарій, наслѣдіе зла и несправедливости прошлаго, а цѣлостный человѣкъ долженъ стать во весь свой ростъ. Пролетарская идеологія есть рабья идеологія, она есть реакція противъ прошлаго, противъ рабыя прошлаго. Въ пролетаріи нужно утверждать не его пролетарство, а достоинство человѣческой личности. Призываѣтъ его нужно не къ пролетарской культурѣ, а къ культурѣ человѣческой. Пролетарская революціонность есть всеобщее порабощеніе

ніє и пониженіе, человѣческая революціонность есть всеобщее освобожденіе и повышеніе. Неравенство, несправедливость и униженія прошлого создаютъ иллюзіи сознанія угнетенныхъ. Такими иллюзіями являются материализмъ, 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-капиталистической» и міръ «пролетарско-соціалистической» — 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 объективированнаго и детерминированнаго и міра персоналистического 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 приводить насъ къ основной темѣ классового и безклассового общества.

§.

Классовое общество основано на неправдѣ, оно есть отрицаніе достоинства личности. Персонализмъ есть отрицаніе классового общества, есть требованіе безклассового общества. Въ этомъ правда соціализма, правда и коммунизма. Но соціализмъ не можетъ освободиться отъ наслѣдія классового общества, когда онъ хочетъ быть исключительно пролетарскимъ и стремится къ пролетарскому обществу. Персоналистической соціализмъ долженъ быть не классовымъ, а народнымъ и человѣческимъ, т.-е. свободнымъ отъ власти классового 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-

личіє буржуазії и рабочихъ есть ложное, не человѣческое, 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 классовыми строемъ общества. Безклассовое общество совсѣмъ не есть утопія, оно есть неотвратимая реальность, оно означаетъ гуманізацію общества. Аристократическая общество не скрывали существованія классовъ, которые назывались сословіями, они принципіально защищали неравенство, какъ неравенство расъ, породъ. Въ этомъ была искренность, открытость аристократического 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 человѣкомъ есть великое зло общества и современного общества въ особенностіи. Преимущество пролетаріата заключается въ томъ, что онъ стремится къ самоуничтоженію, къ превращенію въ человѣчество. Такова идея и марксистского соціализма. На практикѣ существуетъ классовое самоутвержденіе пролетаріата, которое мѣшаетъ созданію нового общества. всякая классовая психология грѣховна и достоинство человѣка въ ея преодолѣніи. Но когда буржуазія предлагаетъ пролетаріату преодолѣть свою классовую психологію и прекратить классовую борьбу, то это есть лицемѣріе и хитрость борьбы. Подлинно человѣческое, человѣчное общество есть общество братское, въ немъ не можетъ быть классового 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 вѣшняя организація, братское общество требуетъ духовной высоты людей. И никогда подборъ личныхъ качествъ не можетъ быть связанъ съ экономическими преимуществами. Въ основѣ лучшаго персоналистического общества лежитъ не идея гражданина, и не идея производителя, не идея политическая или экономическая, а духовная идея цѣлостнаго человѣка, личности. Это означаетъ приматъ духа надъ политикой и экономикой. Идея гражданина и идея производителя — абстракціи, раздробленіе цѣлостнаго человѣка. Цѣлостность всегда въ человѣкѣ, а не въ обществѣ. Привилегіи избранного качественного меньшинства, духовной аристократіи по сравненію съ безкачественной массой ничего общаго не имѣютъ съ классовыми привилегіями, онѣ не подлежать

соціальної об'єктивації. Въ обществѣ всегда будуть качественно различные группировки, связанныя съ профессіями, призваніями, талантами, высокой культурой, но въ этомъ нѣть ничего классового. Классы прежде всего должны быть замѣнены профессіями. Общество не можетъ быть массой, лишенной качественныхъ различій. Въ каждомъ оформленномъ обществѣ есть тенденція къ неравенству и недопустимо требовать равненія по низшему. Такъ можетъ образоваться господство черни, которая не есть народъ. Но персонализмъ не допускаетъ классового униженія человѣка. Возвышеніе человѣка есть прежде всего возвышеніе духовное, материально же человѣкъ долженъ не столько возвышаться, сколько уравниваться. Въ капиталистическомъ обществѣ преимущества образования были связаны съ денежными преимуществами, а не съ дарованиеми. Соціализмъ дѣйствительно часто былъ связанъ съ понижениемъ уровня культуры, съ подчиненіемъ духа экономикѣ, съ нелюбовью къ человѣческой высотѣ и человѣческому гению. И это опредѣлялось не соціальной и экономической системой соціализма, а ложнымъ духомъ, которымъ проникнуты были дѣятели соціализма. Рабство, которое несетъ съ собой коммунизмъ происходитъ отъ духа, а не отъ экономики. Отрицаніе духа всегда есть явленіе духа, но должно направленаго. Еще не произошло соединеніе проблемы соціальной съ проблемой духовной и вина тутъ съ двухъ сторонъ. Въ 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 въ противоположномъ направлениі.

Книга моя не имѣеть цѣли раскрывать программу рѣшенія соціального вопроса. Я философъ, а не экономистъ и меня интересуетъ духовная сторона соціальной проблемы. Это тема о свободѣ и рабствѣ человѣка. Въ отношеніи же къ соціальному вопросу это конкретизируется, какъ тема о хлѣбѣ, о пролетариатѣ и о труда. Рѣшеніе соціального вопроса не есть созданіе рая, это скорѣе есть рѣшеніе очень элементарныхъ вопросовъ. Для всѣхъ и для каждого долженъ быть гарантированъ хлѣбъ, не должно быть пролетариата, людей пролетаризованныхъ, дегуманизированныхъ и деперсонализованныхъ, трудъ не долженъ эксплоатироваться, не долженъ превращаться въ товаръ и долженъ быть найденъ смыслъ и достоинство труда. Нетерпимо, чтобы были люди покинутые, лишенные всякой гарантіи существованія. Только корыстная ложь утверждаетъ неразрѣшимость этихъ элементарныхъ вопросовъ человѣческаго существованія. Не существуетъ экономическихъ законовъ, которые требуютъ обездоленія и несчастья большей части человѣчества. Эти законы выдуманы буржуазной политической экономіей. Марксъ былъ глубоко правъ, когда отрицалъ ихъ

и когда ставил устроение общества въ зависимость отъ активности человѣка. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ сложно и нѣтъ готовыхъ доктринъ, которая предрѣшаютъ ихъ разрѣшеніе. Доктринерство вообще пагубно въ решеніи соціальныхъ вопросовъ и всегда есть насилие надъ личностью. Болѣе всего нужно предостерегать отъ соціального монизма. Соціальный монизмъ всегда превращается въ тиранію и рабство. Персонализму наиболѣе благопріятна плюралистическая система хозяйства, то-есть соединеніе экономики націонализированной, экономики соціализированной и экономики личной, поскольку она не допускаетъ капитализаціи и эксплоатациі. Только экономика можетъ быть соціализирована, но не духовная жизнь, не сознаніе и совѣсть людей: Соціализація экономики должна сопровождаться индивидуализаціей людей. Братство людей, которое есть задача духовная, не разрѣшимая соціальной 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. Соціальный вопросъ не решается завоеваніемъ власти, какъ думаетъ большинство направлений 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 походить на власть денегъ. Соціальный вопросъ решится молекулярными процессами народной жизни, перерождающими ткань общества, решится снизу, а не сверху, изъ свободы, а не изъ авторитета. Рѣшеніе соціального вопроса политикой, принявшей абсолютный характеръ, авторитетомъ власти, есть въ значительной степени фиктивное решеніе, оно не создаетъ новой ткани общества. Осуществленіе справедливости предполагаетъ и принудительные соціальные акты, но братская общность людей, коммюнтарность создается изъ свободы, изъ глубинныхъ молекулярныхъ процессовъ. Соціальный вопросъ не можетъ быть реально разрѣшеньемъ демагогической ложью. Персонализмъ есть требование правды.

Свобода, которая всегда вкоренена въ духѣ, порождаетъ парадоксы въ своей соціальной проекціи. Формальная свобода труда въ соціальной жизни можетъ породить рабство. Такова свобода труда въ капиталистическомъ обществѣ. Существуютъ ступени и градации 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 спускания къ жизни материальной. Свобода экономической жизни для реальной свободы людей, для реальной свободы трудящихся, должна быть ограничена, иначе сильный будетъ обижать слабаго и порабощать его и

лишать куска хлѣба. Автономія економіки есть лживая и призрачная свобода. Но ложный монизмъ или тоталитаризмъ переносить ограничение свободы жизни экономической на ограничение свободы и даже уничтожение 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 движение борется противъ грубой эксплоатациі труда, противъ экономического рабства трудящихся, но глубинную, духовную, метафизическую проблему труда оно не поставило даже. Греческій аристократический интеллектуализмъ презиралъ трудъ и возносилъ интеллектуальное и эстетическое созерцаніе. Средневѣковый христіанскій аскетизмъ признавалъ достоинство труда, но достоинство это представлялось не столько творчествомъ, сколько искуплениемъ. Въ началѣ новаго времени кальвинизмъ особенно возвысилъ трудъ рациональный, но этотъ рациональный трудъ привелъ къ образованію привилегированной буржуазіи и къ капиталистическому режиму. Современный міръ знаетъ соціалистический апоѳеозъ труда. Но страннымъ образомъ этотъ апоѳеозъ труда не раскрываетъ смысла труда, онъ, скорѣе, означаетъ освобожденіе отъ власти тяжелаго труда надъ рабочими. Тутъ въ соціализмѣ есть противорѣчіе, порожденное ограниченностью соціалистического міровоззрѣнія. Освобожденіе трудящихся отъ порабощающей власти труда, освобожденіе вполнѣ справедливое, ставить проблему досуга, который не знаютъ, чѣмъ заполнить. Раціонализація и технізация економіки 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, 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 дегуманізаціи

труда, произошло отчуждение человеческой природы у трудящихся. Это есть зло и несправедливость старого рабства и нового капиталистического рабства. Человекъ захотѣлъ быть не только властителемъ надъ природой, но и властителемъ надъ своимъ братомъ человѣкомъ, и онъ поработилъ трудъ. Это представляетъ крайнюю форму объективации человеческаго существованія. Мы это видимъ, напримѣръ, въ томъ, что Марксъ называлъ «фетишизмомъ товаровъ».

Но если трудъ долженъ быть освобожденъ, то онъ не долженъ быть обоготовленъ, превращенъ въ идола. Человеческая 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 человека теченью времени. Созерцаніе же можетъ быть выходомъ изъ власти времени въ вѣчность. Созерцаніе тоже есть творчество, но иное, чѣмъ трудъ. Миро-созерцаніе буржуза не допускаетъ никакой иной мотивации труда, кроме личного интереса. Рабочие 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 соціализма говоритъ, что продуктивность хозяйства основана на личномъ интересѣ. Соціальный интересъ не создаетъ продуктивнаго хозяйства. Но рабочие трудятся въ чужомъ хозяйствѣ, не заинтересованные въ немъ. Значить, продуктивность хозяйства основана на рабе-емъ 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 хозяйственного предпріятія можетъ быть инженеръ-специалистъ, который не является собственникомъ, и который заинтересованъ въ немъ, какъ общественный дѣятель, какъ творческий человѣкъ. Личная творческая инициатива въ хозяйственной жизни всегда останется. Субъектъ хозяйства является все-таки личность, что отнюдь не означаетъ личного владѣнія орудіями производства, дающаго возможность порабощать другихъ людей. Персонализмъ, во всякомъ случаѣ, не можетъ допустить господства личного интереса и конкуренціи въ хозяйственной жизни, то-есть волчьяго 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 подсознательными интересами.

тельными инстинктами, иррациональными предразсудками, чѣмъ разумными и сознательными интересами. Человѣкъ въ своемъ эгоцентризмѣ часто дѣйствуетъ безумно. Напримѣръ, изъ жажды наживы готовить войны, въ которыхъ самъ погибаетъ. Въ соціальной жизни не малую роль играютъ сновидѣнія, порожденныя подсознательнымъ, и даже настоящій 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 соціального строя. Для созданія новаго міра, для перехода къ новому соціальному строю необходимо пройти черезъ серьезную аскезу. Ошибочно думать, что аскеза примѣнима лишь къ личной жизни, она примѣнима и къ жизни исторической и соціальной. Для побѣды надъ прельщеніемъ и рабствомъ колективизма, надъ новымъ соціальнымъ рабствомъ необходимо уменьшить дань субъекта міру объективности. Это означаетъ духовную крѣпость личности въ противостояніи соблазнамъ міра, личность порабощающихъ. При этомъ личность должна быть болѣе соціальной въ хорошемъ смыслѣ и менѣе соціальной въ дурномъ смыслѣ, то-есть соціальной изъ свободы, а не соціальной изъ детерминизма и рабства. Міръ долженъ быть бы состоять изъ трудовыхъ 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 физиологии, но и въ своей психологіи. Поль не есть только специальная функция въ человѣкѣ, связанная съ половыми органами; онъ разлитъ по всему организму человѣка. Это вполнѣ 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 сокрытию. Можетъ быть, одинъ лишь В. Розановъ поставилъ эту проблему во всей остротѣ. Отношеніе къ полу настолько странно и настолько не похо-

дитъ на все остальное, что наводитъ на мысли объ особенной связи пола съ паденiemъ человѣка. Поль 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. Научные разоблаченія безсознательной половой жизни Фрейдомъ въ началѣ вызывали бурное негодованіе противъ него. Лавренса призывали 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. Христианство прикрыло поль идеей грѣха, но оставило какую-то двусмысленность, которую разоблачили 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, поль 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. Поль, 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 функцию безличного родового процесса. Сексуальность носить безличный характеръ, эротика же носить личный характеръ, въ этомъ огромность разницы. Никакой прямой и обязательной связи между половымъ влечениемъ и влюбленностью нѣтъ, возможно даже уменьшение половогов влечения отъ влюбленности. Влюбленность направлена на неповторимо индивидуальное существо, на личность, и въ ней невозможна замѣна. Половое влечение допускаетъ замѣну и не означаетъ непремѣнно отношенія къ личности. И въ томъ слу-

чаѣ, когда половое влеченіе индивидуализируется, что не-рѣдко происходитъ, оно не означаетъ отношения 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 утонченного прельщенія. Жизнь пола обладаетъ способностью порождать эротическую иллюзію. Шопенгауэръ былъ правъ, когда говорилъ, что человѣкъ дѣлается играющимъ 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 незамѣнно индивидуальное, и утверждаетъ на вѣчность, въ этомъ ея смыслѣ. Но климатъ міра не благопріятенъ для настоящей любви, онъ слишкомъ часто бываетъ для нея смертленъ. Любовь есть вѣмірное явленіе, она возникаетъ вѣмъ міра объективаціи; есть прорывъ въ этомъ мірѣ детерминацій, и потому встречаетъ 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 классификациіи 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 доходитъ до творческаго экстаза. Любовь эротическая всегда предполагаетъ ущербность, неполноту, тоску по восполненію, притяженіе къ тому, что можетъ обогатить. Эросъ — демонъ, и человѣкъ бываетъ одержимъ имъ. Крылатыя души, о которыхъ говорить Платонъ въ «Федрѣ», растутъ отъ влюбленности. У Платона Эросъ имѣть два источника: богатство и бѣдность. Эросъ есть путь восхожденія. Но у самого Платона этотъ путь восхожденія есть переходъ отъ чувственного 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. Конкретная же женщины, съ которыми это связывается, приносятъ лишь разочарование. На этомъ пути эротическая иллюзія непреодолимы. Не иллюзіей оказывается лишь божественная красота. Но любовь-влюблённость не непремѣнно носить этотъ платонистической 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 Богъ. Любовь каритативная есть соединеніе съ другимъ въ богооставленности, въ тымъ 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, пріобрѣтаетъ 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 насилия. Христіанская любовь не есть эросъ, христіанская любовь есть агапѣ. Греческій языкъ богатъ для выраженія оттѣнковъ любви: эросъ, агапѣ, філія. 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 любили дѣлать въ началѣ ХХ вѣка, есть глубокое извращеніе христіанства и прельщеніе. Недопустимо относить жалость и состраданіе исключительно къ буддизму, онъ 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 антиперасонализмъ, отрицаніе личности. Настоящая любовь идеть отъ личности къ личности, и она ущерблена и извращена въ отвлеченно-духовной любви и въ идеальной любви-эросѣ и въ исключительной жалости, направленной на безликую тварь. Любовь всегда персонифицируетъ предметъ любви. Но это можетъ быть персонификаціей, направленной не на конкретное существо, а персонаификацией, направленной на идеальное отвлеченное существо. Возможенъ реальный Эросъ. Но возможна и эротическая иллюзія. Какова же судьба

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

§.

Прудонъ, у которого 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, значить 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 будуть 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 при-нуждающей власти обыденности. Любовь побѣждаетъ смерть, она сильнѣе смерти и, вмѣстѣ съ тѣмъ, она ведетъ къ смерти, ставить 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 соціальный институтъ брака и семьи, и, въ сущности, отрицаетъ право любви, какъ жизненной напряженности и экстатичности, не годной для соціального 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, кроме свободной, не можетъ быть, принудительная, извѣдѣ 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 оть любви во имя долга, социального и религиозного, это рабы требование, отказаться можно только во имя свободы или во имя жалости, то-есть другой любви же. Въ темъ о любви общество не имѣть никакого суждения, оно не способно даже замѣтить явленіе любви, и всегда говорить о чёмъ-то другомъ. Тема любви должна быть совершенно и радикально десоциализирована, она, въ существѣ своемъ, изначально десоциализирована. Социализирована семья, а не любовь. Глубокая связь любви и смерти не можетъ быть замѣчена обществомъ и тѣми, кто говоритъ оть лица общества, то-есть говорить не о томъ и невпопадъ. Общество замѣчаетъ лишь грубая 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 социализировано въ обыденномъ объективированномъ мірѣ и приспособлено къ его требованіямъ. Говорили о полѣ, половомъ влеченіи и половомъ актѣ, о бракѣ, семье 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 человѣкъ, какъ блаж. Августинъ, написалъ трактатъ о бракѣ, очень напоминающей систему скотоводства; онъ даже не подозрѣваетъ о существованіи любви, и ничего не можетъ обѣ этомъ сказать, какъ и всѣ христіанскіе учителя, которые, по моему глубокому убѣженію, всегда высказывали безнравственные мысли въ своемъ морализмѣ, то-есть мысли, глубоко противныя истинѣ персонализма, рассматривали личность, какъ средство родовой жизни. Можетъ быть, впервые въ исторіи христіанской Европы, тема о любви была поставлена провансальскими трубадурами, которымъ принадлежитъ огромное мѣсто въ эмоціальной культурѣ. Бракъ и семья принадлежатъ объективации человѣческаго существованія, любовь же принадлежитъ безкочечной 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 эротический опытъ связанъ съ платонизмомъ. Таково его учение о Софіи, сталкивающееся съ учениемъ о личности. Но въ своей статьѣ «Смыслъ любви», можетъ быть, самой замѣчательной изъ всего, имъ написанного, онъ преодолѣваетъ границы безличного 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 бессмертіемъ рода, а съ

реализацией полноты жизни личности и съ личнымъ безсмертиемъ. Вл. Соловьевъ устанавливаетъ противоположность между любовью и дѣторожденіемъ, въ отличе отъ всѣхъ традиціонныхъ ученій о смыслѣ брачной любви. Смыслъ любви — личный, а не родовой. Въ дѣторожденіи происходитъ распаденіе личности и раскрывается перспектива дурной безконечности родовой жизни. Черезъ любовь возстановливается андрогинная цѣлостность личности, человѣкъ перестаетъ быть раздробленнымъ, ущербнымъ существомъ. Любовь имѣеть не земной только, но и вѣчный смыслъ. Любовь имѣеть въ томъ смыслѣ связь со смертью, что она есть побѣда надъ смертью и достиженіе безсмертия. 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 имѣеть огромное значеніе, какъ критикъ христіанского отношенія къ полу. Розановъ обоготовляетъ рождающій полъ. Онъ видѣтъ въ полѣ не знакъ грѣхопаденія, а благословеніе жизни; онъ исповѣдуетъ религию 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 смертью. Вл. Соловьевъ чувствовалъ грѣхъ ветхаго пола. В. Розановъ не чувствовалъ совсѣмъ этого грѣха. Онъ хочетъ вернуться къ древнему язычеству, къ юдаизму, благословляющему рожденіе. Христіанство создало конфліктъ 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 исторического христіанства всегда оправдывали брачную любовь исключительно дѣторожденіемъ. Полъ, половой актъ проклинался, какъ *concupiscencia*, но послѣдствія полового акта — дѣторожденіе — благословлялись. Розановъ справедливо видѣлъ въ этомъ лицемѣріе, 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 имѣеть личного смысла, но личный смыслъ любви объявляется безнравственнымъ. Тутъ есть сопротивление съ Розановымъ, но Розановъ требуетъ послѣдовательности и искренности: если благословляется дѣторожденіе, то долженъ благословляться и источникъ дѣторожденія. Н. Федоровъ, прежде всего, печалуется о смерти, не можетъ примириться со смертью, хотя бы и

единаго 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 энергию эротическую въ энергию воскрешающую, хотеть переключенія эротической энергіи. Онъ вѣрить въ возможность обращенія времени, вѣрить въ власть человѣка не надъ будущимъ только, но и надъ прошлымъ. Воскрешеніе есть активное измѣненіе прошлого. Н. Федоровъ не былъ эротическимъ философомъ, какими по разному были Вл. Соловьевъ и В. Розановъ; онъ проникнуть любовью-жадностью къ умершимъ. Онъ призываетъ не къ родовому, колективному рожденію, а къ родовому, колективному воскрешенію. Но всѣ трое глубоко задумывались надъ любовью и смертью, надъ рабствомъ пола и рабствомъ смерти.

Со стихіей пола связаны глубокія противорѣчія человѣческой природы. Человѣкъ испытываетъ унизительное рабство пола. Поль 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 пониженнай жизненной энергіи. Половая энергія можетъ переключаться, отдѣляться отъ специфическихъ половыхъ функций и направляться на творчество. Это даже есть одинъ изъ путей преодолѣнія 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 профанациі, 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. Поль 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 порабощать. Поль въ мужской природѣ частиченъ, поль 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 трансформацію 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 эротики, 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-тѣлеснаго начала надъ духовнымъ. Но въ чёмъ смыслъ пола, въ чёмъ смыслъ брачнаго соединенія?

§.

Вся эротическая жизнь человѣка состоитъ изъ конфликтовъ, которые въ объективированномъ мірѣ не могутъ быть окончательно преодолѣны. Фрейдъ совершенно правъ, утверждая дисгармоничность, конфликтность половой жизни. Человѣкъ испытываетъ травмы, связанныя съ поломъ. Онъ испытываетъ мучительные конфликты между безсознательной половой жизнью и цензурой общества, соціальной обыденностью. Это конфликты и сексуальные, связанные съ поломъ, и эротические, 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 выброшеннность во-внѣ, объективацію, экстеріоризацію 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 объективности. Принудительной можетъ быть только объективность, 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 метафизическому смыслѣ. Человѣкъ изживаетъ конфликтъ между своимъ поломъ и своей личностью. Полъ въ своихъ проявленіяхъ посягаетъ на достоинство личности, онъ дѣлаетъ ее игралищемъ 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 въ порожденія другихъ людей, грядущихъ поколѣній, то онъ лѣгко сбивается на развратъ и болѣзненно поражаетъ цѣлостъ личности. Частичныя функциіи направляются противъ цѣлостнаго организма человѣка. Это конфликты сексуальные, они возникаютъ до конфликтовъ эротическихъ, которые относятся къ болѣе высокой сфере человѣческаго существованія. Явленіе любви-эроса находится внизу — въ конфликте 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 объективаціи, объективаціи пола и объективаціи любви въ мірѣ соціальной обыденности. 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 влечений, можетъ оказаться разложениемъ человѣка, гибелью личности. Соціально же организованный полъ, подчиненный ограниченіямъ и цензурѣ, создаетъ новые формы рабства. Въ мірѣ объективаціи, въ мірѣ соціальной обыденности неизбѣжной оказывается организація пола въ соціальномъ институтѣ семьи, формы которой, конечно, не вѣчны, могутъ очень мѣняться и очень зависятъ 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 биологическомъ 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 объективаціи, 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 детерминацией. 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 калечит человеческую личность. И эмансипационное движение, направленное противъ такихъ формъ семьи, имѣть глубокій персоналистический смыслъ, есть борьба за достоинство человеческой личности. Мировая литература имѣть огромное значение въ борьбѣ за свободу человеческихъ чувствъ, а не половыхъ страстей, какъ клеветали на нее. Это была борьба за личность, за свободу противъ детерминаціи. Свобода же всегда духовна. Въ мірѣ соціальної об'єктивациіи нужно отстаивать болѣе свободныя формы семьи, менѣе авторитарныя и менѣе іерархическихъ. Христіанской же семья такъ же не можетъ быть, какъ не можетъ быть христіанскимъ государство, какъ не можетъ быть ничего священного въ мірѣ соціальной об'єктивациіи. 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 вносить въ мірѣ, ея внутренній ужасъ. Это имѣть соціальный и матефизический источникъ. Соціальный ужасъ любви, связанный съ деспотизмомъ іерархической организаціи общества, можетъ быть, если не совсѣмъ преодоленъ, то доведенъ до минимума. Но метафизический ужасъ любви въ этомъ мірѣ непреодолимъ. Въ любви есть что-то смертоносное. Любовь-эрость имѣть тенденцію превратиться въ универсальное начало жизни, подчинить себѣ или вытѣснить все остальное. И потому любовь-эрость 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, которые могутъ превращаться въ фурій. Метафизический 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 несоответствіемъ 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 человеческаго существованія въ соціальную обыденность, то-есть побѣдой об'ектности 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 принудительный коммерческий характеръ. Бракъ былъ очень далекъ отъ того, чтобы быть таинствомъ. Теперь бракъ приобрѣтаетъ не принудительный коммерческий, а свободно коммерческий 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 лежитъ печать падшести человѣка; это видно во всемъ и это стѣсняетъ и беспокоитъ человѣка. Но человѣкъ пытается осмыслить, оправдать половое соединеніе. Простое удовлетвореніе физиологической потребности, подобное процессу питанія, не относится специально къ человѣческой жизни и не ставить вопроса о смыслѣ, это относится къ животной жизни человѣка и ставить вопросъ объ ограниченіи и преодолѣніи животной природы. Человѣкъ 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 лицемѣрна, несмотря на кажущуюся добродѣтельность. Добродѣтель часто бываетъ безнравственной. Безнравственно разсматривать личность, исключительно какъ средство для рода, и эксплуатировать личныя влечения и чувства ради родовыхъ цѣлей. Тоталитарные государства дошли до предѣльного безстыдства; они хотятъ организовать половую жизнь людей для интересовъ родовыхъ и государственныхъ, какъ организуютъ скотоводство. Лицемѣрно утверждать, что человѣкъ влечется къ половому соединенію для дѣторожденія, въ то время, какъ подобная цѣль можетъ быть лишь результатомъ рефлексіи, и половое соединеніе имѣть значение само по себѣ. Этому противостоять точка зрѣнія, что смыслъ полового соединенія въ непосредственномъ удовлетвореніи, наслажденіи, которое оно доставляетъ. Эта точка зрѣнія также безнравственна (хотя и не лицемѣрна), потому-что она дѣлаетъ человѣка рабомъ своей низшей природы и сталкивается съ достоинствомъ личности, какъ свободного духа. Есть третья точка зрѣнія: смыслъ полового соединенія въ соединеніи съ любимымъ, въ достижениіи полноты отъ этого соединенія. Это

смысль 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». Смысль и оправданіе брака лишь въ любви. Бракъ безъ любви безнравственъ. Вопросъ же о должностіи отношеній къ дѣтямъ ничего общаго съ этимъ не имѣть, это совсѣмъ другой вопросъ. Два процесса необходимы, когда ставится тема пола и любви-эроса: внѣшнее освобожденіе отъ гнета и рабства общества и авторитарного пониманія семьи и внутренняя исказа, безъ которой человѣкъ дѣлается рабомъ самого себя и своей низшей природы. Всѣ типы любви могутъ стать рабствомъ и пѣномъ человѣка — и любовь-эросъ, и любовь-жалость (напримѣръ, кн. Мышкинъ у Достоевскаго). Но любовь-эросъ должна быть соединена съ любовью-жалостью, иначе она дѣлается поработителемъ. Цѣнность любви только тогда не порабощаетъ, если она соединена съ цѣнностью свободы. Смысль 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-

ціональнихъ чаръ. На этой почвѣ создается тотъ типъ эстета, который возможенъ лишь въ эпохи утонченія культуры и отрыва ея отъ трудовыхъ, болѣе суровыхъ, основъ жизни. Эстетическая 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 исключительного 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 гармоническая или дисгармоническая построенія, въ зависимости отъ эстетического типа. Эстетизмъ въ политикѣ интересуется не столько справедливостью и свободой, сколько эмоціональными состояніями, которые 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 сопровождаться духовной активностью. Типъ эстета есть типъ человѣка пассивнаго, наслаждающагося пассивностью, живущаго отраженіями, это — потребитель, а не творецъ. Эстетъ можетъ примкнуть къ крайней формѣ революціи или къ крайней формѣ контрь-революціи, это безразлично, но всегда это будетъ означать пассивность, подмѣну работы совѣсти, всегда активной, пассивными эстетическими эмоціями. Никогда великие художники-творцы не были эстетами, могли даже имѣть рѣзко и крайне этическое отношеніе къ жизни, какъ, напримѣръ, Левъ Толстой. Творческій художественный актъ совсѣмъ не есть актъ эстетической, 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 живеть въ мірѣ своихъ ощущеній и эмоцій, то это совсѣмъ не означаетъ, что онъ живеть въ экзистенціальномъ мірѣ субъектности, въ мірѣ ду-

ха, свободы и творческой активности. Наоборотъ, въ духовной структурѣ эстета, ощущенія и эмоціи объективированы, выброшены во внѣ. Исключительно эстетическая ориентація въ жизни ослабляетъ чувство реальности, ведетъ къ тому, что цѣлія области реальности выпадаютъ. Но это происходитъ не отъ активности, а отъ пассивности субъекта. Субъектъ движется въ направлениі наименѣшаго усилія, пассивно отражаетъ сътворенное не имъ, ставшее для него объектомъ. 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 живеть обманными образами красоты, эстетическими иллюзіями. Прельщеніе и рабство эстетическое неотвратимо 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 началь искать истину, онъ уже спасенъ. Исканіе истины есть активность, а не пассивность, есть борьба, а не мѣніе. Прельщеніе эстетическое имѣть 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, ставить его внѣ логоса. Личность связана съ логосомъ, а не съ космосомъ, со смысломъ, а не съ плѣняющей природной объективностью; она предполагаетъ не только эросъ, но и этосъ. Поэтому эстетическое прельщеніе означаетъ деперсонализацію. 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 объектъ, который есть результатъ прошлаго, всегда и есть иллюзорный элементъ. Но нужно сказать, что эстетъ совсѣмъ не непремѣнно поклоняется красотѣ; онъ можетъ даже, слѣдя 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 свидѣтельствуетъ о рабствѣ человѣка, обѣ утратѣ свободы духа вслѣдствіе душевныхъ усложненій и утонченій, вслѣдствіе найденной возможности жить пассивными отраженіями, при сознаніи большей высоты и значительности этой жизни, чѣмъ жизнь обыденныхъ людей, человѣческихъ массъ. Тутъ страшное самоутвержденіе сопровождается потерей себя.

§.

Но существованіе эстетического прельщенія такъ же мало означаетъ отрицаніе подлинной красоты, какъ существованіе прельщенія и рабства эротического существованіе подлинной любви. Нужно даже рѣшительно сказать, что красота болѣе характеризуетъ совершенство существованія міра и человѣка, чѣмъ добро. Конечная цѣль гораздо болѣе характеризуется, какъ красота, чѣмъ какъ добро. Добро болѣе относится къ пути, чѣмъ къ цѣли. Добро коррелятивно злу и всегда свидѣтельствуетъ о раздвоеніи и борьбѣ. Но красота не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ эстетизмомъ. Я даже склоненъ думать, что у эстета атрофировано чувство красоты. Красота болѣе гармонична, чѣмъ добро. Въ добрѣ всегда есть дисгармоничность, есть несовершенство природы. Преображеній міръ есть красота. Красота есть побѣда надъ тяжестью и уродствомъ міра. Черезъ красоту происходитъ прорывъ къ міру преображеному, къ міру иному, чѣмъ нашъ. И этотъ прорывъ происходитъ во всякомъ художественномъ творческомъ актѣ и во всякомъ художественномъ воспріятіи этого творческаго акта. Поэтому смыслъ искусства въ томъ, что оно есть упрежденіе преображенія міра, освобожденіе отъ уродства и тяжести дѣйствительности. Освобождающее значеніе искусства именно въ его непохожести на нашу постылую, скованную 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 мучительное въ жизни. Уродливое въ искусствѣ совсѣмъ не то, что уродливое въ жизни. Уродливое можетъ стать художественно совершеннымъ и вызывать эстетическую эмоцію, а не отталкиваніе. Напримѣръ, уродство у Гойи, у Гоголя. Это есть тайна творческаго акта, который отдѣляетъ искусство отъ дѣйствительности. Съ этимъ связанъ катарсисъ трагедіи, о которомъ училъ Аристотель. Трагическое страданіе имѣетъ освобождающее и очищающее значеніе, потому что между нашими страданіями, нашей трагедіей и страданіями и трагедіей въ произведеніяхъ искусства лежитъ преображающей, творческій художественный актъ. Искусство есть уже преображеніе нашей жизни, въ немъ нѣтъ уже тяжести, скованности, урод-

ства, унизительной 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 таургично. Фагэ однажды сказалъ, что мы радуемся страданіямъ, изображенными 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 порабощать; 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 собираніе цѣлостности и знаетъ отношеніе къ цѣлостной, преображающей 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 объективированного міропорядка. Объективированный міръ самъ по себѣ не знаетъ красоты. Въ немъ есть механизация, противоположная красотѣ. Красота есть прорывъ чрезъ 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 значить, что красота субъективна въ смыслѣ иллюзорности, употребляя терминологію традиціонной эстетики. Субъективность какъ разъ означаетъ реальность, объективность же иллюзорность. Все объективи-

рованное, объективное съ глубинной точки зре́нія иллюзорно. Объективность есть отчужденность и отвлеченность, детерминированность и безличность. Но красота не можетъ принадлежать міру детерминації; она есть освобожденіе отъ детерминації, 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. Великие творцы-художники, создавшіе поэмы, драмы, романы, симфоніи, картины, статуи, всегда были активными и побѣждали тяжесть и сопротивленіе матеріі. 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 преображеному, 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, гармонический космосъ. Красота человѣческаго лица, этой вершины космического 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 творчествѣ, о творческой побѣдѣ въ борьбѣ противъ рабства міра. Она говорить съ соучастіемъ человѣка, о совмѣстномъ дѣйствіи человѣка и Бога. Очень сложна проблема объективаціи въ искусствѣ, и сложность эта, отчасти, порождена спутанностью терминологіи. Каково отношение объективаціи 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 романтическій элементъ въ классическомъ искусствѣ и есть классический 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 интересуетъ философская проблема «классического» и «романтического», 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 объективациі 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 исходить въ объективированный порядокъ, безконечное заключается въ конечное. Противъ этого классического прельщенія возстаетъ 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 объективированного 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 раскрытиемъ 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 правдѣ.

вости, къ жизненной правдѣ. Библія не классична и не романтична, она реалистична въ религіозномъ смыслѣ слова. Реализмъ же, какъ было уже выяснено, не тождественъ съ объективностью. Библія есть книга откровенія потому, что въ ней нѣть объективаціи, отчужденія человѣка отъ самого себя. Всякое откровеніе находится абсолютно внѣ процесса объективаціи. Объективація есть закрытіе откровенія. Поэтому ложный классицизмъ есть закрытіе реальностей. 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 объективацію, она ищетъ высшей творческой жизни. Въ этомъ ея человѣчность и ея величие. Классицизмъ въ своей послѣдовательности во всѣхъ сферахъ безчеловѣченъ по своему принципу, онъ хочетъ вѣчнолюбивого 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 реакцией, классическая реакція вызываетъ возстаніе субъективности и т. д. Полнота съ трудомъ вмѣщаются 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 объективаціи, 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 эмоціальности. Онъ изобрѣлъ могущественную технику, которая можетъ быть орудіемъ преображенія жизни, и эта могущественная техника порабощаетъ его и подчиняетъ себѣ всѣ стороны человѣческой жизни. Искусство порабощается техникой, техникой усовершенствованной индустріи. Красота агонизируетъ и исчезаетъ изъ объективированного міра. Искусство разлагается и замѣняется чѣмъ-то, на искусство уже не похожимъ. Такова трагедія человѣческой судьбы. Но вѣчный творческий 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 объективаціи 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 любить его. Но человѣкъ стремится также къ освобожденію. Ошибочно было бы думать, что средній человѣкъ любить 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, свидѣтельствуетъ 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 материальнаго 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-материальнай стороны человѣка. Въ самой духовной сторонѣ человѣка могутъ быть тяжелыя заболѣванія, можетъ быть раздвоеніе, можетъ быть экстеріоризация и самоотчужденіе духа, можетъ быть потеря 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 реальнай субъективности, а не въ идеальнай 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 можетъ суживать сознаніе, и вызывать одержимость одной идеей. Тогда духовное освобожденіе превращается въ новую форму прельщенія и рабства. Это знаютъ люди, которые идутъ духовнымъ путемъ. Никогда не даетъ освобожденія простое бѣгство отъ реальности или отрицаніе реальности. Духовное освобожденіе есть борьба. Духъ не есть отвлеченная идея, не есть универсалия. Не только каждый человѣкъ, но и собака, кошка, букашка, есть болѣе экзистенціальная цѣнность, чѣмъ отвлеченная идея, чѣмъ обще-универсальное. Духовное освобожденіе сопровождается переходомъ не къ абстракціи, а къ конкретности. Объ этомъ свидѣтельствуетъ Евангеліе. Въ этомъ персонализмъ Евангелія. Духовное освобожденіе есть побѣда надъ властью чуждости. Въ этомъ смыслъ любви. Но человѣкъ 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 человѣкъ не есть духъ, онъ лишь имѣеть духъ, и потому въ самыи духовныхъ актахъ человѣка возможна раздробленность, отвлеченностъ и перерожденіе духа. Окончательное освобожденіе возможно только черезъ связь духа человѣческаго съ духомъ Божімъ. Духовное освобожденіе есть всегда обращеніе къ болѣшей глубинѣ, чѣмъ духовное начало въ человѣкѣ, 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, традиціоннаго ученія не пріемлемы.

Духовное освобожденіе человѣка есть реализація личности въ человѣкѣ. Это есть достиженіе цѣлостности. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, это есть неустанная борьба. Основной вопросъ реализаціи личности не есть вопросъ о побѣдѣ надъ детерминацией матеріи. Такова лишь одна сторона. Основной вопросъ есть вопросъ о цѣлостной побѣдѣ надъ рабствомъ. Миръ плохъ не потому, что въ немъ есть матерія, а потому, что онъ не свободенъ, порабощенъ. 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 человѣка отъ матеріи. Еще болѣе трудна побѣда надъ обманными иллюзіями, ввергающими человѣка въ рабство, наименѣе сознаваемое. Зло

въ человѣческомъ существованіи является не только въ открытомъ видѣ, но и въ обманномъ образѣ добра. Идолы, которымъ поклоняется человѣкъ, принимаютъ образы добра. Антихристъ можетъ прельщать обманнымъ сходствомъ съ образомъ Христа. Такъ это и происходитъ внутри христіанского міра. Многія универсально-общія, отвлеченные идеи являются зломъ въ возвышенномъ образѣ. Объ этомъ говорится на протяженіи 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, который видится повсюду въ жизни. Порабощаетъ человѣка не только реальный грѣхъ, но и одержимость идеей грѣха, съѣдающей всю жизнь. Это одно изъ рабыихъ извращеній духовной жизни. Рабство, ощущаемое человѣкомъ, какъ насилие извнѣ, и ненавидимое менѣе страшно, чѣмъ рабство, которое прельщаетъ человѣка и которое онъ полюбилъ. Демоніакальный характеръ получаетъ все относительное, превращенное въ абсолютное, все конечное, превращенное въ безконечное, все профанное, превращенное въ сакральное, все человѣческое, превращенное въ божественное. Демоніакальнымъ дѣлается отношеніе къ государству, къ цивилизациѣ, даже къ церкви. Есть церковь въ экзистенціальномъ смыслѣ, какъ коммюнотарность, и есть церкви, какъ объективація, какъ соціальный институтъ. Когда церковь, какъ объективація и соціальный институтъ, признается святой и непогрѣшимой, то начинается идолотвореніе и рабство человѣка. Это есть извращеніе религіозной жизни и демоніакальный элементъ внутри религіозной жизни. Человѣческая жизнь искалѣчена выдуманными, преувеличеными, экзальтированными страстями, религіозными, національными, соціальными, и унизительными 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. Киркегардъ видитъ въ страхѣ-ужасѣ основной религіозный феноменъ и признакъ значительности внутренней жизни. Біблія говоритъ, 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 обыденности. Организація обыденности стремится создать безопасность, хотя, конечно, не можетъ совершенно преодолѣть опасности жизни и смерти. Но, погружаясь въ царство обыденности, охва-

тыаясь его интересами, человѣкъ отходитъ отъ глубины и отъ беспокойства, связанного съ глубиной. Гейдеггеръ вѣрно говоритъ, что *das Man* притупляетъ трагизмъ жизни. Но все противорѣчivo и двойственno. Обыденность притупляетъ страхи, связанные съ глубиной жизни и смерти, но создаетъ свои, другие страхи, подъ властью которыхъ человѣкъ все время живетъ, страхи, связанные съ дѣлами міра сего. Въ сущности, страхъ опредѣляетъ большую часть политическихъ направлений, онъ опредѣляетъ и соціализированныя формы религіи. Забота, которую Гейдеггеръ призналъ принадлежащей къ структурѣ бытія, неизбѣжно переходить 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 движениемъ внизъ, къ обыденности, и онъ побѣждается движениемъ вверхъ, къ трансцендентному. Страхъ можетъ быть болѣе высокимъ состояніемъ, чѣмъ легкомысленное погруженіе въ обыденность. Но страхъ, всякий страхъ, есть все-таки рабство человѣка. Совершенная любовь изгоняетъ страхъ. Безстрашіе есть высшее состояніе. Рабій страхъ мѣшаетъ раскрытию истины. Страхъ порождаетъ ложь. Человѣкъ думаетъ защититься отъ опасности ложью; онъ на лжи, а не на истинѣ, воздвигаетъ царство обыденности. Міръ объективациіи весь проникнуть ложью. Истина же раскрывается безстрашію. Познаніе истины требуетъ побѣды надъ страхомъ, добродѣтели безстрашія, небоязни опасности. Пережитый и преодолѣнnyй 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 человѣка, рабство, знакомое всякому человѣку. Человѣкъ рабствуетъ смерти. Побѣда надъ страхомъ смерти есть величайшая побѣда надъ страхомъ вообще. И вотъ поразительное противорѣчіе человѣка въ отношеніи къ страху смерти. Человѣкъ боится не только собственной смерти, но и смерти другихъ людей. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, человѣкъ довольно легко рѣшается на убийство, и, какъ будто, менѣе всего боится смерти, вызванной совершеннымъ имъ убийствомъ. Это есть проблема преступленія, которое всегда есть, если не актуальное, то потенціальное убийство. Преступленіе связано съ убийствомъ, убийство связано со смертью. Убийство совершается не только бандитами, убийства совершаются организованно, въ огромныхъ масштабахъ, государствомъ, людьми, обладающими властью или только-что ее захватившими. И, вотъ, во всѣхъ этихъ убийствахъ ужасъ смерти оказывается притупленнымъ и даже почти отсутствующимъ, хотя ужасъ смерти долженъ быть быть двойнымъ: ужасомъ смерти вообще, ужасомъ смерти, какъ результата совер-

шеннаго убійства. Смертная казнь перестаєтъ восприниматься, какъ убійство, смерть на войнѣ тоже, болѣе того: перестаєтъ восприниматься, какъ смерть, вызывающая ужасъ. И это есть послѣдствіе объективаціи человѣческаго существованія. Въ объективированномъ мірѣ всѣ цѣнности извращены. Человѣкъ, вмѣсто того, чтобы быть воскресителемъ, побѣдителемъ смерти, сталъ убійцей, сѣятелемъ смерти. И онъ убиваєтъ, чтобы создать жизнь, въ которой будетъ меньше страха. Человѣкъ убиваєтъ изъ страха; въ основѣ всякаго убійства, частнаго или государственного, лежать 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 сѣаетъ смерть, изъ чувства рабства хочетъ господствовать. Господство всегда приуждено 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. Федорова. Н. Федоровъ печалуется 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 бессмертіи не совсѣмъ такъ, какъ Н. Федоровъ. Н. Федоровъ 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 умираєтъ, такъ какъ онъ рождается въ родовомъ процессѣ, но личность не умираєтъ, такъ какъ не рождается въ родовомъ процессѣ. Побѣда надъ страхомъ смерти есть побѣда духовной личности надъ биологическимъ индивидуумомъ. Но это означаетъ не отдѣленіе бессмертнаго 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 глубокій процессъ, процессъ творчества, процессъ свободы, про-

рывающейся черезъ детерминацію. Побѣда надъ смертью не можетъ быть эволюціей, не можетъ быть результатомъ необходимости; побѣда надъ смертью есть творчество, совмѣстное творчество человѣка и Бога, есть результатъ свободы. Напряженность и страстность жизни влечетъ къ смерти и связана со смертью. Въ круговоротѣ природнаго міра жизнь и смерть неразрывны. «И пусть у гробового входа младая 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 умерщвлениемъ и уничтожениемъ страстной напряженности жизни, а ея духовнымъ преображеніемъ, овладѣніемъ ея творческой активностью духа. Отрицаніе бессмертія есть усталость, отказъ отъ активности.

§.

Творчество есть освобожденіе отъ рабства. Человѣкъ свободенъ, когда онъ находится въ состояніи творческаго подъема. Творчество вводить въ экстазъ мгновенія. Продукты творчества находятся во времени, самый же творческій актъ находится въ времени. Так же и всякий героический актъ выводить изъ времени. Героический актъ можетъ не быть подчиненъ никакой цѣли и быть экстазомъ мгновенія. Но чистый героизмъ можетъ быть прельщеніемъ, гордыней и самоутверждениемъ. Такъ понималъ чистый героизмъ Ницше. Такъ понимаетъ его Мальро. Человѣкъ можетъ переживать разныя формы освобождающаго экстаза. Можетъ быть экстазъ борьбы, экстазъ эротической, можетъ быть даже экстазъ гнѣва, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ себя способнымъ разрушить міръ. Есть экстазъ принятаго на себя жертвенного служенія, экстазъ креста. Это есть христіанскій экстазъ. Экстазъ есть всегда выходъ изъ состоянія скованности и порабощенности, выходъ въ мгновеніе вольности. Но экстазъ можетъ давать призрачное освобожденіе и вновь еще болѣе порабощать 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. Однаковая порабощенность есть въ томъ, чтобы быть закупореннымъ въ себѣ, и въ томъ, чтобы раствориться въ безликой стихіи міра. Это есть соблазнъ индивидуализма и противоположный соблазнъ космического и соціального колективизма. 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 невозможна. Но и свобода предполагаетъ существованіе истины, смысла, Бога. Истина, смыслъ освобождають. Освобожденіе ведетъ къ истиинѣ 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 вносить искаженіе и ранить человѣческую личность; каждое изъ началь само по себѣ можетъ быть источникомъ прельщенія и рабства. Свобода, ложно направлена, можетъ быть источникомъ рабства. Въ объективациіи духа высшее притягивается внизъ и приспособляетъся; 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 порабощеннымъ, 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 объективациіи, 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 созидается и человѣческимъ творчествомъ, есть творческое преображеніе міра, подверженаго болѣзни объективациіи. 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, значитъ, освобожденія человѣка отъ рабства у исторіи.

2) ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ИСТОРИИ. ДВОЙСТВЕННОЕ ПОНИМАНИЕ КОНЦА ИСТОРИИ. АКТИВНО-ТВОРЧЕСКИЙ ЭСХАТОЛОГИЗМЪ.

§.

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

ходящихъ въ исторіи процессы необыкновенно импонируютъ человѣку, онъ раздавленъ исторіей и соглашается быть орудіемъ исторического свершенія, служить хитрости разума (List der Vernunft Гегеля). О трагическомъ конфликте 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 называемая историческая 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 преслѣдуется, какъ будто, не человѣческія цѣли, хотя въ ней дѣйствуетъ человѣкъ; она стоитъ подъ знакомъ власти общаго, универсального 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 природного міра, а исторія природного 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 метаисторического. 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, призрачное величіе, и лишь изрѣдка въ ней прорывается подлинное существованіе. Духъ прорывается въ исторіи и дѣйствуетъ въ ней, но въ своей исторической объективаціи 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 имѣть тенденцію обоготовлять исторію, сакрализовать 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 объективаціи. Гегель былъ какъ бы философ-

скимъ воплощенiemъ духа исторіи, генія исторіи. Для него исторія была побѣднымъ шествіемъ духа къ свободѣ. И хотя категорія свободы играла огромную роль у Гегеля и онъ даже опредѣляетъ духъ, какъ свободу, філософія его была послѣдовательнымъ и радикальнымъ логическимъ детерминизмомъ (логический детерминизмъ не менѣе порабощаетъ человѣка, чѣмъ детерминизмъ натуралистический). 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 філософское міросозерцаніе, приводить къ столкновенію съ абсолютными цѣнностями, онъ неизбѣжно утверждаетъ релятивизмъ, релятивизмъ добра и релятивизмъ истины. Хитрость исторического разума господствує надъ всѣми цѣнностями. Это отравляетъ и мораль марксизма. Человѣкъ, со всѣми дорогими ему цѣнностями, превращается въ матеріалъ исторіи, исторической необходимости, которая есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, исторической логіи. Человѣкъ обреченъ жить въ историческомъ цѣломъ и въ немъ черпать смыслъ своего существованія, превышающей 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» событий, и преступность эта, истязающая 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 лежащей за предѣлами исторіи смыслъ. Эта безсмыслица часто называется разумомъ исторіи. Противъ универсального духа исторіи возсталъ у насъ Бѣлинскій въ одно мгновеніе своего пути, возсталъ Достоевскій, возсталъ Киркегардтъ, и долженъ возстать всякий сторонникъ персонализма. Само христіанство было плѣнено и порабощено 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 ставить проблему отношенія эсхатологіи и исторіи. Но філософская проблема исторіи есть, прежде всего, проблема времени. Обоготвореніе исторіи есть обоготвореніе исторического времени.

Проблема времени стоит въ центръ современной философіи; достаточно назвать Бергсона и Гейдегера. Эта проблема имѣеть 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 имѣеть различные смыслы, и необходимо дѣлать различенія. Есть три времени — время космическое, время историческое и время экзистенціальное. И каждый человѣкъ живеть въ этихъ трехъ формахъ времени. Время космическое символизируется кругомъ. Оно связано съ движениемъ земли вокругъ солнца, съ исчислениемъ дней, мѣсяцевъ и годовъ, съ календаремъ и часами. Это круговое движение, въ которомъ постоянно происходит возвращеніе, наступаетъ утро и вѣчеръ, весна и осень. Это есть время природы и, какъ природные существа, мы живемъ въ этомъ времени. Греки, по преимуществу, воспринимали время космическое, у нихъ преобладало эстетическое созерцаніе космоса, и они почти не воспринимали времени исторического. 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 самого 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 движение и измѣненіе, потому что существуетъ время; вѣрно сказать, что время существуетъ потому, что происходитъ движение и измѣненіе. Характеръ измѣненія порождаетъ характеръ времени. Время космическое есть одно изъ порожденій измѣненій въ мірѣ объективированно-природномъ. Космическое время есть время объективированное, и подлежить математическому счислению, оно подчинено числу, дробленію и складыванію. Часы и дни дробятся на минуты и секунды и складываются въ мѣсяцы и годы. Секунды космического 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 большое время, ранящее человѣческое существованіе. Съ болѣзнью времени связана смерть. Время неотвратимо влечетъ къ смерти, есть болѣзнь къ смерти. Природная, космическая жизнь въ природномъ, космическомъ времени, основана на смынѣ рожденія и смерти, она знаетъ периодическое весеннеое 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 исчисление по годамъ и столѣтіямъ, но она знаетъ и свое историческое время. Историческое время порождено движениемъ и измѣнениемъ 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 раскрытия смысла. Историческое время приносить съ собой новизну, въ немъ небывшее становится бывшимъ. Правда, и въ историческомъ времени есть возвращеніе и повторяемость, могутъ быть установлены сходства. Но каждое событие 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 космической планѣ 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 порождаетъ иллюзію: исканіе въ прошломъ лучшаго, подлиннаго, прекраснаго, совершеннаго (иллюзія консерватизма), или исканіе въ будущемъ полноты совершенства, завершеннія 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 говорить Киркегардтъ. Пережитое въ глубинѣ этого экзистенціального мгновенія остается, отпадаютъ послѣдующія мгновенія, входящія въ рядъ времени и представляющія менѣе глубокую реальность. Кромѣ времени космического и времени исторического, объективированнаго и подчиненнаго числу, хотя и по разному, есть еще время экзистенціальное, время глубинное. Время экзистенціальное нельзя мыслить совершенно изолированно отъ времени космического и времени исторического; есть прорывъ одного времени въ другое. *Kairos*, о которомъ любить 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 экзистенціального времени говорить 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, не экстеріоризированное въ пространствѣ, не объективированное. Это время міра субъективности, а не объективности. Оно не счисляется математически, не слагается и не разлагается. Безконечность экзистенціального времени есть безконечность качественная, а не количественная. Мгновеніе экзистенціального времени не подчинено числу, оно не есть дробная часть времени въ ряду времени объективированнаго. Мгновеніе экзистенціального 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 экзистенціального времени ничего общаго не имѣетъ съ длительностью объективированнаго времени, космического и исторического. Эта длительность зависитъ отъ напряженности переживаній внутри человѣческаго существованія. Краткія, съ объективной точки зреінія, минуты мо-

гутъ переживаться, какъ безконечность, и безконечность въ противоположныхъ направленихъ, въ направлениі страданія и направлениі радости и восторга. Всякое состояніе экстаза выводить изъ счисленія объективированнаго математического времени и вводить въ экзистенціальную качественную безконечность. Одно мгновеніе можетъ быть вѣчностью, другое мгновеніе можетъ быть дурной безконечностью. То, что счастливые часовъ не наблюдаютъ, означаетъ выходъ изъ математического времени, забвение часовъ и календаря. Большая часть жизни людей несчастна и потому прикована къ математическому времени. Страданіе есть явленіе экзистенціального порядка, но оно объективируется въ математическомъ времени и кажется безконечнымъ въ количественномъ смыслѣ слова. Чудовищное и нелѣпое ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ корениится въ экзистенціальномъ опытаѣ страданія и есть результатъ смыщенія времени экзистенціального съ временемъ объективированнымъ и математически счисляемымъ. Человѣкъ переживаетъ адскія муки, какъ безконечныя, не имѣющія конца, это признакъ очень сильнаго мученія. Но эта иллюзорная безконечность ничего общаго не имѣеть съ вѣчностью, она именно означаетъ пребываніе въ дурномъ времени и невозможность выйти въ вѣчность. Мучительная субъективность принимаетъ формы онтологической объективности. 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. События экзистенціального времени представляются линіей по горизонтальной плоскости вслѣдствіе передвиженія этихъ точекъ, связанныхъ съ прорывомъ изъ глубины. Это есть экстеріоризованіе того, что не подлежитъ экстеріоризаціи, объективація не выразимаго въ объектѣ. Всякий творческій актъ совершается во времени экзистенціальномъ и лишь проецируется во времени историческомъ. Творческій подъемъ и экстазъ виѣ времени объективированнаго и математического, онъ происходитъ не въ плоскости измѣренія, по горизонтали, а по вертикали. Но результатъ творческаго акта экстеріоризируется 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, связанныя съ этимъ прорывомъ, нѣтъ сплошного 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 закономѣрности; оно есть прорывъ событий экзистенціального времени во время

историческое, которое не вмѣщаетъ этихъ событій вполнѣ. Откровеніе 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 просвѣчиваются черезъ отяжелѣвшую среду объективациіи. 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 первого явленія Христа со вторымъ явленіемъ. Между первымъ и вторымъ метаисторическимъ явленіями Христа лежитъ напряженное историческое время, въ которомъ человѣкъ проходитъ черезъ всѣ прельщенія и по-рабощенія. Это историческое время само по себѣ не можетъ кончиться, оно устремлено въ безконечность, которая никогда не превращается въ вѣчность. Есть два выхода изъ исторического времени, въ двѣ противоположныя стороны — къ времени космическому и времени экзистенціальному. Погруженіе исторического времени во время космическое есть выходъ натурализма, который можетъ принимать мистическую окраску. Исторія возвращается къ природѣ, входитъ въ космический круговоротъ. Другой путь есть погруженіе исторического 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 категоріями духа, или эсхатологическая. Историческое время и все, въ немъ совершающееся, имѣеть смыслъ, но смыслъ этотъ лежитъ за предѣлами самаго исторического времени, въ перспективѣ эсхатологической. Исторія есть неудача духа, въ ней не образуется Царство Божіе. Но самая эта неудача имѣеть 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 конфлікте съ персонализмомъ. Прогрессъ остается цѣликомъ во власти смертоноснаго времени. Философія никогда серьезно не ставила проблемы конца исторіи и міра, даже теология 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 отчужденного 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 мыслять во времени, въ то время какъ конецъ исторіи есть конецъ времени, то-есть конецъ времени исторического. Конецъ исторіи есть событие времени экзистенціального. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, этого события нельзя мыслить виѣ 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 христіанского сознанія всегда преобладало первое пониманіе. Конецъ міра пассивно предчувствуяется и ожидается, онъ опредѣляется исключительно Богомъ, есть лишь Божій судъ надъ міромъ. Или конецъ міра активнотворчески 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 кончающіяся историческая эпоха, всякий 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. Федоровъ — активнаго апокалиптическаго сознанія. Активное толкованіе апокалипсиса Н. Федоровымъ было геніально-дерзновеннымъ, несмотря на то, что философія его была не удовлетворительной. Консервативное апокалиптическое сознаніе испытываетъ ужасъ передъ гибелю того, что представ-

ляется историческими святынями. Революціонно-апокалиптическое сознаніе активно творчески обращено къ реализації человѣческой личности и къ обществу, связанному съ принципомъ личности. Активное отношение къ концу исторіи предполагаетъ болѣе или менѣе длительный періодъ измѣненія структуры сознанія, духовную и соціальную 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 ставить проблемы отношенія субъекта къ объективаціи. Духовная революція, подготавлиющая конецъ, будетъ въ значительной степени побѣдой надъ иллюзіями сознанія. Активный эсхатологизмъ есть оправданіе творчества человѣка. Человѣкъ освобождается отъ власти объективаціи, которая его порабощала. И тогда въ новомъ видѣ представляется проблема конца исторіи. Конецъ исторіи есть побѣда экзистенціального времени надъ временемъ историческимъ, творческой субъективности надъ объективаціей, личности надъ универсально-общимъ, общества экзистенціального надъ обществомъ объективированнѣмъ.

§.

Объективація всегда подчиняетъ человѣка конечному, за-крѣпощаетъ его конечному, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ввергаетъ въ перспективу количественной, математической безконечности. Конецъ исторіи есть освобожденіе отъ власти конечного и раскрытие перспективы качественной безконечности, то-есть вѣчности. Активный эсхатологизмъ направленъ противъ объективаціи и ложнаго отождествленія воплощенія съ объективаціей. Христіанство существенно эсхатологично, революціонно-эсхатологично, а не аскетично. И отрицаніе эсхатологического характера христіанства всегда было приспособленіемъ къ условіямъ объективированнаго міра, капитуляціей передъ историческимъ временемъ. Объективація 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 исторического времени (будущемъ) то, что мыслить можно лишь въ экзистенціальномъ времени (конецъ времени, исторического времени). Отсюда явилась геніальная діалектика Ивана Карамазова, предвосхищенная Бѣлинскимъ, о возвратѣ билета Богу на входъ въ міровую гармонію. Это есть протестъ противъ

объективації. Отождествленіе церкви съ царствомъ Божімъ, исторической идеи церкви съ эсхатологической идеей царства Божія, идущее отъ бл. Августина, есть также одно изъ порожденій иллюзіи объективированного сознанія. Послѣдствіемъ этого было не только сакралізація, но и настоящее обоготовленіе историческихъ объективацій — церкви, какъ соціального института, теократического государства, закостенѣлыхъ формъ быта. Истинный хиліазмъ, то-есть надежда на наступленіе царства Божія не только на небѣ, но и на землѣ, быль отвергнутъ, но восторжествовалъ, какъ бы ложный хиліазмъ, освятившій слишкомъ земное и слишкомъ человѣческое, принадлежащее исключительно историческому времени. Но активно-творческія события въ экзистенціальномъ времени будуть имѣть свои послѣдствія не только на небѣ, но и на землѣ; онъ переворачивають 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 созданиемъ Царства Божія, не символического, а реальнаго. Царство Божіе означаетъ не только искупленіе грѣха и возвратъ къ первоначальной чистотѣ, а твореніе новаго міра. Въ него войдетъ всякий подлинный актъ человѣка, всякий подлинный актъ освобожденія. Это есть не только иной міръ, это преображеній 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, объективнымъ, противъ ложныхъ святынь, созданныхъ объективаціей, противъ необходимости природы, противъ тираніи общества, но она береть 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 страхѣ и ужасѣ, а активное, творческое его уготовленіе. Это есть радикальное измѣненіе направленія сознанія, освобожденіе отъ иллюзій сознанія, принявшихъ

форму объективныхъ реальностей. Побѣда надъ объективаціей и есть именно побѣда реализма надъ иллюзіонизмомъ, надъ символизмомъ, выдающимъ себя за реализмъ. Это есть также освобожденіе отъ кошмарной иллюзіи вѣчныхъ адскихъ мукъ, держащей человѣка въ рабствѣ, преодолѣніе ложной объективаціи ада, ложнаго дуализма ада и рая, который цѣликомъ принадлежитъ времени объективиранному. Путь человѣка лежитъ чрезъ страданіе, крестъ и смерть, но онъ идетъ къ воскресенію. Только всеобщее воскресеніе всего живущаго и жившаго примиряетъ съ міровымъ 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 Иискупителя 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, непереносимо; все цѣнное въ жизни, если оно не вѣчно, теряетъ свою цѣнность. Но во времени космическомъ и историческомъ, въ природѣ и исторіи, все преходитъ, 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 предстоитъ суровая борьба, требующая жертвъ и страданій. Другого пути нѣтъ. Царство Божіе не достигается однимъ созерцаніемъ. Прусть, который мучительно переживалъ проблему уходящаго времени, хотѣлъ обратить время, воскресить прошлое путемъ творчески-художественной памяти, путемъ пассивнаго эстетического созерцанія. Это была иллюзія, хотя и имѣющая связь съ глубокой темой. Н. Федоровъ 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 объективаціей. Рабство человѣка и есть его падшество, его грѣхъ. Эта падшество имѣетъ свою структуру сознанія, она побѣждается не только покаяніемъ и искупленіемъ грѣха, но активностью всѣхъ творческихъ силъ человѣка. Когда человѣкъ сдѣлаетъ то, къ чemu 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
MAÎTRE - IMPRIMEUR
A MAYENNE
Nº 4426