А.А.МЕЙЕР

ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

La Presse Libre
Paris

Религиозно-
Философская
Серия

А.А.МЕЙЕР
ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

A.A.MEYER

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

La Presse Libre
Paris

А.А.МЕЙЕР

ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

La Presse Libre
Paris

Titre original en russe:

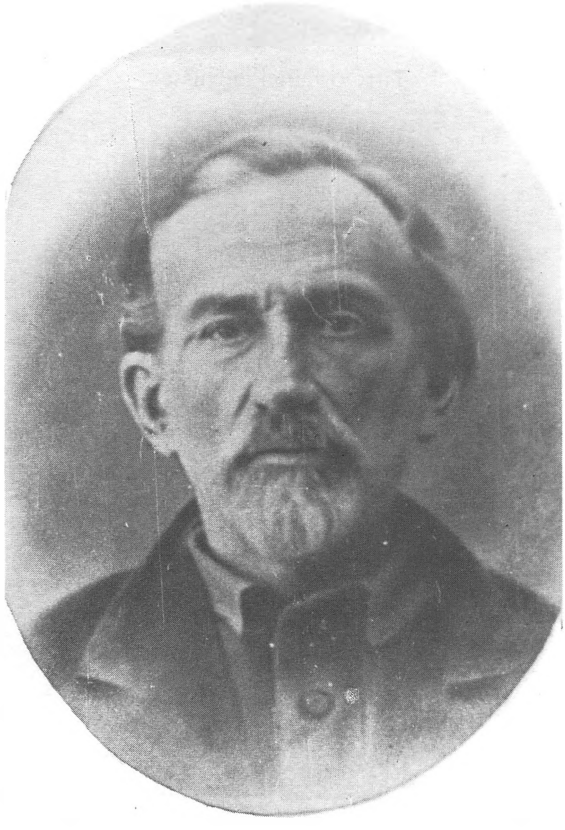
A.A.MEYER. FILOSOFSKIE SOTCHINENIA

© Edition de «La Presse Libre»
1982

ISBN 2-904228-01-2

Tous droits réservés pour tous pays.
Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1958 sur la protection des droits d'auteur.

Imprimé en France.



Александр Александрович Мейер
(1930-е годы)

◇ ◇ ◇

Александр Александрович Мейер родился 10(22).10.1875 в Одессе[1]. Его отец — Александр Карлович — происходил из немцев, переселившихся в Россию из Швейцарии во время наполеоновских войн. Он преподавал древние языки в средних учебных заведениях Одессы и состоял инспектором одной из местных мужских гимназий. А.К.Мейер был разносторонне образованным человеком, интересовался математикой и философией, превосходно играл на скрипке. Мать М., Елена Даниловна (урожденная Диевская), также была широко образованной женщиной. Домашним языком в семье был немецкий. Ок. 1880 в квартире у Мейеров случился пожар, в котором, в частности, погибли философские рукописи главы семьи. А.К. не смог перенести этого, тяжело заболел психически и вскоре умер (1883), а год спустя умерла и Е.Д. Детей (А.А. и его брата Владимира: 1877-1919) взяла на воспитание сестра матери — Анна Даниловна Диевская. В ее большой (6 детей) семье и прошли в основном детские и отроческие годы М. Там же он получил и первое религиозное воспитание. (Спустя несколько лет М. пережил длительный период религиозного негативизма.)

Окончив в 1894 году 3-ю одесскую гимназию, М. поступил на историко-филологический факультет Новороссийского ун-та (Одесса). Однако долго учиться ему не пришлось: попав еще, видимо, в гимназии в среду революционно настроенной молодежи, М. принял участие в деятельности марксистских кружков и был вскоре (в июне 1895) арестован за пропаганду среди рабочих. Незадолго до ареста он познакомился со своей будущей женой — домашней учительницей Прасковьей Васильевной Тыченко (1872-1942), также ведшей революционную работу и арестованной несколько раньше него. Проведя полтора года в предварительном заключении, М. был административно сослан на 1 год в г.Шенкурск Архангельской губ.[2] Туда же на 5 лет была сослана П.В. В Шенкурске они обвенчались. По ходатайству

[1] По некоторым сведениям, дата рождения М. — 10(22).09.1874.

[2] По некоторым сведениям, срок ссылки у М. был 4 года.

родных со стороны отца М. был высочайше помилован, но остался в Шенкурске до конца срока П.В. (т.е. до начала 1902).

К тому времени М. уже владел в совершенстве древнегреческим, латинским, французским и немецким языками. В ссылке он продолжал заниматься языками и вскоре мог читать практически на любом европейском языке. Там же он заинтересовался современной западной философией и перевел статьи П.Барта по социологии и книги: Э.Маха *НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ ОЧЕРКИ*, Ф.Йодля *ЮМ, ЕГО ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ*, Т.Эльзенганса *ОСНОВЫ ПСИХОЛОГИИ И ЛОГИКИ*. Позднее им были переведены также работы Р.Штаммлера по экономике и праву, О.Пфлейдерера по религиозным вопросам.

Вернувшись в 1902 в Одессу, М. вновь поступил в Новороссийский университет. Однако поскольку он и его жена возобновили революционную работу, власти выслали их из Одессы. Некоторое время они жили в Баку, где М. был снова арестован за организацию рабочих кружков и попытку издания газеты. В 1904 он был выслан из Баку в Туркестан. Поселившись (после недолгого пребывания в Самарканде) в Ташкенте, он стал сотрудничать в газете «Русский Туркестан». В то время он неоднократно выступал на митингах с рефератами и речами, читал лекции. Статьи и выступления М. ташкентского периода по направлению ближе всего были к «критическому марксизму». Теоретически он считал, что «социологическая система марксизма не отвечает требованиям современной научной методологии», упрекал марксизм в односторонности, в том, что марксизм анализирует только экономическое содержание общественного строя, игнорируя иные его стороны[3]. Однако в публицистических выступлениях М. был ближе к революционно настроенной социал-демократии, чем к либералам. В конце ноября 1905 М. был арестован вместе с другими сотрудниками газеты «за нарушение правил о митингах и собраниях». В конце того же года он был освобожден, а суд, кажется, так и не состоялся. С ростом революционного движения в крае в 1906 году газета «Русский Туркестан» и деятельность в ней М. принимала все более выраженную «левую» окраску, что привело в конце концов к закрытию газеты и аресту сотрудников (сент.1906). М. был помещен в ашхабадскую тюрьму, затем после хлопот жены переведен в ташкентскую, откуда при помощи железнодорожников города ему удалось бежать. Некоторое время он

[3] См. «Русский Туркестан» №28 от 23.02.1906, с.2-3.

полулегально жил в Финляндии, а в конце 1906 поселился в С.-Петербурге. Здесь происходит его сближение с кругом писателей и философов, сложившимся незадолго до того вокруг журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни».

П.В.Мейер поступила на службу в редакцию журнала «Трудовая помощь», а М. занимался литературной работой и читал лекции в Об-ве народных университетов (с осени 1908). Став преподавателем Общественно-юридических (а затем Васильевостровских историко-литературных) курсов при этом Об-ве, М., наряду с чтением общих лекционных циклов по истории этики и философии, логики и психологии, выступал с отдельными публичными лекциями в аудиториях Об-ва[4].

Сравнение тематики этих лекций с характером статей в «Русском Туркестане» (см. ниже библиографию работ М.) свидетельствует о резком идейном повороте, происшедшем в сознании автора в 1906-1908. Попытаемся проследить этот поворот.

Первыми опубликованными работами М. по философии были статьи в сб. «Факелы» (1907). За проявленный в них интерес к теории анархизма и попытку религиозно-мистически оправдать анархизм М. стал считаться одним из идеологов

---

[4] Приводим их примерный перечень по «Отчетам С.-Петербургского Об-ва народных университетов» за 1908-14. Осенью 1908 — весной 1909: *НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ У ГРЕКОВ* (6 лекций), *ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ* (3), *ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ* (4), *РЕЛИГИЯ И НАУКА* (1), *ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ* (5), *ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ РЕЛИГИИ* (1), *ОБ АТЕИЗМЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ* (1). В 1910/11 учебном году: *ОБ АТЕИЗМЕ ОБРАЗОВАННОГО ОБЩЕСТВА* (1), *О ФИЛОСОФИИ МАТЕРИАЛИЗМА* (1), *ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ* (1) и специальные курсы: *ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ* и *ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ* (см. о нем ниже). В 1910/11 учебном году, кроме последнего курса (в двух потоках) М. читал следующие отдельные лекции: *ПЛАТОН, СПИНОЗА, ЛЕЙБНИЦ, ЮМ, КАНТ, НАУКА И ПОНИМАНИЕ ЖИЗНИ, ВЕЧНОЕ ЕВАНГЕЛИЕ, ФРАНЦИССК АСИЗСКИЙ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ ЭПОХИ КРЕСТЬЯНСКИХ ВОЙН, КАК ВЕРИЛИ ДРЕВНИЕ ГРЕКИ, О ПЕРСИДСКОЙ РЕЛИГИИ ЗАРАТУСТРЫ, О РЕЛИГИИ БУДДИСТОВ, КАК ВЕРЯТ МУСУЛЬМАНЕ, ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА, ПЕРВЫЕ ВРЕМЕНА ХРИСТИАНСТВА, ФИЛОСОФИЯ ПЕРВЫХ ВЕКОВ, СРЕДНИЕ ВЕКА, РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА, ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ, МАТЕРИАЛИЗМ, УЧЕНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ, ЖИЗНЬ И КРАСОТА, ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ, ЧТО ТАКОЕ ЛИЧНОСТЬ?, РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ, РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ ПЕРСОВ, РЕЛИГИЯ МАГОМЕТАН.* В 1911/12 учебном году в составе цикла *ОСНОВЫ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ: ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА, О ДУШЕ, ВЕРХОВНОЕ НАЧАЛО, ЧТО ТАКОЕ ЛОГИКА?, КАК НАХОДИТСЯ ИСТИНА НАУКИ, ОШИБКИ МЫСЛИ, ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ СОКРАТА, ПЛАТОН.* В 1912/13 учебном году: *ВЕРОВАНИЯ ДРЕВНИХ ЕГИПТЯН, РЕЛИГИЯ ИНДУСОВ, ДВА МИРОПОНИМАНИЯ, О ДУХОВНОЙ СЛЕПОТЕ, О КРАСОТЕ.*

«мистического анархизма». В статье *БАКУНИН И МАРКС* М. явно отдает предпочтение первому. При этом для него важна не политическая система Бакунина, а чувство катастрофы, революционное нетерпение, которое руководило этим великим бунтарем. Бунт для автора статьи не есть нечто полностью нигилистическое, напротив, бунт может быть глубоко конструктивным и творческим. Бакунинское абсолютное отрицание (с точки зрения М., несомненно руководившее им, хотя теоретически им не осмысленное) для М. более ценно, чем отрицание у Маркса, частное и неполное. Бакунинское чувство свободы противопоставляется автором марксо-энгельсовскому пониманию свободы как «осознанной необходимости», как «способности решать со знанием дела».

В своей критике коммунистического идеала (он называет его коллективистским идеалом) М. противопоставляет принципу общественно-полезного труда принципы свободы от труда, свободного творчества, игры...

«Бунт против хозяйства, — пишет он, — вечный бунт, перенесенный в сферу общественно-необходимого труда, бунт, разрушающий идиллию мирного разграничения областей труда и творчества, — вот единственный путь к освобождению»[5].

Сходные мысли можно найти и в другой статье — *ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ АНАРХИЗМА*. Говоря об обвинении марксистами анархизма в буржуазности, М. не отрицает буржуазного происхождения идеи свободы личности, но такая «генетическая запятнанность» вовсе не исключает, по мнению автора, ценности самой идеи. Ведь столь же «буржуазны» с точки зрения генезиса такие аксиомы марксизма, как «научное миросозерцание» или «иррелигиозная этика». М. противопоставляет анархистское понимание свободы как самодовлеющей ценности пониманию ее либерализмом как ценности относительной. Вывод автора таков: «Какова бы ни была общественная жизнь, анархизм может ценить в ней лишь бунт против целого природы и целого общественной жизни во имя свободного творчества и свободного общения "монад"»[6].

В написанной в 1908 первой своей книге *РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА* тон М. становится более приглушенный, анархические идеи не проповедуются прямо, но нигилистически-радикальная закваска остается. В центральной статье *ДВА ЖИЗ-*

[5] Сб. «Факелы», кн. вторая, СПб., 1907, с.105.
[6] Там же, с.180.

НЕЧУВСТВИЯ он противопоставляет религиозное мироощущение, понимаемое как религиозный радикализм и эсхатологизм, мироощущению культурно-гуманистическому. М. считает, что нужно «определенно сказать себе "или-или". Или привязанность к культуре, вера в будущее господство над природой, отрицание последних следов всякого утопизма и каких бы то ни было намеков на катастрофу, или ожидание новой волны, поднимающейся к небу, вера в свободу преодоления законов мира сего, чаянье обновленной, преображенной жизни»[7].

М. сближает религиозный и коммунистический идеалы, защищает коммунизм от либеральной критики. «Как не забывать ему /коммунизму/, — пишет он, — о гарантиях свободы и об автономии личности, если он родился из веры в освобождающую силу любви»[8].

В 1910 после испытания при СПб Учебном округе М. (одновременно с чтением лекций в об-ве народных университетов) был допущен к преподаванию философских предметов в открытой вновь Вольной Высшей Школе Лесгафта (впоследствии — Ин-т Физического Образования им. П.Ф.Лесгафта, ныне — Ин-т Физической Культуры им. П.Ф.Лесгафта). Около 1914 М. поступил на службу в Императорскую публичную библиотеку, где был сперва ст. помощником библиотекаря, затем библиотекарем и заведующим научным отделением в отделе Rossica (в этой должности оставался вплоть до 1928).

Выступал он также в то время и с платными публичными лекциями (см. прим.4), сбор от которых шел в пользу рабочих клубов, касс взаимопомощи и т.п. Квартира М. стала постоянным убежищем революционеров, находившихся на нелегальном положении.

Будучи наряду с Д.С.Мережковским, З.Н.Гиппиус (с ними он особенно сблизился в начале 1910-х), Н.А.Бердяевым, А.А.Блоком и др. членом С.-Петербургского Религиозно-Философского общества, М. с конца 1908 года делал там доклады и регулярно выступал в прениях, организовал и возглавил секцию РФО в Об-ве народных университетов. Некоторые из его выступлений были напечатаны в «Записках С.-Петербургского (Петроградского) Религиозно-Философского об-ва», некоторые остались лишь в памяти современников. Вот, например, отклик М. на доклад А.Блока *РОССИЯ И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ* в изложении по-

[7] А.Мейер. *РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА*. СПб., 1909, с.62.
[8] Там же, с.64.

следнего: «**Мейер** (внутреннее родство революционной и религиозной деятельности — идея **катастрофы**).

Народ — неопределенное понятие с точки зрения **социологической**, но не с точки зрения **психологии** человека. Есть «активные» и «пассивные» работники культуры. Пассивные — это масса (**народ** — «в зипунах, как во фраках» — NB?), активные — интеллигенты, и эти две категории **всегда будут существовать**. Если бы интеллигенты отказались от себя, они стали бы народом, но они **не могут** отказаться. Они **обречены на культуру**. Когда приходит революция, они (**за исключением** отдельных личностей, способных к изменению, способных подлинно предчувствовать и идти вместе с народом) уступают **первое место народу** (не связанному — культурой), а сами отходят на второй план»[9]. В этих словах, находивших, видимо, судя по подробности записи, некоторый резонанс и у самого А.Блока, содержатся посылки той общественно-политической и философской позиции, которая постепенно будет выявляться в более поздних работах М.

Статьи, заметки и рецензии М. появлялись в эти годы на страницах журналов «Русская мысль», «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Перевал», «Трудовая помощь», в газетах «Речь» и «Биржевые ведомости». Иногда они подписывались полной фамилией автора, иногда инициалами, иногда псевдонимом А.Ветров. Отчеты о лекциях и докладах М. также появлялись в периодических изданиях. Так, например, в «Вестнике философии» (1911, №12) был помещен обзор курса *ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ*, прочитанного М. в Об-ве народных университетов. Судя по изложению, мысли, высказанные там М. о религии, близки к мыслям Вяч.Иванова. Лектор считал, что языческие (политеистические) религии являются по существу пантеистическими. Христианство — это высшая религия, поскольку заключает в себе учение об Абсолютной Личности. Христианство есть живой синтез откровения Ветхого Завета и откровения языческого, проявившегося прежде всего в культе страдающего бога Диониса (любимая мысль Вяч.Иванова). Та правда, которая заключается в мифе о Дионисе, заключается и в мифе о Христе, только подается там глубже и полнее. Мысль Вяч.Иванова о необходимости возрождения религиозно-мистериального действа своеобразно преломилась

[9] А.Блок. *ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ. 1908-1920.* М., 1965, с.124-125 (запись от 22.12.1908).

в мейеровской брошюре 1914 года *МАЙ*. В ней автор делает попытку сблизить социал-демократический праздник 1-е мая с древним праздником италийской богини плодородия Майи. В синтезе этих празднеств М. видит залог будущего религиозного возрождения.

К этой мысли впоследствии М. возвращался не раз, выступая на митингах в 1917, а также в кружке «вторничан», собиравшемся в 1920-е гг. (см.ниже).

Писал М. и популярные статьи по истории древнегреческой и немецкой философии, публикуя их в «Ежемесячном журнале литературы, науки и общественной жизни» (1914-15). В ходе своей деятельности в Об-ве народных университетов М. ездил по стране и прочел ряд лекций и циклов лекций в Пскове, Валке, Новгороде и др. Весной 1913, отправившись по семейным делам на Дальний Восток, он прочел во Владивостоке и Никольске-Уссурийском цикл лекций под общим названием *О ДРЕВНОСТИ*.

Продолжалась и его педагогическая деятельность в Петербурге. Помимо уже названных учебных заведений, где М. работал постоянно, в 1910-е годы он, по специальным приглашениям, прочитывал эпизодические курсы в Психо-Неврологическом, Медицинском Женском, Сельскохозяйственном и др. институтах.

Один из его докладов в РФО времени Первой мировой войны вышел вскоре отдельной брошюрой[10]. Эта работа посвящена критике протестантизма. По своему сдержанному тону она выгодно отличается от русской публицистики того времени, посвященной германской теме. М. анализирует многочисленные книги и статьи, появившиеся в Германии, пытавшиеся оправдать войну с религиозной точки зрения и утверждавшие германский мессианизм. Подчеркивая протестантский характер этого мессианизма, М. выступает против протестантизма, обвиняя последний в отрицании личности. Эта точка зрения, по видимости, противоречит общепринятой, и обосновывается она следующим образом: личность в христианском понимании есть соединение индивидуального «я» с Христом, протестантское же понимание отождествляет личность с индивидуумом. Единение личности с Христом возможно лишь через сохранившую живое предание Вселенскую Церковь, отрицаемую протестантизмом. М. выделяет три, по его мнению, порочные чер-

[10] *ВО ЧТО СЕГОДНЯ ВЕРИТ ГЕРМАНИЯ?* Пг., 1916.

ты в протестантизме: 1) отрицание христианского понимания личности; 2) отрицание Церкви как хранительницы предания; 3) выдвижение принципа национальной и религиозной самосветности взамен идеи Вселенской Церкви. Альтернативу этим тенденциям М. видит не в православии (в отличии, например, от В.Ф.Эрна), а (углубляя установки своей брошюры *МАЙ*) в некоем грядущем, по его мнению, синтезе коллективизма (социалистической идеи) и христианства.

В период между февральской и октябрьской революциями 1917 М. активно выступал как пропагандист. В это время вышли три его политические брошюры[11], а также появились статьи *ПРАВДА И НЕПРАВДА СОЦИАЛИЗМА* и *ВЕЛИКИЙ НЕМОЙ*[12]. В брошюрах *НАРОД НЕ ТОЛПА* и *ЧТО ТАКОЕ СВОБОДА?* М. высказывается за доверие к Временному правительству, за продолжение войны и созыв Учредительного собрания. Характеристике его позиции того времени служат и записанные очевидцами выступления на собраниях РФО. 21.05.1917 его слышал А.Блок, оставивший следующую запись: «Говорит Мейер, говорит, **внедряясь**, перед малой аудиторией, по-видимому, присматриваясь к ней. Она какая-то, черт ее знает, приличная. Мейер потихоньку подползает к тому, что религиозное разрушение **более** обычного революционного, ибо истинные ценности неуничтожимы. /.../ — Есть боязнь не разрушения, а **опустошения**. Вот-вот начинается хорошее. /.../ "Опустошение самого дела революции — вот опасность. Для того, чтобы быть сейчас с революцией, нужно быть немного марксистом. Величайшая положительная сторона марксизма — то, что он не останавливается на **просто** политическом перевороте, он предполагает продолжение. Величайшая отрицательная сторона — нечувствие свободы, материалистическое отрицание личности; а есть только свобода личности, иной свободы нет"»[13]. Близкую к этой концепцию личности развивал М. и на собрании РФО 16.09.1917, касаясь вопроса об «интернационализме». Понимая последний как течение, закономерно ведущее к созданию в будущем «универсального всемирного государства», М. указывает на то, что «творчество универсального государства — первое условие закрывания лица, отход от лица» и «там, где творится универсальное государство, идет на убыль проявление лич-

[11] *НАРОД НЕ ТОЛПА; ЧТО ТАКОЕ СВОБОДА?; ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО.*

[12] Не разысканы нами. — С.Д.

[13] А.Блок. *ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ. 1901-1920.* М., 1965, с.340-341. (Подчеркнуто Блоком. Купюры наши. — С.Д.).

ности». Объясняя причины этого конфликта «личности в христианском понимании» и «интернационального творчества», М. рассматривает «государство» не просто как «организацию власти», но как нечто, базирующееся и на «культурных ценностях», создание же последних тесно связано с «принципом личности» и «национальным началом». Здесь же М. остановился на исторической обусловленности названного конфликта.

Оставшаяся нам неизвестной современница М. записала разговор с ним 22.08.1917 в своем дневнике: «...Я долго с Мейером говорила. Вот его позиция: **никакой революции у нас не было**. Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым. Оттого и лозунги старые, вытащенные наспех из десятилетних ящиков. Новые рождаются в процессе борьбы, а процесса не было. Революционное настроение, ища выхода, бросается на призраки контрреволюции, но это призраки, и оно — беспредметно».

Февральская революция довольно остро поставила вопросы о положении Церкви в стране. Естественно, что они не оставили М. безучастным. Он принял участие в Обращении к Временному правительству от Совета РФО (12.03.1917), в котором, по сути, были изложены основные положения предлагаемого РФО законопроекта об отделении Церкви от государства, а также предложения практических мероприятий в этом направлении. Теоретически вопрос о положении Церкви в России после февр. 1917 рассмотрен в специальной брошюре. «Государство, — пишет он там, — есть организация принуждения, государственный закон принуждает человека делать одно и не делать другого, следовательно, там, где никакое принуждение не допустимо, не допустимо и вмешательство государства»[14]. На открывшемся 16.08.1917 Всероссийском поместном церковном Соборе М. представлял Петроградское РФО.

17.10.1917 на квартире петроградского промышленника Н.Б.Глазберга состоялось совещание интеллигенции, на котором обсуждались возможности коллективного протеста против надвигавшегося наступления большевиков. М. на этом совещании не был (не прекращая даже в эти дни своей просветительской работы, он уехал читать лекции в Новгород), но прислал через К.А.Половцеву[15] свои предложения. Они сводились к сле-

---

[14] А.Мейер. *ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО*. Пг., 1917, с.5.

[15] Ксения Анатольевна Половцева (1887-1949), с которой М. познакомился в 1909, стала к 1917 его второй женой. Подробно о ней см. прим.2 к воспоминаниям Н.П.Анциферова в сб. «Память», вып.4, Париж, 1981.

дующему: «1) Созвать совещание интеллигенции (возможно более широкое); 2) Должен прозвучать сильный голос разума и совести: а) коллективный, б) беспартийный. Влияния на массы он может и не иметь, это не важно: не в этом задача. Голос этот может служить некоторой опорой более здоровым элементам демократии и власти. Но главное его значение в том, чтобы представители культуры исполнили свой долг перед Россией; 3) К смятению народной души следует подойти без политических соображений и партийных страстей, а **этически**, со стороны духовной культуры.

Нужно громко и авторитетно назвать вещи своими именами: 1) Народ обманывают самозванцы. 2) Русская культура и русская общественность не могут мириться с жульничаньем случайных и чуждых России и ее истории авантюристов. 3) Душа народа растлевается — в этом опасность для будущего страны. 4) Нельзя видеть во всяком шулере, прикрывающемся идеологией, — идейного противника. С ним нужно бороться как с преступником. Демагогия — не политическое преступление, а преступление против общественной нравственности. Юридически пусть это неточно, но морально мы вправе так смотреть.

Власти нужно указать, что она делает ошибку, поступая с авантюристами и партийными карьеристами, как с выразителями воли демократии. Нужно заявить, что вопрос о спасении России — вариант вопроса о торжестве «идеалов всякого рода» (ценностей мало реальных).

Совещание не должно быть митингом. Оно должно носить деловой характер: обсуждение мер борьбы со злом. Оно, может быть, вынесет резолюцию. Но это должны быть не статьи резолюции с бюрографическими параграфами, а манифест признанного органа национального сознания — манифест русской мысли, обращенной к науке, а не к «рабочим и солдатам». Манифест можно огласить самым широким образом. Может быть, совещание послужит началом ряда подобных совещаний. Может быть, оно выработает отношение к правительству и народу. Вообще оно должно решить, какими способами сделать слышным его голос»[16]. Всем этим предложениям М. не суждено было осуществиться. Однако нам кажется, что они интересны не только тем, что характеризуют общественную и нравственную позицию автора, но и с большой полнотой представляют его

[16] Протокольная запись совещания у Н.Б.Глазберга обнаружена нами в одном частном архиве.

как мыслителя экзистенциального плана. Отказываясь обсуждать **целесообразность** предлагаемых им мер, он, тем не менее, настаивает на их необходимости, не отделяя в своем сознании борьбу за истину от требований нравственного и религиозного долга.

С 1918 М. возобновляет свою, приостановившуюся на время революционных событий, педагогическую деятельность. Он был приглашен на открывшиеся вновь Высшие Естественно-Научные курсы им. П.Ф.Лесгафта в качестве ученого секретаря, продолжая там читать курс *ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ*. Согласно новому положению об ученых званиях ему было присвоено звание профессора. Вскоре М. стал заведовать там созданной им кафедрой эстетики движения. В 1921 он приступил к организации при кафедре Музея по истории физических упражнений. Считая себя учеником и последователем П.Ф.Лесгафта, М. выделял в наследии учителя философское начало и вскоре стал общепризнанным (правда, и единственным в своем роде) идеологом «лесгафтизма». На курсах Лесгафта М. проработал вплоть до 1928. Там им были поставлены и читались курсы *ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ* (1920-23) и *ЭСТЕТИКА ФОРМЫ И ДВИЖЕНИЯ* (1923-28).

В 1919-20 наряду с работой в Публичной библиотеке и на курсах Лесгафта М. преподавал в только что открывшемся Институте Живого Слова, готовившем актеров, судебных ораторов, преподавателей выразительного чтения и др. Здесь кроме привычных для него курсов *ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ* и *ЛОГИКИ* он выступал перед студентами и преподавателями с докладами, специально относившимися к тематике Института: *СИМВОЛИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ И СИМВОЛ-СЛОВО* (Опыт введения в философию слова), *СЛОВО У СРЕДНЕВЕКОВЫХ РЕАЛИСТОВ, СИЛА СЛОВА* (Рождение действия из слова), *ФИЛОСОФСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ О ТЕАТРЕ СЛОВА* и др.

Не прекратилась еще в эти годы и его общественно-просветительская деятельность. Вместе с А.Блоком, А.Белым, К.Петровым-Водкиным и др. М. стал одним из членов-учредителей открытой в ноябре 1919 Вольной философской ассоциации (Вольфилы). М. принимал участие в работе нескольких кружков Вольфилы одновременно. Когда к весне 1921 кружки были преобразованы в отделы, он возглавил отдел истории философии. Нередко он выступал с речами и докладами на об-

щих заседаниях Вольфилы, происходивших в Большом зале Географического общества[17].

Однако наиболее ярко просветительский и ораторский талант М. проявился в те годы не в рамках государственной службы и даже не в рамках общественной организации с большим числом членом, полупризнанной государством, каковой по существу была Вольфила, а в домашнем религиозно-философском кружке, образовавшемся в 1918 вокруг М. и Г.П.Федотова. Деятельности этого кружка посвящены публикуемые в приложении к настоящему изданию отрывки из воспоминаний Е.Н.Федотовой и Н.П.Анциферова[18]. Отметим здесь лишь наиболее существенные, на наш взгляд, моменты для понимания эволюции в 1918-28 взглядов М. и направления возглавлявшегося им кружка. Начав в 1907 с мистического оправдания анархизма, к моменту революции М. вполне сложился как философ, ищущий совмещения коммунистического и христианского идеалов. Последовавшие после Октября эксцессы, а также все более выявлявшаяся тенденция коммунистической идеологии к государственному оформлению, ее претензии на «всеобщность и единственность», тенденция к подавлению индивидуальности поставили перед М., одной из центральных категорий философии которого была «идея личности», проблему «кризиса социализма». Обсуждению этой проблемы и вытекавших из нее посылок о требованиях к христианину в новой исторической реальности и были посвящены заседания «вторников» (название кружка дано по дню недели, в который происходили собрания) в 1918-1922. К размышлениям об этих же проблемах сводится в основном и содержание статей М. в периодическом органе кружка «Свободные голо-

[17] Приводим перечень этих выступлений: 21.03.1920 — *ГУМАНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО* (на заседании, посвященном пролетарской культуре), 25.04.1920 — *ФИЛОСОФИЯ ТРУДА*, 9.05.1920 — продолжение предыдущего, 23.05.1920 — *ЯЗЫЧЕСТВО*, 12.09.1920 — *ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ*, 5.12.1920 — *ТВОРЧЕСТВО СИМВОЛА*, 10.04.1921 — речь на заседании памяти П.А.Кропоткина, 22.05.1921 — речь на заседании, посвященном Наполеону. 9.07.1921 — *ИСАЙЯ И ИАКОВ (О ПЕРВЕНСТВЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ)*, 30.10.1921 — *КНЯЗЬ МЫШКИН И НАШЕ БУДУЩЕЕ*, 12.11.1921 — речь на заседании, посвященном 3-летию Вольфилы, 12.02.1922 — *МУДРОСТЬ ПУШКИНА* (по поводу книги Гершензона), 15.10.1922 — *ТВОРЧЕСТВО В ИСТОРИИ* (вступ. слово к беседе), 3.12.1922 — доклад на заседании, посвященном 50-летию со дня смерти Л.Фейербаха. Кроме того, летом 1921 М. по поручению Вольфилы ездил с докладами по истории философии по городам РСФСР.

[18] См. также прим.3 к мемуарам последнего в сборнике «Память», вып.4, Париж, 1981.

са»[19]. М. и члены его кружка осознавали себя хранителями христианских ценностей и чувствовали себя обязанными наделить этими ценностями молодежь, которую действительность уводила в сторону от духовных устремлений. Постепенно пришедшее понимание малой эффективности индивидуальной «религиозно-философской агитации» сблизило М. с Церковью, воспринятой им к 1922 как единственная надежда на разрешение «противоречий, порожденных идеей личности» (из выступления М. на «вторнике» 14.11.1922), и вместе с тем как хранилище христианских идеалов. Не исключено также, что этому в большой степени способствовали его контакты в эти годы с Ф.К.Андреевым и философски настроенными представителями духовенства о.Александром Покляром (духовным отцом М.), протоиереями Н.Крутицким и Г.Чуковым. Сближение с Церковью, а также относительная стабилизация внутриполитического положения в стране отодвинули для М. и других участников кружка проблему «кризиса социализма» на второй план, поставив в центр их интересов чисто отвлеченные, а иногда и просто церковные вопросы. Название работы М. *ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?* (1926), вероятно, сконцентрировало в себе тот круг проблем, который обсуждался в то время в кружке. Сама работа нами не разыскана, и вообще сведения о деятельности кружка в 1923-28 крайне скудны. Известно лишь, что в позиции М. сер. 1920-х все более отчетливо проступали черты христианского миссионерства. Об этом же говорит и то, что его деятельность не ограничивалась обсуждением в кругу «равных себе», а порой распространялась и на студентов, учившихся у него в Ин-те им.Лесгафта, и на других молодых людей, так или иначе попадавших в его дом.

11 декабря 1928 М., многие его друзья и знакомые, а также значительное число лиц, не имевших к М. никакого отношения, были арестованы ОГПУ. М. вскоре было предъявлено обвинение в создании контрреволюционной организации «Воскресение» (название кружка, собиравшегося с 1923 по выходным дням, было рассмотрено следствием как намек на «воскресение старого режима»). Находясь в ДПЗ в нач.1929, он закончил большую работу *ЧТО ТАКОЕ ЛЕСГАФТИЗМ?* и передал ее в библиотеку Ин-та им.Лесгафта. Это довольно показательно для харак-

[19] В двух номерах журнала, вышедших в 1918 (на №2 издание прекратилось), помимо статей Г.П.Федотова и М., были напечатаны статьи и заметки Н.П.Анциферова, Н.В. и Г.В.Пигулевских, а также письмо в редакцию З.Н.Гиппиус (подробно см. прим.16 к воспоминаниям Н.П.Анциферова в вып.4 сб. «Память»).

теристики атмосферы тех лет, как, впрочем, и то, что директор Ин-та б.народоволец Н.А.Морозов распорядился выплачивать жалование арестованного его жене вплоть до окончательного утверждения приговора. Последний был вынесен в конце весны 1929. М. был приговорен к расстрелу. Однако П.В.Мейер удалось предотвратить казнь. Использовав свое дореволюционное знакомство со Сталиным и Енукидзе[20], она сумела добиться ходатайства ЦИК о замене расстрела 10-ю годами заключения на Соловках. В июне 1929 М. и его однодельцев этапировали в СЛОН. Будучи «десятилетником», М. был освобожден от общих работ и служил в криминологическом кабинете. Там им была написана работа *О РИТМЕ В ТРУДЕ (ЗАДАНИЕ И ИСПОЛНЕНИЕ)*, а также небольшая статья для местного журнала «Соловецкие острова». В апреле 1930 его этапировали назад в ЛенДПЗ для следствия по «академическому делу» (Платонова—Тарле), после которого он оказался в Белбалтлаге (Медвежья Гора). Пройдя специальные курсы, М. работал техником-гидрологом. Освободившись «по зачетам» в начале 1935 с запрещением жить в 12 городах, М. работал по своей лагерной специальности (но уже вольнонаемным) в Дмитрове на строительстве канала Москва—Волга. Здесь он жил вместе с К.А.Половцевой. В 1937 они переехали в Калязин, откуда М. довольно часто ездил в Москву и изредка в Ленинград. В Москве он брал переводы с древнегреческого и другие работы, добывая себе таким образом средства к существованию.

Тридцатые годы — время активной писательской деятельности М. В это время им создано более двух десятков оригинальных философских сочинений и переводов. Сам он определял этот период как «время подведения итогов». По условиям написания многие работы носят лишь тезисный характер. Таковы, например, начатые еще в Медвежьей Горе, *ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА. PAR ERGO*, содержащая изложение учения о «зовах и откликах», *GLORIA (О СЛАВЕ), МЫСЛИ О ДВИЖЕНИИ, ПИСЬМО И.П.ПАВЛОВУ* и некоторые др. Более существенной является попытка М. развить гносеологические представления позднего Канта в работе *REVELATIA (ОБ ОТКРОВЕНИИ)*, законченной в Дмитрове в 1936. Рассматривая в ней миф как источник знания, М. приходит к пониманию божественного откровения как единственного и самого естественного пути к познанию

[20] По непроверенным данным, в 1903-04 в Баку Мейеры имели какое-то отношение к деятельности подпольной большевистской типографии «Нина».

реальности. Наибольший интерес из работ этих лет представляют, как нам кажется, публикуемые ниже *ЖЕРТВА* и *ТРИ ИСТОКА*. Первая написана в Медвежьей Горе, вторая начата там же, а закончена в Калязине. Последняя представляет собой в известном смысле «идейный итог» жизни М., смыкаясь в значительной степени с его книгой 1909 *РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА*. Культурологическим проблемам посвящены две его работы о Гете: *ЗВОН И СЛОВО В «ФАУСТЕ» ГЕТЕ* (1931) и *РАЗМЫШЛЕНИЯ ПРИ ЧТЕНИИ «ФАУСТА» ГЕТЕ* (1936), а также *КЛАССИФИКАЦИЯ ИСКУССТВ* (1936). В Калязине, читая Гете и переводя для заработка Аристотеля и Теофраста, М. заинтересовался научной теорией цвета и написал на эту тему небольшое эссе. Не исключено, что работа над переводами из Прокла (*О БОГОСЛОВИИ ПЛАТОНА*) и Порфирия (*О ПЕЩЕРЕ НИМФ*) привели его к созданию учения «о видимом мире» (*DE MUNDO VISIBLE*).

Весной 1939 М. тяжело заболел. Сперва К.А.Половцева поместила его в больницу в Москве, затем родные перевезли его в Ленинград, где он и скончался от рака печени в больнице им.Куйбышева 19 июля 1939[21]. Похоронен М. на Волковом лютеранском кладбище.

Публикуемые нами работы М. с достаточной полнотой, как нам кажется, характеризуют пройденный им творческий путь. Определение его места в идейном контексте эпохи не входит в нашу задачу, которую мы видели лишь в том, чтобы предоставить материал для будущего исследователя русской философии XX века.

Пользуемся случаем, чтобы поблагодарить С.Г.С., помогшего нам в интерпретации ранних работ М. и объяснившего их взаимосвязь с идейными течениями начала XX века. Мы также благодарны и всем тем, кто поделился с нами своими материалами, воспоминаниями и мыслями об А.А.Мейере.

С.Далинский.

[21] По некоторым сведениям, дата смерти М. — 19.06.1939.

◊ ◊ ◊

Труды А.А.Мейера дают основание говорить о нем как о большом религиозном философе, вклад которого в философию XX века не может теперь быть обойден. Философское творчество А.А.Мейера должно привлечь к себе внимание, по меньшей мере, в двух отношениях. С о д н о й стороны, сам факт свободного философствования, понимаемого не как профессиональное и претендующее на завершенность системостроительство, а как приникание к духу времени, прислушивание к бытию, поиск пути к свободе духа, в России тридцатых годов следует отнести к числу удивительных и вдохновляющих явлений и расценивать как великий нравственный подвиг, как ответ фаустовскому человеку и фаустовскому времени, как утверждение великой духовной традиции «В начале было Слово» — вопреки фаустовскому «im Anfang war die That»[1]. С д р у г о й стороны, особую важность приобретает и то, к а к о й ответ дается в ситуации, обозначаемой как «Sein zum Tode», каково то п о с л е д н е е слово, произносимое не только знающим о своей гибели, но и уже гибнущим человеком. Этим ответом, этим последним словом стала жизнестроительная христианская философия спасения с ее глубочайшей верой в торжество духовного начала.

Контекст философии А.А.Мейера, как и ряда других философских систем XX века, имеет своим основным нервом ясное осознание кризиса европейской гуманистической культуры, первые проявления которой могли быть уподоблены прекраснейшим цветам только что начавшего расцветать сада. Но в XX веке становится очевидным, что «овеществленность» мира и жизни, «власть публичности», забота и страх (ужас, нем. Angst) — два последние понятия объединяют А.А.Мейера с экзистенциалистской традицией — не призраки, а наличная обыденность, что именно они делают существование «неподлинным», непоправи-

[1] Об этом см. подробнее в исследовании А.А.Мейере о «Фаусте». Противопоставленность обозначенных позиций тем рельефнее, что конец жизни и Фауст и Мейер посвящают «гидротехническим» работам, результаты которых могли бы быть последними аргументами отстаиваемых тезисов. Трудно сомневаться в том, что Мейер дмитровско-калязинского периода, изучающий произведение Гете (а до этого и беломоро-балтийского сидения), не мог не соотносить свою судьбу с фаустовской.

мо отклоняют человека от высшей реальности жизни, от обретения полноты личности в абсолютном «Я». Чувство катастрофы также было присуще в это время не одному А.А.Мейеру, хотя он был чуть ли не единственным (или одним из очень немногих), для кого провиденциальность катастрофы превратилась в переживаемую реальность, имеющую уничтожить воспринимающее ее сознание. Это последнее обстоятельство придало философии А.А. Мейера ту исключительную целеустремленность и (если не бояться оксюморных ходов) ту идеальную прагматичность, которые возникают, как метафора в поэзии, в условиях несоизмеримости отмеренных мгновений и вечности, когда конечными средствами необходимо выразить бесконечность замысла. Ни культура, ни история в этих условиях совершающейся катастрофы не могут рассматриваться как полностью надежные точки опоры, как вехи пути: и культура, и история могут не пережить катастрофы, и уж во всяком случае она самым гибельным образом искажает их, потому что при всей их важности и насущности они — посюсторонние ценности. Не спасает положения и обращение к природе. Опираться на нее значит избрать в этой цейтнотной ситуации заведомо экстенсивный путь, который не в состоянии дать чаемой полноты: природа не исчерпывает всей реальности, и Дух природы (как Erdgeist в «Фаусте») обманывает взыскующего своей схожестью с Духом жизни. Следовательно, помня о природе, культуре, истории, ни в коей мере не отрекаясь от них и не изменяя им, нужно искать спасения вне их (точнее — сквозь), опираясь на более бесспорную реальность и не тратя сил на борьбу с призраками (Jespenster) или на то, что подвержено порче, ущербу, урону. Кризис гуманистической эпохи привел к тому, что человек оказался оторванным от Бога и в значительной степени от мира. Спасение — в восстановлении полноты связи между личностью (я) и Абсолютным. По А.А.Мейеру, Я как верховное начало реальности самопричинно, самоцельно, самодовлеюще (т.е. не нуждается ни в чем вне себя), и оно не бывает «данностью»; иначе говоря, оно не существует в том овеществленном, опредмеченном виде, как существует все наличествующее. Я — ни свое собственное, ни чужое, ни, наконец, верховное «Я» всей жизни — нельзя ни сделать «данностью», ни познать как таковую. «И, однако, ничто так не достоверно, как существование «я», — пишет А.А.Мейер. — Я знаю,что я есмь, и знаю также, что существует другое я, что ты еси, и что ни меня, ни тебя нет, если верховное начало реальности не есть "Я"». Хотя Я самодовлеюще, «оно не замкнуто в себе», переступает через себя, утверждая другие «я» в их ценности,

целезначимости, свободе и бытии. «Оно утверждает их р а д и н и х, а не для себя», открывая нам д р у г о г о (ср. проблему autrui от буддийского трактата о чужой одушевленности до современного французского экзистенциализма) — «ты», равноценного «я». Этот выход *я* из себя и преодоление им своих границ ради другого — есть л ю б о в ь, через которую верховное «Я» вызывает к бытию многие «я». На этом пути А.А.Мейер подошел к центральному, может быть, достижению философии XX века — к осознанию того, что бытие реализуется через диалог между «я» и верховным «Я», Богом, и в этом отношении А.А.Мейер был таким же независимым первооткрывателем, как Мартин Бубер, Габриель Марсель или Фердинанд Эбнер[2]. Тема диалога между *я* и Абсолютом как такая цепь «откликов и зовов», которая связана с «бесконечным рядом знаков», возводящих подвиг-символ «до полноты означаемой им реальности», — также отсылает к одной из ведущих идей философии XX в., оказавшей значительное влияние и вне ее (проблема диалога, соотношение своего и чужого голосов, разные виды их взаимопроникновения и т.п.), и намечает серьезнейшую из desiderata современной семиотики — построение такой последовательности «восходящих» знаков (т.е. знак — знак знака или знак, включающий в себя предыдущий знак, и т.п.), которая подводит к самой реальности, Абсолюту, в пределе — сливается с ним. Эта идея посредничества знака (или совокупности их), знака-моста между относительным и конечным, с одной стороны, и абсолютным и бесконечным, с другой, соответствует той части философского наследия А.А.Мейера, где развивается мысль о «встречах» *я* и абсолютного «Я», человека и Бога. Это направление идей представляется одним из наиболее глубоких и актуальных, поскольку здесь речь идет, по сути дела, о средствах общения, связи между тем, что бесконечно удалено друг от друга и принципиально разъединено, — между относительным и абсолютным. Никакое рационализированное, логическое построение не может объяснить этой связи, поскольку она исключается уже в силу самого определения относительного и Абсолютного (первое по определению не может стать Абсолютным; второе же — в силу своего всемогущества — могло бы стать относительным, но тогда уже исходное относительное не встретилось бы с Абсолютным). Тем не менее,

[2] Судя по всему, А.А.Мейер не был знаком с книгой М.Бубера «Ich und Du» (Leipzig, 1923), не говоря уж о работах двух других авторов.

связь относительного и Абсолютного как человека (я) и Бога в религиозном опыте бесспорна, и масштаб этой бесспорности таков, что она принципиально не может быть доказана (любое доказательство было бы умалением Абсолютного, точнее — сама возможность доказательства показывала бы, что речь может идти о сколь угодно высоком относительном, но никак не Абсолютном) и, главное, не нуждается ни в каком доказательстве. Не умещающаяся в рамках логико-дискурсивного мышления, противоречащая «здравому смыслу», царящему в среднем диапазоне, эта связь не может не принадлежать к и н ы м сферам, и самым верным и честным ответом логического и демифологизированного сознания на вопрос о характере такой связи будет обозначение ее как т а й н ы. Тайна не то, что прикрывает пустоту и, следовательно, лишено содержания, не способ уклонения от вопросов о главном. И для конечного и частичного (т.е. для относительного) есть пути приблизиться к тайне, войти и в нее и есть средства — уже внутри этой тайны, — не разоблачая и не снижая ее, приблизиться к Абсолютному, встретиться с ним. Одно из таких средств встречи «я» и Бога — ж е р т в а. Институт жертвоприношения, функции и смысл жертвы в доличностной религии получили свое объяснение уже в конце XIX в.[3] Заслуга А.А.Мейера состоит в том, что он развил и обосновал это понятие применительно к религии личности, хотя оно не может быть получено простой экстраполяцией более примитивных схем жертвоприношения. Встреча относительного и Абсолютного в жертве происходит при условии выхода за пределы «средней» профанической сферы и отказа от пользования знаками несимволического типа (напр., терминами, которые, естественно, не могут «ухватить» того, для чего они не предназначены). Напротив, такая встреча возможна лишь при обращении к с и м в о л у, к синтетической и наиболее мощной форме его — к м и ф у, который не только обеспечивает реальное освобождение от относительного (отрыв от наличного, «здешнего»), но и помогает сделать свою жизнь подвигом-символом, включив ее в цепь призывов и откликов, продвижение по которой позволяет восстанавливать во все возрастающей полноте связь с Абсолютным (в своем понимании символа, отчасти и мифа и роли мистериального начала А.А.Мейер во многом перекликается с Вяч. Ива-

[3] См. H.Hubert, M.Mauss. Sur la nature et la fonction de sacrifice, — «L'Année sociologique», V.2, Paris, 1897-1898, не говоря уже о более поздних работах.

новым и Андреем Белым, не говоря о более широких связях с классической немецкой традицией — прежде всего с Кантом и Гете, в известной мере — с Шеллингом). Согласно А.А.Мейеру именно жертва дает возможность расширить узкое сознание индивидуума, предуготовить его к встрече с Абсолютным, к радости бесконечного самосознания. Роль мифа на путях, ведущих к этой встрече, более того, неизбежность мифа как некоей формы, отвечающей глубочайшим внутренним потребностям коллектива в его целостности и жизнестроительстве и помогающей высветлять относительное в сторону высшего вплоть до Абсолютного, выявлена А.А.Мейером с такой полнотой и убедительностью, что его имя должно быть по праву поставлено в ряд с именами Б.Малиновского[4], К.Юнга, К.Леви-Стросса и других ученых, вскрывших и место мифа в жизни человечества, и механизм мифотворчества.

Слово, по А.А.Мейеру, тоже вид жертвы («словесная жертва»), поскольку и оно посредник между относительной личностью (я) и абсолютной личностью (Богом). Слово мертво, пока оно не лично, но подлинно личным его можно сделать, только отняв его от себя, п о ж е р т в о в а в его Абсолюту, но не по принципу do ut des, а ради самого Абсолюта, во Славу его. Обращение к Богу в Слове (славословие) А.А.Мейер и рассматривает как особую форму мифа, вернее — завершающую, вершинную точку истинного мифа, дающую победу над несвободой. В своем исследовании о «Фаусте» он показывает, что в центре произведения Гете — драма сознания, утратившего связь со Словом и ищущего жизненного шанса вне этой связи. Недоверие к Слову, отказ от него приводит к разрыву с духовностью, к обращению к Делу (die That), оторвавшемуся от Слова и потому апеллирующему к магии. Гибель постигает Фауста как раз за измену правде Слова, которое, воплощаясь в человеке, само вочеловечивается, в то время как Дело о в л а д е в а е т человеком вопреки ему и только через насилие (фаустовское «переделывание» природы). Идеи А.А.Мейера о природе Слова, как они реконструируются на основании роли Слова во встрече относительного и Абсолютного, созвучны представлениям, более или менее независимо складывавшимся в философской и поэтической среде, согласно которым незавершенность слова (как проявление его бытийственных потенций, как его устойчивость к овеществляемости) — в его

[4] Ср.: B.Malinowski. Myth in Primitive Psychology, London, 1926.

собственной природе[5]. Отсюда недалеко до мысли, что слово моделирует не только объект (оно), но и субъект (я) и адресат слова (ты), т.е. одновременно как бы принадлежит всем участникам коммуникации или — в других (кантовских) терминах — душе (я), миру и Богу (Абсолюту), и тем самым обеспечивает восходящий смыслостроительный ряд, связывающий воедино все три сущности. Убеждение в том, что подлинный смысл слова не в назывании и указании, не в овладении миром вещей, а в призыве и отклике, в обживании мира на пути к Богу, что слову нужно дать возможность высказать себя или, пользуясь языком другой традиции, дать бытию оповестить о самом себе через язык, через слово, открыть «непотаенность бытия», — объединяет в значительной степени идеи А.А.Мейера с учением М.Хейдеггера о языке как «доме бытия», как преодоление неподлинного и узкокоммуникативного. Для А.А.Мейера язык, как и миф, — подлинное знание, расценивающее само себя как полученное свыше откровение. «Язык человеческий не только человеческий: он также язык самой открывающей нам себя реальности. Реальность воистину говорит с нами на своем языке. Мы только потому обладаем языком, что она говорит в нас: наш язык не изобретен нами и не рожден от нас, — он творится нами, как творится нами любая художественная ценность — через постижение языка самой реальности... Язык откровения сам в себе содержит стимулы роста, и он же придает формулам откровения характер нерушимости».

Но есть и еще одно средство соединения относительного с Абсолютным — преодоление индивидуальным сознанием своей обособленности в опыте «единомножественной» общины. По убеждению А.А.Мейера, перекликающегося в этом со славянофильским (прежде всего А.С.Хомяков) учением о соборности как онтологическом единстве, о Церкви как живом организме — мистическом теле Христовом, только о б щ и н а выступает как носительница знания, получаемого через откровение, как встреча, сосуществование многих в единстве, как ближайшая человеку сфера объективного в н е - с у щ е г о (выход индивидуума из себя в сферу «не-я»), как органическое (не механи-

[5] «Разве вещь хозяин слова? Слово — Психея. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела». (О.Мандельштам. — «Слово и культура». Собр. соч. в трех томах. 1971. Т.2, с.226).

ческое) и даже сверхорганическое единство, наконец, — и это особенно важно — не только как с о в о к у п н о с т ь личностей, но и как л и ч н о с т ь сама по себе. В силу этих особенностей община представляет собой условие перехода от частного и единичного к универсальному, а «миф, творимый общиной, есть в одно и то же время и ее создание, и полученное ею откровение», т.е. в мифе и осуществляется общение и соединение (парадоксальное лишь для «внешнего» сознания) относительного личного и абсолютного божественного. И цель этого соединения-общения — в нем самом, но оно помогает преодолеть заботу и страх, восполнить конечность и частичность человека в бесконечности и полноте Бога.

Философские труды А.А.Мейера раскрывают перед нами путеводительную и светоносную по своей сути сотериологическую перспективу. Она заслуживает пристального внимания и изучения, в частности и потому, что речь идет здесь о важной альтернативе многим распространенным пессимистическим вариантам современной философии, которые в конечном счете отражают разорванность и разъединенность *я* и *Ты*, человека и Бога.

Александр Александрович Мейер прожил жизнь, которая стала подвигом-символом, и его труды тоже символ и миф (в том высоком смысле, который придается этим понятиям А.А.Мейером), описывающий путь к высшей реальности в гибельных условиях. Имея в виду поэта, художника, возводящего единичное, частное и преходящее в сферу вечносущего, К.Юнг писал, что «и свою личную судьбу поэт возвышает до всечеловеческой судьбы и этим высвобождает и в нас благотворные силы, которые во все времена давали человечеству возможность выдержать любые беды и переждать даже самую долгую ночь». Именно к этой ситуации возвращают нас слитые воедино жизнь, смерть и творчество Александра Александровича Мейера.

А.А.МЕЙЕР
ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

По поводу современных религиозных исканий

Религиозные искания

В нашем обществе, несомненно, замечается пробуждение интереса к религиозным вопросам. Быть может, это лишь временное явление, вызванное общей растерянностью. Но как бы ни относились мы к нашим *современным* исканиям, нельзя не признать, что вообще религиозные искания имеют более глубокие корни. Мысль современного культурного человечества несмело и с опаской, но все же подходит к одному большому вопросу, который уже не может быть назван иначе как только вопросом религиозным. «Стало холоднее», как говорит у Ницше мудрец, искавший Бога. И уже начинает кое-где зарождаться сознание, что «убийство Бога» создало этот холод, и делается жизнь все более пустой, все более мелкой игрой.

Если не теперь, то в недалеком будущем перед сознанием европейского человечества должен будет стать огромный вопрос о возрождении религиозном. Все множество отдельных «вопросов» не найдет для себя никаких действительно сильных ответов, пока все они не предстанут перед нами синтезированными в форме одного вопроса. Поэтому и к нынешним исканиям религиозным нельзя отнестись безразлично: как бы ни были они преходящи, в них могут быть уже намечены какие-то новые пути. Если даже они не являются началом большого движения, направленного к религиозному возрождению, то в них сказывается уже предчувствие такого движения.

Искания, выражающиеся иной раз в совершенно определенных утверждениях, в попытках установить определенное религиозное миросозерцание, не перестают от этого быть «исканиями». Положение ищущего отнюдь не обязывает к воздержанию от известной идейной работы. Искание должно быть

творческой деятельностью, а не простым колебанием между возможностями. Творческая же деятельность невозможна без того или иного выявления. Поэтому глубоко несправедливы те критики современных религиозных течений, которые принимают определенность и уверенность за признаки недостаточной осторожности, легкомысленной поспешности и слишком большой претенциозности.

И быть может, именно определенность и видимая сложность даваемых искателями ответов на огромные, тяжелые вопросы, является лучшим свидетельством того, что в их деятельности еще нельзя видеть ничего, кроме исканий. Сложные религиозные системы, религиозная метафизика и культ происходят всегда после действительного религиозного подъема. Подъем этот носит всегда характер чисто мистического восторга, в котором постигается какая-то полнота высшей правды. Постигается, но не выражается непременно в системе догматов, в закрепленных символах веры. Выявление и закрепление истины совершается несколько позже — тогда, когда движение начинает проникать собою быт, а не тогда, когда оно еще только зарождается, когда оно уносит человечество к истинному бытию вне быта, вне законов сего мира. Вот почему мы должны думать, что большой подъем будет связан с меньшей определенностью в сфере *выражения* истины, хотя и с большими «претензиями», с большой силой и подлинностью. Но до тех пор, пока мы остаемся ищущими, пока большого религиозного движения в истинном смысле этого слова нет, вполне естественна и законна сложная и подчас слишком много решающая работа мысли. Воздержание от нее означало бы воздержание от творчества.

Мы не пророки и не апостолы и не созидатели новой религии, мы — только ищущие путей к возрождению и ожидающие будущего восторга, приобщения к жизни высшей, освобождения от давящего быта, ожидающие того откровения, которое могло бы указать нам выход из тупика, в какой нас завели убившие Бога. Мы стоим перед вопросами о возможном религиозном возрождении, о содержании будущего откровения, о формах грядущего религиозного движения, и вопросы эти мы можем разрешать либо опираясь только на собственную мысль, либо находя в себе какие-либо предчувствия, предвидения, чаяния. Именно потому, что еще нет настоящего религиозного движения, потому, что мы только ожидаем его, наша мысль бродит ощупью, наши предчувствия не всегда отчетливы и ясны. Мы не знаем еще нового откровения, а

только размышляем над возможным содержанием его и над отношением его к откровениям, бывшим раньше.

И прежде всего мы должны дать себе отчет в *путях* нашего искания. *Как* искать религии, *как* ждать нового движения? Как возможно религиозное возрождение? До сих пор наши искания носили, так сказать, догматический характер: делались утверждения, высказывались предчувствия без предварительной «критики» самой проблемы. По-видимому, пришло время поставить более основной вопрос, формулируя его так, как формулирован был в области философии основной вопрос критики. Не потому, чтобы критика сама по себе могла служить основанием для каких-либо предвидений, но исключительно потому, что более сознательное отношение к своему творчеству необходимо для того, кто пытается делиться результатами его с современным человечеством. «Критика» в области философии ничего не открыла, она ничего не внесла в сокровищницу наших метафизических знаний, но она не осталась все же «бесплодной»: ей мы обязаны более сознательным отношением к собственным знаниям. Ту же самую роль должен сыграть критический вопрос в применении к нашим предчувствиям религиозного возрождения, к нашим исканиям.

Уже как будто намечаются два возможных ответа на вопрос о путях искания. По крайней мере в современной литературе, в современных собеседованиях на эту тему уже наблюдаются два основных уклона мысли. Я, конечно, оставляю в стороне те религиозные течения, которые всецело стоят на почве старого религиозного сознания и принимают учение и практику существующих церквей как нечто живое, не исчезавшее, не умиравшее. Эти течения не могут быть отнесены к разряду тех, в которых выражаются искания религии и ожидание возрождения. Для них религиозная жизнь представляется возможной и при современных условиях в современных церквях. Идеологи их — люди нашедшие, а не ищущие. Пути искателей лежат вне их путей.

Есть люди, не только не отрицающие религии, но даже утверждающие, что религиозное сознание должно действительно взять верх над безверием. Однако они не допускают не только возвращения к старым религиозным системам и к старым формам религиозности, но даже того понимания религии, какое свойственно было старому религиозному сознанию, понимания, усматривавшего в религии вообще связь с реально существующим Богом. Им представляется, что так называемые положительные, откровенные религии стали без-

возвратно достоянием истории, знаменуя собой лишь известный этап в развитии мысли. Поэтому дальнейшее религиозное «развитие» — а только о развитии и может здесь идти речь — должно брать своим исходным пунктом не те или иные откровения древних религий, а те «завоевания» человеческой мысли, которыми справедливо гордится наше время, и ту мораль, какая приемлема развитым сознанием культурного человека. Всякое же обращение к древней мудрости или к старым откровениям рассматривается с этой точки зрения как «подновление» догматов, утративших уже свой raison d'être.

Эта точка зрения характерна для того уклона религиозных исканий, который свойствен людям, недостаточно глубоко ощущающим наступающий холод и угрожающее нашей культуре угасание. Они всецело проникнуты идеалами культуры и не предвидят конца ее поступательному движению. Им чужда тоска по чему-то утраченному, и если они ощущают некоторую неудовлетворенность, то она вызвана не тем, что человечество нечто потеряло, а лишь тем, что оно еще не все приобрело.

Есть, однако, иные пути «искания». Они подсказываются некоторым иною неудовлетворенностью. Идущие этими путями знают, что современному человеку не хватает чего-то, что было уже у людей иных эпох. Какой-то более тонкий вкус подсказывает им более глубокое отношение к «отжившей» мудрости. Возвращаться назад им, конечно, не нужно, но смотреть назад и чувствовать силу той правды, какую знали века, они способны. Здесь сказывается истинный аристократизм подлинных искателей, ибо вульгарное самодовольство современного буржуа, по-видимому, чуждо им. Гордые позы тех, кто восторгается успехами «человеческого гения» и во всем полагается поэтому на силы самого человека, не зная благородной скромности древних, представляются мелкими и пошлыми тем, кто не чужд контакта с душой иных времен, кто в состоянии глубоко задумываться над «старым», слышать и понимать едва уловимые отзвуки прошлого.

Искание на этом пути заключается не столько в рациональном построении религиозно-философских концепций, сколько в отыскании истины, уже открывавшейся человечеству и утерянной им. Ищущие и ожидающие улавливают эти истины своим «вторым» слухом, и только исходя из прозрений, дающих им возможность ощутить ценность, утраченную нами, они пытаются найти в себе предчувствие новой правды.

В пределах каждого из намеченных путей возможны рас-

хождения. Среди ищущих всегда меньше единомыслия, чем среди тех, которые нашли. И вполне естественно, что разногласий больше среди идущих по второму пути, так как источники их знаний, «второй слух» и «второе зрение», в гораздо меньшей степени допускают объективную проверку, гораздо менее «обозначимы», чем те рациональные истины, на которых строят свои предвидения и свою «религию» люди, стоящие всецело на почве современного сознания. К тому же, именно на втором пути грозит серьезная опасность погрузиться в бесплодные мечтания, освятить и принять самые вредные заблуждения, найти оправдание злу и осудить добро и красоту. И тем не менее только второй путь — есть истинный путь искания. Только соприкасающийся с прошлым может знать будущее. Поэтому, говоря о религии, я буду иметь в виду религию, как ее понимают или могут понимать те ищущие, которые идут вторым путем. Вопрос об отношении культуры и религии имеет смысл лишь при таком понимании религии. Для того, кто в религии усматривает лишь одну метафизическую или моральную систему, или кто сводит всю религию к религиозному чувству, направленному на мир или на человечество, — вопрос этот — решенный вопрос. Ведь так ясно, что религиозное миросозерцание или даже религиозная вера составляет *частность* культуры.

Для искателей же, признающих откровенность религии, вопрос, который я ставлю, является чуть ли не основным. Конечно, и с их точки зрения вопрос этот мог бы быть разрешен сравнительно просто — так же просто, как решает его тот, кто считает религию одним из элементов культуры. Стоило бы установить обратное отношение и начать рассматривать культуру как нечто, подчиненное религии, как один из моментов общего движения человечества к каким-то конечным целям, освященным религией. В таком случае ирреligиозность культуры представлялась бы более или менее случайной, временной чертой ее, и религиозное оправдание культуры не представляло бы особых затруднений.

На самом деле, если вдуматься в вопрос, он окажется гораздо более сложным. Не только религия не представляет собой элемента человеческой культуры, но и культура не составляет частности религиозного делания. И даже на вопрос о том, враги они или союзники, нельзя дать определенного положительного или отрицательного ответа. Если союзники — то не всегда и не во всем; если враги — то враги, стоящие в каких-то странных отношениях друг к дру-

гу, в отношениях, не исключающих взаимных услуг, и даже взаимообусловленности.

Основной вопрос об отношении религии к культуре возникает неизбежно в сознании каждого, кто, живя культурной жизнью, не чужд тоски по религии. Тем более, что именно те религиозные учения, которые мы привыкли считать самыми высокими, по-видимому, резче всего сталкиваются с задачами и идеалами, утверждаемыми современным культурным сознанием. Ищущий религиозной правды и ожидающий религиозного возрождения должен отдать себе ясный отчет в том, как отнестись ему к ценностям культуры и как связать свои ожидания с теми или иными явлениями современной культурной жизни.

Религиозные искания, осознавая себя как искания, и становясь поэтому более сознательными, неизбежно приводят к этой проблеме. Формулировка ее может быть различна, в зависимости от того, насколько широко в состоянии ставить вопросы мысль ищущего. Но как только мы захотим найти своим исканиям рациональное оправдание, как только мы спросим себя, «как возможно религиозное возрождение», мы *прежде всего* почувствуем потребность уяснить себе, в каком отношении могут стоять друг к другу факт божественного откровения и вся совокупность явлений, составляющих культурную работу человечества. Всякая иная формулировка проблемы будет суживанием ее.

О смысле культуры

Растяжимость понятия культуры заставляет меня заранее установить ее пределы. Иначе все дальнейшее может вызвать ряд недоразумений.

В обычной речи имя культуры покрывает собою все, что отличает человека как целеполагающее разумное существо от животного, живущего инстинктами. Религиозное и художественное творчество, познание законов природы и использование их в целях добывания пищи и охраны жизни составляет содержание человеческой деятельности. Словом «культура» обозначают поэтому все результаты этой деятельности, все производное от нее: обычаи, нравы, верования людей, общественный строй, художественные произведения, науку, промышленную технику и т.д.

Мне кажется, что, согласившись с этим обычным словоупотреблением, мы примем слишком широкое определение культуры, которое будет охватывать собой самые различные и, быть может, непримиримые стремления человеческого духа. Тогда понятие культуры утратит один из существенных своих признаков, постоянно связывающихся с ним в нашем сознании. Культура перестанет быть единым целым, в котором осуществляется одна совершенно определенная идея, которое утверждается во имя одной определенной цели.

Верное ощущение культуры мы находим у представителей того миросозерцания, для которого вне идеалов человеческого могущества нет никаких вечных и безусловных ценностей. Основной идеей культуры с точки зрения этого миросозерцания является идея утверждения человеческой личности вне стихии и вне какой-либо выше человека стоящий реальности.

Что пути культуры — вне стихии — это никто, я полагаю, не станет отрицать. Овладение силами природы ради господства над нею достигается человеком именно выходом из живой стихии, порыванием той внутренней связи с нею, которая делала человеческую жизнь всецело подчиненной стихийным силам.

В стихии слиты доброе и злое, нераздельно, как два лица одного существа. «Все силы этого мира, — говорил Бёме, — добры и злы в одно и то же время: огонь, дающий жизнь всему, губит в то же время все». Пока живо в человеке ощущение души злой и доброй вместе стихии, его связь с нею выражается в договоре, в завете, в согласии, и о господстве над природой он помышляет мало.

Человек мог жить «в согласии с природой», пока он сам был одной из стихий, не пытавшейся возобладать над остальными. Но человеческой стихии, самой слабой из всех стихий, суждено было родить из себя новую силу, — личность, противоставшую стихии. Как только родилась эта сила, согласие, завет с добрыми и злыми духами природы неминуемо нарушились. Пред личностью человеческой предстала новая задача утверждать себя как особую силу, вне согласия с природой. Такое утверждение было необходимо. Ибо природа не знает добра и зла — человек же стал научаться отделять добро от зла; природа не знает личности — человек же стал ощущать в себе родившееся в нем «я».

Здесь открывались пред человеком два возможных пути. Утверждение личности вне стихии могло быть *преодолением* стихии, выходом из-под власти той необходимости, какая

тяготела над природой. Но такое преодоление возможно было бы лишь при наличии в самом человеке каких-либо высших, внеприродных сил. Присутствие их, одержимость свою ими человек иногда действительно ощущал, и «безумными» попытками преодолеть природу единением с высшим миром полна история человечества. С тех пор, как люди, незаметно, быть может, для себя, обратили «богов» своих в высшего, внеприродного бога, с тех пор как им открылась истина о небе, голос высшего существа зовет к себе человека, — и слышащие его знают, что именно в жизни с ним, с довлеющим себе, свободным началом бытия, личность может утвердить себя, как свободно творящее «я».

Знание это, однако, постоянно затуманивалось, омрачалось страхом и недоверием и, главное, чувством бессилия. Ибо действительно человеку не хватало силы утвердить себя в высшем бытии. Слишком многого требовало такое утверждение, слишком тернист и опасен жертвенный путь к нему. Слишком сильны в человеке как в природном существе инертность и чувство покорного приятия необходимости.

К тому же преодоление законов низшего бытия требует борьбы с соблазном более легкого пути самоутверждения, с соблазном *овладения* силами природы. Не выходя из рамок ее закономерности, человек начал действительно покорять себе стихии. Покорными рабами становились, по-видимому, его прежние «боги». Все надежды свои он стал возлагать на растущую власть над природой. Идеалом этой власти освящалась вся его работа, вся его жизнь. Подсказанная инстинктом борьба со злом стихии обращалась в сознательно утверждаемый путь культурного устроения жизни.

Голос, постоянно предупреждавший человека об обмане, скрытом в идеале власти над природой, не мог удержать человека от соблазна самоутверждения. И быть может, для истинно свободного утверждения личности ей нужно было пройти через этот соблазн. Но всякий, что стал бы настаивать на единоспасающей силе культурного идеала, служил бы делу ослепления человечества. Ибо идеал овладения природой действительно увлекает человека на опасный путь: он обещает сделать личность сильной и свободной, если она поклонится сама себе. Но в этом служении себе и кроется ее провал.

Дело человеческой культуры заключается в служении человеку как существу, выше которого нет ничего. Но если нет высшего существа, то законы мира сего непреодолимы.

Если же они непреодолимы, то служение человеку становится утверждением его несвободы. Менее свободен тот, кто ищет свободы, опирающейся на приспособление к необходимости, на то, что называют иногда освобождающим «познанием необходимости». Такая свобода пуста, ибо на мертвом законе, а не на постижении жизни она созидается. На голом «ничто» утверждает себя личность, все себе покоряющая.

На самом деле такое утверждение в конце концов ведет лишь к абсолютному рабству. Поклонившись себе, человек поклонился худшему из богов — будущему человеку. Но Богом назовут человека только потому, что он станет господином, властелином, хозяином. Самое грубое представление о Божестве удерживается в этой формуле. Будущий человек, будущий бог — бог-хозяин, бог, вся божественность которого сводится к власти, этот будущий бог — самый страшный, самый злой из всех богов.

Если бог — это тот, кто властвует и только властвует над всем, то поистине будущий человек станет богом. Но нужно помнить, что станет богом *человек*, а не *люди*. Мы — люди, и поклоняясь будущему человеку, мы поклоняемся будущему поработителю. Будущий бог — это великий одинокий, стоящий на трупах миллионов, это Властный, никого не любящий, но все подчиняющий. Воплотится ли некогда в человеке это начало абсолютного властвования, начало полного обособления, — я не знаю. Но что-либо из двух: или конечная цель культуры, человеческое самоутверждение, *никогда* не получит осуществления, либо же придет этот страшный поработитель всех. Без преодоления низшего бытия, без приобщения человека к жизни истинно божественной, никакой третий исход невозможен. Реализуется или нет идеал власти над миром, но в культурном устроении жизни уже присутствует дух, утверждающий эту власть. Служа культуре, мы служим будущему богу.

«Становящийся Бог» уже теперь обезличивает нас, обольщая идеалами призрачной свободы самоутверждения. Стремление к господству над природой есть стремление к утверждению личности. Но утверждение вне подлинного творческого начала жизни приводит только к утрате чувства жизни, к полному примирению с мертвой необходимостью, — следовательно, к потере личности. Многие приносят в жертву одному будущему свое действительное утверждение. Личность же, утверждающая себя в высшем бытии, может отдать за свое утверждение все, только не самое себя.

В мире, каким мы его знаем, в мире подзаконном, человек стоит перед альтернативой: либо полное подчинение стихии, либо утверждение обособленного, подчиняющего себе все и потому в конце концов одинокого. Но личность не может быть утверждена как личность творческая — в обособлении. Личность может утвердить себя, только приобщаясь к бытию, себе довлеющему, т.е. к жизни в мире истинно свободном, в мире, «как творчестве».

Там, где, отрываясь от «всего и всех», личность пытается утвердить себя в обособлении, ее общение с многими становится возможным лишь как общение внешнее. Никто не в состоянии передать сотворенное им в себе непосредственно, от души к душе. Души не видят и не понимают одна другой. Подобно заключенным в тюрьме, они лишь условными знаками сообщаются между собой. Мы опосредствуем наше живое общение мертвыми моментами. Скрывая свое «я», каждый из нас переводит свои высказывания на язык вещей и внешних механических действий.

Там, где нет обособления, т.е. в истинно свободном бытии, творчество возможно без всякого опосредствования, потому что общение душ в нем свободно. Там утверждение «творческого "я"» души не требует обособления и потому становится действительным утверждением многих в свободе. Но такое утверждение возможно только на пути преодоления низшего бытия, а не на пути овладения его законами, в общении с высшим бытием, а не в служении становящемуся Богу.

Animus культуры заключается в идеале *господства* человека над природой, господства, которое в одно и то же время есть приспособление природы к целям человека и приспособление человека к природе. Культура предполагает, следовательно, несвободное общение и ведет не к утверждению личности, а только к разделению душ. Будучи сама величайшей попыткой самоутверждения человека, она в конце концов только строит будущего Бога-властелина.

Я знаю, что такое истолкование души культуры будет принято за отрицание ее. Отрицание же так называемых культурных ценностей означало бы отрицание всего творчества человеческого, т.е. именно того, что составляет проявление родственной Божеству природы нашего духа.

Я отнюдь не приветствовал бы отказа от великих завоеваний творческой деятельности человечества. И если под отрицанием культуры понимать возвращение к «естественному»

состоянию, к некультурности, то я, конечно, против отрицания ее. Жизнь, согласная с природой, т.е. стихийная жизнь вовсе не так уж свята, как представляется это некоторым мечтателям. Стихия есть низшее бытие, и в ней заключено не одно только добро, но и зло. Подчинение природе, хотя бы и вне культурного приспособления к ее законам, еще дальше увело бы нас от высшего мира. Оно означало бы отказ от утверждения личности, т.е. разрушение не только дела культуры, но и дела религии.

Понимание культуры, устанавливаемое мною, обязывает не к отрицанию ее, а к преодолению ее. Точно так же, как нельзя отрицать природу, не отрицая жизни, нельзя отрицать и культуру, не отрицая творчества человека и его стремлений стать личностью. Но в то же время можно отрицать стихию, стремясь к преодолению ее во имя высшей жизни, и можно отрицать путь преодоления ее, который называется культурой, во имя высших задач утверждения личности в свободе, можно преодолевать культуру, отрицая animus ее, ее конечный идеал.

Мне скажут, что только на путях культуры возможны искусство и философия, что только в процессе культурного развития человек вырастает морально и эстетически. И я с этим соглашусь. Но необходимо выяснить, чем собственно дорожим мы в искусстве, в философии, в морали, и в каком отношении стоит то, чем мы дорожим, к последним целям, а следовательно и к духу культуры. Признавая опасность окончательного утверждения культуры, мы, быть может, должны только высвободить ценности, присутствующие в искусстве, философии и в моральном сознании, из-под власти духа культуры, как духа самоутверждения вне Божества.

Подлинно ли ценности, выявляемые в искусстве и во всей творческой деятельности человека, родственны той ценности, которая утверждается культурным завоеванием власти над природой? Вечные ценности, ради которых мы так дорожим культурой, познаются нами через явления, но сами они все же не от мира сего. Их постижение есть уже откровение высшего бытия. Это просвет в мир иной, и творчество наше есть прорыв к иному, свободному бытию. Утверждая их, мы утверждаем не наше господство над природой, а наше преодоление ее. Культурные ценности, оживляющие самое культуру, не служат в то же время ее последним целям. И всякий раз, когда мы подчиняем их культуре, мы обесцениваем их. Наоборот, мы освятили бы культуру, если бы подчинили ее — миру высшему, если бы сделали ее слугою

вечных ценностей. Но этого мы и не можем сделать, потому что культура перестанет быть культурой, если она откажется от своего идеала — от идеала овладения законами мира сего, и обратится в процесс преодоления ее.

Проводя такую резкую черту между ценностями, выявляющимися в культурном творчестве, и animus'ом самой культуры, я не думаю обездушивать культуру, суживать понятие культуры и видеть в ней лишь один технический «прогресс», лишь одно внешнее устроение покойной и удобной жизни. Есть у культуры своя душа, и сам технический прогресс — не бездушен. *Власть* — это не пустое слово. Власть прекрасна и жива, и идеалом власти можно вдохновляться. Сверхчеловек — не мертвое начало, и служение ему — целая религия — только религия, обратная религии преодоления, религии свободы, истинной религии. Есть *чувство* будущей власти в современном человеке, и чувством этим человек может жить. Правда, лишь до тех пор, пока в нем не проснется живое чувство *своей* личности, связанное с предчувствием ужаса власти будущего человека.

Отдельный человек может жить и умереть в упоении восторга пред будущей властью человека. Но человечество не может все и всегда жить радостью служения великому грядущему Богу. Оно временами начинает сознавать, что это служение не утверждает личности *каждого*, а погружает *многих* в небытие, опустошает души многих. Никогда не вызывает такого чувства лишь служение свободное вечным не от мира сего ценностям.

Немыслимы, конечно, ни искусство, ни философия, ни мораль вне культуры. Но ценности, ими выявляемые, мыслимы и существуют вне ее. Это потому, что выявление ценностей сотворенных, постигнутых духом человеческим, не тождественно самому творчеству и постижению их. Искусство как выявление вечных ценностей в образах, философия как осмысление их, мораль как указание пути к ним, необходимы лишь для тех, кто не в состоянии *непосредственно*, вне камня, слова и правила, передать, воспринять сотворенное. В мире истинного бытия, в мире, где творчество поистине свободно, где общение многих ничем не опосредствуется, нет нужды в искусстве, философии, морали. К этому миру мы должны идти, к этому миру зовет нас голос, слышимый чутким ухом во всем, что есть творчество.

Преодоление культуры, как новый, более правый путь к утверждению личности, освободит наше творчество от чуж-

дых ему моментов. Во имя вечных ценностей, во имя свободного, личного творчества в свободном общении, должен быть отвергнут идеал власти над природой. В самом творчестве слышится голос любви ко всему, что свободно, голос, зовущий к освобождению всей твари, «совокупно с нами стенающей». С преодолением культуры, конечно, связано преодоление искусства, философии и морали, отрицание их, но не во имя возвращения к стихии, а ради иного пути утверждения личности, утверждения, не могущего быть достигнутым многими на пути культуры.

Попробую резюмировать сказанное.

В культуре есть своя душа. Она утверждает господство человека над низшим бытием, не требуя выхода из-под власти законов этого бытия. Вне этой цели культуры не существует. Все, выходящее за пределы этой цели и ей противоречащее, не от культуры.

Культура — это ложный путь утверждения личности. На него вступает человек, увлекаемый легкостью его, когда теряет знание о бытии ином.

Законы мира сего, не преодолеваемые, а лишь используемые культурным деланием, требуют обособления. Последняя цель культуры, господство над миром, есть господство обособленного, одинокого, порабощающего все и всех Божества, — Единого Человека.

Общение в культуре, ведущей путями обособления, возможно лишь как общение опосредствованное. Поэтому и творчество в культуре не может быть вполне свободным. Постижение вечных ценностей человеком, живущим духом культуры, есть уже частичное преодоление ее. Но выявление постигнутого невозможно для него вне действий и вещей, над которыми царит закон несвободы.

Идеал культуры — велик и богат содержанием. Но служа ему, мы обманываемся, если думаем, что служим себе. Не уничтожение культурных ценностей — выход из этого обмана, не погружение в стихию, а переход к иному жизнечувствию, к иному пути самоутверждения.

Два жизнечувствия

Есть какое-то безотчетное недоверие к культуре у людей, наивно верующих. Люди же, преданные культуре, склонны бывают усматривать в религии помеху для свободного развития человечества. Лишь немногие пытаются примирять дело культуры с религиозным миросозерцанием. Они стараются убедить нас в том, что культуре враждебна не религия как таковая, а лишь традиционные предрассудки и суеверия, пользующиеся иногда санкцией религии.

Примирители правы, когда отделяют сущность религии от ее случайных временных особенностей, но мне кажется, что такое отделение еще не устраняет внутреннего разлада между религией и культурой. Во взаимном недоверии людей культуры и религиозно-верующих скрыто неясное знание какой-то глубокой правды.

Не во взглядах, не в миросозерцании, не в мысли здесь дело. Мысль, быть может, способна все примирить, всему отыскать оправдание. Разлад существует в самих жизнечувствиях, связанных с деланием религиозным и со служением культуре.

Существуют два различных чувства жизни, два различных отношения к жизни. Они определяются внутренними устремлениями человеческой души, ее глубочайшим «само», а не взглядами и мнениями и не случайными настроениями. Одно из них я назвал бы религиозным, другое — гуманистическим. Их непримиримостью обусловлена непримиримость религии и культуры.

Гуманистическое и религиозное ощущение жизни приводят к различным миропониманиям, к различным целеустремлениям. Гуманистическое миросозерцание не знает реальности выше человека. Поэтому последней истиной всякой гуманистической философии всегда является отрицание Бога как реальности. В лучшем случае на место Бога ставится абсолют, идеал. Prototypon transscendentale или «становящийся бог».

Религиозное жизнепонимание, наоборот, видит в человеке лишь мост к иному, высшему бытию. Знает ли религия, что Бог — абсолют или боги ее только высшие силы, но всегда для нее существует реальность, которая выше *этой* реальности. Есть живой Бог — вот основное, несомненное, самое важное утверждение всякой религии. Религия без Бога — уже не религия.

Гуманистическому жизнечувствию свойственны устремления к далеким целям. Но цели его не выходят за пределы *этого* мира. Этика гуманизма может предполагать категорические императивы, она может утверждать абсолютные ценности, но мерою вещей для нее всегда в конце концов будет человек. Идеалы ее всегда останутся идеалами человеческого существования, вне человека нет ее «императивов». С точки зрения религиозной — это идеалы человекобожества.

Человек станет некогда богом, говорят иные гуманисты. И тем не менее законы мира сего останутся в силе даже тогда, когда человек будет богом; они только будут использованы им в его целях. Такое господство над природой есть в сущности приспособление к природе. Бог, господствующий над миром чрез приспособление к природе, — это, конечно, не Бог. И гуманизм имеет в виду не *божественную* жизнь, а лишь обожение человека. Он ставит человека на место Бога.

Далекие цели религии далеки от мира сего. К иному бытию, к бытию, которое выше природного бытия, устремляется религия. Не категорический императив, а голос свыше — основа религиозной этики. Не здесь, а там — наши *конечные* цели, наши идеалы. Они — вне человека.

Человек будет некогда жить божественной жизнью — таково обетование религии. Он перестанет быть только человеком. Законы мира сего преходящи: их может преодолеть человек, раскрывая в себе свое сверхприродное «я». Не приспособление к законам природы, а преодоление их — путь к божественной жизни. Конечный идеал религии — жизнь в Боге или с Богом.

Дело религии — богообщение; дело гуманизма — культурное устроение жизни, культура в собственном смысле этого слова. Это два различные пути, и идти одновременно обоими нельзя. Культура лишает себя способности развиваться, если она всецело примиряется с религией. И религия вырождается в идеализм или в простой морализм, когда пытается принять всю культуру.

Религия религий — христианство — глубоко враждебно всякой «культуре», всякому устроению жизни вне Бога. И культура должна была видеть и видела в этой религии — опаснейшего врага. Христианский мир, мир высшей религиозности, в то же время был миром, в котором велась самая беспощадная борьба с культурой. Именно поэтому самой богатой и самой устойчивой культурой оказалась культура «христианская».

Существенным в религии является выход за пределы *этого* мира: она всегда имеет в виду общение с миром высшим. Для кого мира высшего не существует, тот в религии должен видеть только ошибочную *веру* и связанный с нею *культ*. В лучшем случае он признает некоторую ценность за религиозным чувством, но постарается освободить эту ценность от связи с «ложными» представлениями и ненужным, бессмысленным культом. Для самой же религии важен прежде всего факт подлинного общения с высшим бытием. В культе она видит лишь форму такого общения, в верованиях и в самом религиозном чувстве — результат его.

Общение с иным бытием возможно только как общение мистическое. Поэтому не может существовать религии, которая была бы чужда мистицизму. Мистический опыт — основа религиозного жизнечувствия. Это именно тот момент, который делает религию непримиримой с жизнечувствием гуманистическим.

Религию часто противопоставляют чистому мистицизму как нечто от него отличное. Такое противопоставление вполне законно, но только потому, что в чистом мистицизме утверждается лишь непосредственное общение с Богом, доступное немногим, поднявшимся на высоту, тогда как религия обращает свой голос ко всем, даже к тем, кто никогда не поднимается. Само же жизнечувствие религиозное стоит к культуре в том же отношении, в каком стоит к ней чистый мистицизм.

Преодолеть отрицание гуманизма или впитать его в себя не может никакая религия, как бы далека она ни была от чистого, аскетически уединенного мистицизма. Чтобы понять разлад между религиозными и культурно-гуманистическими устремлениями, нужно прежде всего отчетливо представить себе ту пропасть, какая отделяет мистиков от людей, созидающих здание человеческой культуры.

Мистицизм не хочет вести ни «вперед», ни «назад». Он зовет человека вверх. И не туда вверх, где царят человеческие «идеалы», а туда, где скрыто живое начало истинной жизни, где бытие в себе завершается, где высшая реальность утверждается в том, кто себе довлеет. Мистикам открывается глубочайшее содержание жизни, полнота бытия. Стремление к этой глубине я называю стремлением вверх только потому, что жизнь тем выше, чем она ближе к источнику жизненных творческих сил, чем непосредственнее общение с высшим, глубочайшим, с тем, кто именуется Богом.

Живая культура немыслима без постоянного движения вперед. Вера в культуру питается надеждой на то, что челове-

чество найдет некогда «здесь пребывающий град». Чтобы не сбиваться с пути, нужно смотреть вперед, и даже, может быть, не слишком далеко вперед. Опасно бывает идущему вперед отрывать свои взоры от низшего и устремлять их вверх.

Безумным отклонением от правого пути представляется одним то, что для других есть истина и красота. Верные служители культуры недаром видят в мистицизме своего прямого врага. С гуманистической точки зрения вера в иную реальность — не только обманная, но и вредная вера. Она убивает вкус к работе в пределах этой ближайшей к нам реальности. Мистицизм увлекает вымышленными с точки зрения гуманиста благами и тем обесценивает борьбу за счастье земное. И даже с моральной точки зрения мистицизм должен представляться гуманистам чем-то отрицательным. М.Гюйо, например, пытается уничтожить его прежде всего моральным оружием: любовь к Богу понижает любовь к людям. Конечно, такое понимание любви к Богу не совсем верно, но есть в словах М.Гюйо известная правда: любовь мистическая (к Богу и к людям) обесценивает любовь природную (к племени, к роду, к семье, к «человеку вообще», к отдельным людям).

Впереди, в возможном овладении силами природы, провидится людям культуры желанный идеал. Светлее, ярче, прекраснее всех сказок, в которые верят стремящиеся к небу, — бодрая, окрыляющая, — двигающая на подвиги борьба за этот идеал, борьба, которая состоит в неустанной, упорной работе.

В культуре — гордость человека, мечтающего стать владыкою вселенной. Даже враги культуры должны преклониться пред ее несомненными, для всех очевидными успехами. Неуклонное движение вперед — не мечта, а факт. И участие в нем доступно не немногим, а всем. Можно ли поставить рядом с этим большим, несомненным делом и с этой здоровой, бодрой верой сомнительное дело и часто больную веру мистиков? Так спрашивают люди, не знающие «иной» жизни. И что же можно было бы ответить им на этот вопрос? Мистики, действительно, не создали и тысячной доли того, что создано людьми культуры. На весах здравого смысла и человеческих интересов культура, несомненно, весит больше, чем бесплодные истины неба.

Но мистики не чувствуют почтения к «завоеваниям» культуры. Гордость победителя природы они считают ложной

гордостью. Ибо не своею силою гордится человек, гордящийся господством над природой. Эта сила в конце концов есть только умение использовать законы природы. Это сила раба, приспособившегося к своему миру. Покупается она отказом от надежд на свободу. И мы, искушенные культурой, знаем хорошо, что при всем нашем могуществе мы все же не свободны.

Подлинно свободными чувствуют себя мистики, не дорожащие культурой. Им не нужны рычаги, которые позволяли бы со слабыми силами совершать большие дела. В них самих их сила. Сила эта преодолевает законы, а не мирится с ними и не приспосабливается к ним. В успехах культуры они видят не победу человека над миром, а победу законов мира сего над человеком. Радости пленника, изучившего свою темницу и примиряющегося с ней, они отвергают.

Не случайно большинство мистиков обнаруживало какое-то равнодушие к делам культуры. Забота о завтрашнем дне вообще не могла казаться им заботой, порабощающей человека. Отсюда склонность их к свободному нищенству, переходящая иной раз в сознательно утверждаемый аскетизм. Мистики, участвовавшие в культурной жизни, участвовали в ней как-то по-иному: внешнее принятие культуры скрывало за собой вящее равнодушие к ее духу, к ее конечным целям. К целям самоутверждения человеческого у тех, кто знал общение с высшей силой, могло быть только отрицательное отношение. «Только тот может быть свободным, — говорил Франциск Ассизский, — кто живет под чужой кровлей». В этом идеале нищенства сконцентрированы все основные устремления чистого мистицизма: отрицание собственности, этой основы культурного развития, всегда идущего путями обособления, отрицание *привязанности* к благам земным, не требующее, конечно, еще отрицания жизни и радости, и отрицание дел, направленных на цели завтрашнего дня. В большей или меньшей мере все мистики, видевшие истинную жизнь в непосредственном общении с Богом, если не уходили от культуры, не сторонились ее, то и не принимали ее целей, как не принимал их Франциск, больше всего боявшийся «своей кровли».

Гуманизм, наоборот, не знает радости нищих и странников. Он утверждает человеческое счастье на заботе о завтрашнем дне. Он заставляет человека искать прежде всего богатства — конечно, не ради самого богатства, но ради силы и величия человечества. Только сила эта неизбежно делает носителя ее рабом его собственной кровли, собственных запасов, работы.

Вкуса к такой силе нет у мистиков. У них есть иная сила, иное богатство, иная радость.

Сложна и громоздка работа по устроению кровли для живущего на земле человека. И работа эта неизбежно распыляется и разменивается на мелочи, как бы много высокого и прекрасного ни было в ней. Из мелочей, из малых дел слагается большое, общее дело человеческой культуры. Неугомонный шум работы мешает слышать призывы неба. Кровля скрывает от глаз людей светлое и свободное солнце. И люди научаются любить свою кровлю, любить шум и суету своей работы. Восторг работы, «забота о многом», позволяют не чувствовать пустоты и ничтожности низшего бытия. Они «наполняют» жизнь — эти суррогаты самодовлеющих ценностей.

Цепляясь за мертвые, опустошенные, но дорогие им миражи, люди перестают улавливать в себе самих и в окружающем дыханье жизни. И не замечают этого, ибо в суете и в миражах есть своя красота, своя радость, радость служения будущему самоутверждению, будущему «великому человеку». Подлинная жизнь мало-помалу заменяется пустым калейдоскопом образов, сутолокой мелких фактов. Но в быстрой смене их есть движение, есть стремление к какой-то цели, служение чему-то. Не свое, а чужое величие провидят люди, но оно наполняет их восторгом. Аромата жизни не слышат они, но им и не нужен он. И всякий, кто хочет отнять у них их веру в миражи, кажется им врагом и обманщиком. Что же удивительного, что мистицизм для них является чем-то темным, жалким, но и опасным?

Мистики не хотят этого обманного счастья. Там, вверху, — они знают это — светит истинный свет. И лучи его они чувствуют всюду: последняя пылинка живет тем светом, поскольку живет. Вне этого света нет ничего, что было бы ценно. Поэтому нет у них иных задач, кроме одной: они ищут освобождения, которое дало бы им силы приобщиться к жизни в свете.

Они знают, что жизнь открывает тайны свои лишь тому, в ком живет тяготение вверх, кто поднимается вверх. Тонко, неуловимо, но сильно и богато переживание такого подъема. По сравнению с ним ничтожным и мелким и шумным представляется мистикам все наше суетливое устроение жизни. Сверху вниз смотрят они на наш муравейник и не видят во всем богатстве его ничего, чего бы они могли пожелать. Нет во всех сокровищах наших и сотой доли тех благ, какие доступны им, поднимающимся, даже тогда, когда они — нищие.

Что же удивительного, если мистики не видят в путях культуры ничего, кроме вредной и ненужной суеты? Незачем им дорожить культурой, которая только затрудняет поднятие вверх. Кто смотрит все только вперед, не видит неба, простертого над ним. А если не видит, то прав, когда не верит в него. Он неправ лишь тем — такова точка зрения мистиков, — что не хочет видеть, не хочет поднять свой взор к высоте.

Мистики не учат вере, они учат только «пути». «Иди этим путем, и увидишь», — говорят они. Но для того чтобы пойти их путем, нужно отказаться от старого, испытанного пути, от пути, ведущего к несомненным, всем понятным, всем доступным «завоеваниям». Чтобы пойти их путем, нужно уйти от многих, которые не могут с ними идти. Ведь так очевидно, что все не пойдут их путями.

Чистый мистицизм, по-видимому, игнорирует многих. Там, где он многим предлагает свои пути, начинается его наивность, его незнание, его бессилие. Чтобы не игнорировать многих, чтобы не уходить от человечества, он должен поступиться своею чистотой, он должен обратиться в *религию*.

Религия ведет туда же, куда ведет и чистый мистицизм. Подобно этому последнему, она чужда путям культуры, она не верит в призрачные идеалы, не мирится с бессмысленною суетою, которую так любят бегущие вперед. Но она не может забыть, не может отринуть многих, думающих о том, что есть и что пить и во что одеться. Ибо не с отдельными лилиями и нарциссами имеет она дело, а с человечеством как с целым. В этом оправдание всякой религии.

Религия переводит откровения, полученные свыше, на язык земли. Язык же земли — это тот язык, который создан людьми для себя в процессе их культурного развития. Он создан из того, что дано человеку в *этой* реальности. Это язык человеческой мысли, человеческих чувств, человеческих действий. Чистый мистицизм уводит человека к небу и заставляет его отказаться от своего языка. Религия стремится приблизить небо к человеку и пытается говорить его языком.

Вот почему, отрицая культуру, религия все же пользуется тем, что создано культурой. Религиозное жизнечувствование остается чуждым задачам культуры, но из сокровищницы человеческой культуры берет она средства для своего выявления. Это делает религию живой и действенной силой, силой, могущей увлекать за собой многих.

Но здесь же и источник ее неизбежного консерватизма. Не случайно всякая религия становится в конце концов консервативной силой. Как это ни странно, ее делает консервативной силой скрытый в ней бунт, бунт, которым вечно жив чистый мистицизм. Этот бунт гласит: ни назад, ни вперед, а вверх, всегда только вверх. Но «вверх» — это действительно значит «ни вперед, ни назад». На языке человеческом, — а им пытается говорить религия, — легко заменяется этот лозунг слишком хорошо знакомым массе лозунгом «на месте». В пределах низшей реальности, где все надежды возлагаются на движение вперед, призывы вверх скоро становятся призывами к застою.

Оболочка, в которую религия облекает откровения, создается из человеческих мыслей, человеческих дел и человеческих природных чувств. Вечное и абсолютное втискивается в рамки относительного, временного. Когда же вечное дается в форме временного, временное начинает претендовать на неизменность. Живая вера становится церковным догматом, таинство обращается в обряд, невидимая книга любви заменяется каменными скрижалями морали, свобода «святых» заподозревается, и средством спасения становится слепое «послушание».

Поэтому правы бывают те, кто объясняет антикультурность мертвой религии ее консерватизмом. Но правы не вполне. Ибо не только конец религии враждебен «культуре», но и начало ее, не только покой косного послушания, но и бунт освобождающейся святости. И тем легче мертвой религии стать косной силой, что в самом существе ее, в ее живой душе уже скрывается отрицание гуманистических стремлений. Мы, следовательно, не ошибемся, если скажем, что в самом жизнечувствии религиозном есть нечто, глубоко чуждое тому жизнечувствию, каким живет и движется культура, т.е. жизнечувствию гуманистическому.

Религия и культура

Закон земли — развитие. И все на земле, что не подчиняется этому закону, — умирает. Так умирают и вероучение, скрывающее в себе вечную правду, когда оно закрепляется в системе догматов, и культ, когда подлинное таинство обращается в нем в бытовой обряд. В себе самой несет религия

начало своей смерти. Она приходит на землю ради многих, ради них принимает плоть, обрекая себя на позорную смерть. Человек, которому религия открыла небо, предает ее поруганию, распинает ее истину и спрашивает: отчего ты не сойдешь со креста, если ты от Бога?

Однако прежде чем умереть, воплощенная истина высшего мира живет на земле. В эти моменты религия еще не освящает косности, не требует стояния на месте: она требует бунта, того бунта, которым силен и чистый мистицизм. Лозунг «вверх» тогда действительно поднимает людей над плоскостью их будничного существования.

Но религиозное движение уже не только мистический бунт, не только восстание на законы мира сего во имя свободы в мире преображенном. Оно пытается воплотить свободу, которая открывается пред поднятыми к небу взорами людей, в людских земных отношениях. Здесь бунт становится революцией, разрушающей старые формы жизни, порывающей со старым укладом. Не во имя нового, более совершенного «строя», не во имя дальнейшего развития созданных культурою форм, а во имя радикально обновленной жизни, во имя преображения ее. Религиозная революция несет с собой идею катастрофы, мысль о конце, об исходе из несвободного мира, о последней битве. В отличие от чистого мистицизма живая религия зовет к общению с высшим не отдельного человека, а все человечество, всему миру обещая новую жизнь, освобождение. Нередко моментом последней катастрофы представляется состояние, которое может быть названо царством Божиим на земле. Но и это царство Божие — не результат естественной культурной эволюции, а чудо.

Религия облекает борьбу с ветхим миром в форму действенной борьбы со злом, а откровения, получаемые ею, делает верой людей. Оживающая борьба со злом открывает новые пути, а оживающая вера создает для себя новые образы и новые символы. Поэтому религиозная революция прежде всего направляет удары на старую оболочку самой религии, на мертвую религию. Этим она, конечно, не разрушает истины «законов и пророков», а утверждает ее, разбивая каменные скрижали закона, эту могилу его живой правды.

Религия знает, что никому не известен ни день, ни час последней катастрофы. Но вера в близость катастрофы необходима *живой* религии. Проходили века — и обетования не сбывались, сроки, по-видимому, не исполнялись, и «жених» не был у дверей, как думали ожидавшие его. И все же каждый раз,

когда возникало религиозное движение, чаяние близкого конца вновь и вновь оживало.

И нельзя сказать, чтобы чаяния эти были совершенно тщетны. Правда, вера в последнюю катастрофу, в которой должны были прейти небо и земля, осталась неоправданной. Но катастрофа, как бы ни была она мала, все же совершалась. Рушилась или начинала рушиться возведенная человеком постройка, рушились окаменевшие построения мысли, освященные веками устои жизни. В новом свете, яснее, полнее открывалась людям божественная истина, божественная красота. Дух возносил людей над юдолью дневных забот, и потому казалось близким наступление последнего дня.

Уже сама основа религии — мистицизм, неприемлемый гуманистическим сознанием, делает религию силой, враждебной культуре. Но, быть может, еще враждебнее ей религиозная вера в катастрофу и надежда на катастрофу. Культурное развитие не может быть примирено с этой идеей. Сторонники культуры согласны иной раз оправдать революцию, но лишь как неизбежное зло. Конечно, скажут они, революция лучше застоя, и нужно выбирать из двух зол меньшее. Обойтись же без катастроф было бы еще приятнее. И там, где можно, с ними нужно бороться.

Здесь говорит чувство привязанности к культуре, чувство страха за судьбу накопленных богатств. Не за судьбу вечных ценностей, ибо ценности сами по себе вечны и неуничтожимы, а за судьбу сложного и великого *дела* культуры. И страх этот не напрасен. Бури никогда не проходят бесследно. Революции, особенно великие религиозные революции, не могут бережно относиться к тому, чем так дорожат гуманисты, — к делам рук человеческих. Если малые перевороты, например, перевороты политические, еще не угрожают культуре, если страхи перед вандализмом революционеров-политиков часто бывают преувеличенными, то в революциях, связанных с религиозным подъемом, опасность несомненна.

Опасность эта не страшна лишь тем, кто верит в действительную неуничтожимость ценностей, в вечное пребывание их в последнем источнике творчества. Для верящих в истинно свободное бытие катастрофы не опасны: они наносят ущерб делу культуры, но не откровению, присутствующему в творчестве.

Это легко *сказать*. Но верить *так* нелегко. Должна быть гигантская вера для того, чтобы не пожалеть изваяния старого Бога! У людей, жизнечувствие которых влечет их впе-

ред и только вперед, такой веры не может быть. Не может быть ее и у нас, маловеров, пока еще в сущности лишь ожидающих веры. Но бывали эпохи, когда люди умели верить.

Инстинктивный страх перед всякими катастрофами вполне понятен и законен. Тщетны попытки примирить с религиозным подъемом людей, дорожащих культурой и верящих только в эволюцию. Они скорее примирятся с мертвой религией, чем с живой. В борьбе с религией бытовой, утверждающей косность и покой, победа обеспечена за культурой. Опасность же разрушительной бури религиозного движения является действительной опасностью.

Трудно совместить две исключающие одна другую веры. Трудно «синтезировать» два непримиримых жизнеотношения. Вообще нельзя все со всем синтезировать, все со всем сливать воедино. Есть разделения, устраняемые только борьбой. Нужно помнить, что синтезу подлежат лишь тезис и антитез. Религия же и культура — не тезис и антитез, а лишь два разных преодоления одного и того же тезиса. Стихийная жизнь — вот тезис человеческого бытия. Ее антитезом является подъем, восстание во имя утверждения личности в высшем бытии. Здесь синтезом может явиться лишь преображение мира: новая земля и новое небо, земное небо и небесная земля. Культурное самоутверждение могло бы быть также принято за антитез стихийной жизни, но это не полный антитез, видимость антитеза. Синтез антитеза с тезисом — есть лишь видимость синтеза. В нем неустранимо разделение: мощь и свобода одного, рабство и обезличение многих. Такова схема отношений религии и культуры, если брать их в их конечных устремлениях, в их подлинной сущности.

Однако действительное соотношение двух вещей всегда сложнее схемы его. Враги иногда могут нуждаться друг в друге: хотя бы уже потому, что действенное состояние каждого из них может в известной мере обусловливаться их взаимодействием, каково бы оно ни было. Как ни опасно религиозное движение для культурного развития, оно оказывается все же силой, без которой сама культура не смогла бы расти. И, быть может, полная религиозная истина может открыться лишь человечеству, прошедшему искус культуры.

Мечты взирающих на небо опасны и гибельны для дела тех, кто живет идеалом самоутверждения вне неба. И тем не менее эти мечты — единственный источник творческих сил человека. Сама культурная работа нуждается в помощи творцов, творящих ради творчества, а не ради успехов культуры. Зада-

чи техники не имеют ничего общего с бескорыстным исканием истины чистым математиком. Однако без его работы техника стояла бы на месте. И что сталось бы с чистою математикой и техникой, если бы кто-либо попытался их слить воедино, подчинить цели одного целям другого?

Что сталось бы с искусством, если бы поэты стали служить идеалу господства человека над природой, если бы художники стали заботиться о повышении культурного уровня общества? Все искусство, вся мудрость человеческая берет начало в малых творческих бурях, рождающихся как отголоски великих религиозных катастроф. Ведь вечные ценности, которыми живет культурное человечество в свой долгий будний день, представляют собой лишь смутное воспоминание о былом откровении.

Культура не может не быть самонадеянной, она требует веры только в себя, а потому и жизнечувствие людей культуры должно быть чисто гуманистическим. Но яд религиозного жизнечувствия тайным образом присутствует в самой культурной работе. Он служит закваской, без которой человечество, по-видимому, не может расти.

История в данном случае на стороне тех, кто не верит в непрерывное накопление человеком творческих сил. Она свидетельствует о постоянном истощении этих сил в процессе культурного устроения жизни. Для получения нового запаса их человечеству необходимо бывает подниматься иногда высоко над землей. В момент сильного религиозного подъема открывается перед людьми мир истинных ценностей. Там, вверху, черпает человек силы, без которых он не мог бы быть даже строителем своей культурной храмины.

Не раз уже начинала сызнова возводиться эта храмина, и почему-то никогда работа не доводилась до конца.

У нас мало сведений о том, как гибли давно погибшие культуры. Некоторые, но все же довольно скудные данные имеются у нас лишь относительно упадка античной культуры. Он начался задолго до пришествия варваров. История помнит, как мельчала личность человека, как разлагалось искусство, вырождалась религия. Только комфорт жизни продолжал увеличиваться, богатства накоплялись. Но пустота и ненужность жизни становились все более ощутительными. Не заглушали этого чувства даже суета мелких дел и шум внешних успехов. Наступали сумерки, и раздумье овладевало душами, «deminutio» казалась неизбежной.

Вергилий свидетельствует, что в те времена «ужасну-

лось людей нечестивое племя, и вопли всюду средь них раздались; то вечная ночь наступает»! (О земледелии). Даже сама природа казалась уставшей. «Ее старость настала», говорил Лукреций, «земля, утомившись родами, лишь мелкоту создает». В воздухе чуялась «мгла и тяжесть».

Тогда-то начались поиски новых путей; с надеждой стали люди обращать свои взоры к небу, ждать откровения «неведомого» Бога. И новые пророки не замедлили явиться. Правда, приносимая ими, находила, очевидно, отклик в душах. Они проповедовали воскресение, избавление, возвещали близкий конец, последнюю катастрофу.

Многие покидали дома свои, бродили по свету с места на место, повсюду возглашая о близости неба к человеку, открывая то, что было скрытым. Они говорили «в духе», заражая многих своим экстазом. Искушенные культурой люди, с тонкими вкусами, но глубоко познавшие пустоту своей жизни, идут за пророками вместе с темными людьмй низов, ожидая скорого конца.

Христианство совершило величайшую революцию. Какой-то животворящий вихрь пронесся над человечеством. Оно постигло истинную свободу, свободу святых, истинную жизнь в любовном общении, пред ними раскрылись далекие перспективы, — так явственно, так реально, что последняя катастрофа и преображение жизни стали вопросами дня и часа.

Может показаться странным, что такое свободное от всякой революционной окраски движение, как движение христианства, я называю величайшей революцией. Ему абсолютно чужды были идеалы какого-либо общественного переустройства. Оно не знало никаких революционных выступлений и отвергало насилие. Но именно эти его черты и свидетельствуют о том, что революция, им совершенная, была величайшей революцией.

Порыв к иному бытию был так силен, что в этом мире — в силу его близкого конца — не оставалось уже никаких задач, кроме одной: подготовить людей к встрече Грядущего. Царство святых не должно было быть только царством внутренним: оно предполагало новые формы общения между людьми. Но все надежды возлагались на грядущий переворот, который должен быть чудом, который совершен будет не одними людьми, но и силою свыше.

Последний переворот, тот слишком великий переворот, совершение которого было уже не во власти людей, не произошел. Вместо царства святых, которые жили бы в преобра-

женном мире, основалось царство послушных, пасомых пастырями, облеченными *властью*. Но постигнутая тайна открыла пред человечеством новые пути. Переворот совершился — и никакие компромиссы со старыми идеалами и со старыми формами жизни не могли уничтожить его результатов. Ибо поднявшись над скованной законами землею, человек увидел пути к истинному утверждению личности в свободе. И рухнуло многое, что делало эти пути недоступными, скрытыми.

История не знает более значительной революции. И если эта революция не отвлекла человечество окончательно от попыток культурного преодоления природы, то сама культура нового человечества уже была иной культурой, — скрывавшей в себе гораздо больше внутренних противоречий, мощной и великой, но не целостной, не «органической», больной.

Совершив величайшую революцию, христианство начало обращаться в бытовую религию. Есть основание думать, что такова же была судьба и всех других религиозных движений. По-видимому, человечество не в силах долго оставаться на той высоте, на какую возносится на религиозном подъеме. До сих пор оно всегда лишь на момент достигало ее.

Закон косности победил величайшую из революций. Победил не окончательно, не во всем, но победа его была все же победой не внешней; он внес начало смерти в самое душу новой церкви. Началось то «угашение духа», которого так опасались общины святых. Ортодоксия сумела освятить языческую добродетель подчинения сильному. Повиновение авторитету сделалось теперь условием спасения. Роскошные храмы — эти надгробные памятники религии, как однажды выразился С.Трубецкой, — стали наполняться послушными.

В откровении, принесенном христианством, дан был новый источник творческих сил. Античный мир, которому угрожала deminutio, — никогда не нашел бы в себе самом того богатого запаса сил, какой нужен был для дальнейшего «развития» человечества. В течение веков сохранялась затем память о богатстве подлинной жизни, открывавшейся душам первых христиан, и память эта позволяла людям, снова вернувшимся к ветхому быту, не терять веры в жизнь. И даже начав бороться с христианством во имя культурного самоутверждения, человечество продолжало в творчестве своем жить тем, что дала ему некогда величайшая религиозная буря.

Эпоха Возрождения, с которой начался быстрый расцвет нашей культуры, обыкновенно рассматривается как эпоха возрождения античного духа. Противники христианства убеж-

дены, что не откровение, принесенное христианством, а наоборот, движение антихристианское создало нашу культуру. Они совершенно правы, поскольку говорят о самой культуре. В Возрождении зарождалось то настроение антирелигиозности, которым окрашено было впоследствии миросозерцание европейцев и которое дало культуре возможность раскрыть всю свою сущность. Быть может, пристрастие к языческому миру было для деятелей Возрождения лишь формой, в которую вылились их гуманистические устремления. Но чтобы живым началом Возрождения был именно античный дух, в этом позволительно усомниться. Запас творческих сил, искавших своего обнаружения в ту эпоху, едва ли почерпнут был в каком-то откровении языческого характера. «Возрождению наук и искусств» предшествовало религиозное возрождение, религиозное движение, и оно было отнюдь не языческим. Связь же возрождения с духом религиозного движения, еретического с точки зрения католиков, но несомненно христианского, должна быть признана не случайной.

Понадобился, по-видимому, новый подъем для того, чтобы ценности, принесенные христианством, вновь ожили, — на этот раз в душах тех самых варваров, которые некогда приняли христианство как новую бытовую религию. Революционно-религиозные движения XIII и XIV столетий, охватившие юг Франции и север Италии и нашедшие себе позднее отклик в средней Европе, — в эпоху реформации, — были подавлены насилием диких полчищ «послушных» и войсками немецких князей. Но этим движениям обязана Европа новым богатством сил. И еще не решен вопрос, возможны ли были бы без них Возрождение и Просвещение.

Что касается собственно языческого характера Возрождения, то «язычество» это сильно отличалось от подлинного античного язычества. Разве действительно воскресал в Италии дух древних Афин? Разве не ближе связь итальянского Возрождения с «ранним Возрождением» во Франции? А это последнее едва ли может быть понято как Возрождение язычества. И не сложнее ли, не богаче ли противоречиями была эта копия древности, чем сама древность? Что-то новое, совсем новое присоединилось к древним формам, чего уже нельзя отнять у нового человечества.

И нельзя сказать, чтобы, обращаясь к древности, люди этого Возрождения всегда отыскивали в мудрости язычников языческую правду. Знаменателен в этом отношении тот поворот, какой произошел тогда в области философии. Он

характеризуется обращением к Платону и реакцией против Аристотеля, или, вернее, против церковного псевдо-аристотелизма. Нужно ли видеть в этом возрождение язычества? Ведь духом платонизма пропитано было именно то христианское движение, которое предшествовало Возрождению. Требовавшая слепого послушания церковь не могла примириться с торжеством Платона, и это, быть может, лучшее доказательство внутреннего родства истинного христианства с духом платонизма. Не возрождалась ли в платонической ереси глубочайшая истина древнего христианства?

Возрождение дало нам нашу культуру. Но и само Возрождение, все его творчество, как и все в нашей культуре, в чем был слышен голос свыше, было некогда заключено — в невыявленном, в неразложенном виде — в богатстве религиозного опыта. И даже если бы возрождалось только язычество, если бы все творчество Возрождения было языческим творчеством, то ведь само содержание языческого искусства и языческой мудрости было создано в эпоху, которой также предшествовала религиозная революция.

Волна мистического движения, пронесшаяся по греческому миру в VI столетии и поколебавшая старую народную веру, принесла с собой, надо думать, новое откровение. Не буду останавливаться на вопросе о том, в какой мере мистика орфиков и пифагорейцев является мистикой *языческой*. Пусть это тоже — *только* язычество. Но если возрождение язычества было возрождением ценностей, созданных в момент расцвета греческого творчества, то оно было возрождением того, что в скрытом виде заключалось уже в переживаниях великих мистиков VI столетия. Потому что не было бы века Перикла, если бы не было великой революции века Пифагора.

Из намеков, которые я здесь делаю, было бы ошибочно выводить то заключение, будто религию можно оправдать с точки зрения культурных идеалов, будто религиозные революции служат задачам культуры. Религия, давая пищу искусству и философии, не становится от этого слугою культуры. Откровение дается не для поощрения наук и искусств. Оно само себе довлеет. Культура питается в значительной мере обрывками небесных истин. Заглушаемый шумом суеты внутренний голос души человеческой все же никогда не перестает звучать в человеке.

С точки зрения гуманизма религия остается вредным началом даже тогда, когда она избавляет человека с его культурой от грозящей deminutio. Гуманист допустил бы ее,

если бы она пообещала ему соблюдать осторожность и не преступать пределов «разумности». Обещаний же такого рода никакая религия дать не может. К тому же гуманист никогда не согласится с тем, что для раскрытия творческих потенций человека недостаточно культурного самоутверждения. Не в религиозном опыте видит он залог «развития» творческих сил. Его миросозерцание строит иную картину исторической эволюции. И нет надобности разубеждать его, нет надобности оправдывать религию ссылками на ее заслуги пред культурой, потому что гуманист не может не верить в человека как в единственный источник ценностей. У него всегда готов ответ: все то, что здесь приписывается какому-то откровению, в конечном счете есть просто создание все той же природы чрез дух *человеческий*. Сама религия — только ошибочное миросозерцание, быть может, связанное с болезненными переживаниями, — подлинное же творчество возможно лишь в искусстве, философии, культуре вообще.

Для тех, кто готов признать общение с высшей реальностью, кто не видит в мистическом опыте только особой болезни, для кого бытие иного мира — не сказка, для тех значение религии не зависит от ее роли в культурном развитии. Не ради оправдания, а ради выяснения сложных отношений, существующих между религией и культурой, указывал я на эту роль.

Чем выше религиозный подъем, тем интенсивнее вера в близкий конец и тем слабее становится привязанность к культуре. Чем устойчивее и богаче культура, тем больше в ней уверенности в своей собственной силе и тем сильнее надежда на «мирное», естественное развитие. Но история до сих пор не оправдывала ни надежд на последний день, ни веры в непрерывный прогресс. Она знает лишь постоянное колебание между двумя путями утверждения жизни — между преодолением низшего бытия и овладением им. Эти пути, по существу, непримиримы, но достигнутое на одном из них не может оставаться без влияния на другой.

Религия, чтобы не быть уединенным богопознанием немногих чистых мистиков, входит в жизнь как миросозерцание, как система моральных заповедей, как культ. Она таким образом строит нечто, не чуждаясь res культуры, хотя и борясь с ее духом.

Культура, будучи по внутренней сущности своей устремлением к господству над миром, дает в то же время средства выявления для творческих сил человека. Человеку, пре-

бывающему в этом мире и не мечтающему уже о его преображении, недоступны были бы вечные ценности вне такого выявления. И едва ли чисто культурные цели могли бы быть осуществимы, если бы делание культурное было бы только завоеванием власти над природой, если бы в res его не проникало дыхание Высшего.

Великие и малые волны истории

До сих пор история человечества шла волнами. Очевидно, душа человечества, как и душа отдельного человека, — это море, постоянно волнующееся. Огромный вал, поднимающийся высоко над средним уровнем вод, сменяется спадом, увлекающим вниз все то, что всходило на самый хребет волны. И когда снова вздымается вал — снова открывается простор, и познается истина, которой не знают низины.

В душе отдельного человека постоянно сменяются состояния подъема и упадка. Равновесия нет. Можно говорить лишь о малом или большом размахе колебаний. И если присмотреться даже к обычным, всем доступным переживаниям поднятия и опускания, нельзя не заметить, что в них уже есть намек на различие между высшим и низшим бытием. Мы то приближаемся — правда, слишком мало приближаемся — к какому-то иному, высшему бытию, то отходим от него, иной раз почти забывая о нем. И так как вся наша обычная деятельность, все наши дневные дела — а ими мы большею частью и заняты — чужды восторга приближения к высшему, то нам представляется, что этот восторг — лишь особое «состояние духа», могущее временно покрывать реальность дымкой какой-то прекрасной, но все же обманчивой мечты. Нам кажется, что истинная реальность такова, какою ее видят наши дневные глаза.

Как-то иначе дается нам реальность в моменты подъема. Что-то тайное как бы открывается в ней, какой-то особый, живой, напряженно трепещущий свет брезжит сквозь образы этого мира. Мы сами и все вокруг нас — свободнее. Чувство необходимости — как будто готово нас покинуть. Привыкшие к иному состоянию, мы говорим: наши возбужденные чувства внесли в реальность этот особый тон. И мы не можем поверить тому, чтобы истинное бытие было не таким, каким мы знаем его *обычно*, каким знают его *все*.

Но где же действительно основание для оправдания нашей привычки, почему истинно только то, что общезначимо? В момент восторга, в момент подъема мы *знаем*, что реальность, какою она нам тогда представляется, ближе к подлинной реальности, чем то, что мы знаем обычно, чем то, что знают все. Мы знаем это — но, конечно, нетрудно и это знание объяснить «повышенным чувством». И если бы не объясняли его так, то как могли бы мы жить в обычной реальности?

Мы знаем в моменты подъема больше, чем тогда, когда берем мир, каким он дан нам в будние дни нашей жизни. И знаем также, что в эти моменты исчезает преграда, отделяющая наше «я» от «я» других людей и вещей. Отдаленно, смутно, но все же начинаем мы постигать, что такое общение многих в свободе, — общение, делающее всех и все — единым, но не поглощающим, а утверждающим многих. Знаем, что *мы* вкладываем в то, что не мы, жизнь и светлый трепет. Но мы знаем также, что в *нас* вкладывается эта жизнь и этот трепет тем, что не мы. Знаем все это в моменты восторга — и смеемся над своим знанием в моменты *трезвого* отношения к жизни. Смеемся, потому что тогда для нас существует *иная* истина, истина буднего дня.

Мистикам доступен подъем несравненно более высокий. Только легким и слабым предчувствием, темным намеком на высшую истину является наше знание в моменты подъема по сравнению с тем, каким обладают истинные мистики, когда дух возносит их к бытию в свободе. Размах колебания между высшим и низшим бывает у них гораздо большим. «Иногда я восседаю, — говорит Саади Ширази, — на высочайшем небе, иногда же не вижу и своих ног; наше положение, положение пророков, походит на скоропреходящую молнию: то блеснет, то опять скроется; иногда я вижу любимую без всякого посредника, иногда нахожусь в таком состоянии, что сбиваюсь с дороги; моя любимая разжигает огонь и потом тушит его, и вот ты видишь меня и сгоревшим и потопленным».

И знание того, что открывающаяся в восторге восхождения реальность есть более подлинная реальность, у мистиков также несравненно сильнее, несравненно несомненнее. Даже Ницше, испытавший творческий экстаз величайшей силы, при всем нежелании своем поддаваться «суеверию», пишет об этом знании следующее: «Открывается нечто, потрясающее и волнующее нас до глубины нашего существа: мы готовы поверить, что это обнаружение настоящей реальности. Подобно

молнии, блеснет внезапно мысль, с какой-то безусловной необходимостью, заставляющей нас принять ее без колебаний, без раздумья. Это — восторг, в котором чрезмерное напряжение души иногда разрешается потоком слез. Это — экстаз, который совершенно уводит нас от нас самих и заставляет все существо наше содрогаться. Это — полнота счастья. И величайшее страдание, величайший ужас уже не ощущается нами как контраст, а напротив, составляет необходимый оттенок в океане света».

«В восторге единения, — говорит св.Тереза, — душа умирает для всего земного. В это *короткое* время, пока длится единение, она как будто лишается всякого чувства, и если бы она даже захотела, она не смогла бы думать ни о чем. Она не видит, не слышит, не знает, пока живет, соединенная с Богом», который есть «чистейший бриллиант, отражающий в себе каждое из наших действий».

Уверенность в единении с сущим, *знание* Его, даже у величайших мистиков существовало лишь «короткое время». Снова наступало обычное состояние, в котором оставалось лишь *верить*, сохраняя память о виденном свете. Иногда же падение с высоты заставляло взлетевших к небу людей погружаться даже ниже обычного уровня, совсем «сбиваться с дороги». Здесь-то и кроется начало многих заблуждений, многих «ересей» мистиков. «Если светильник, — говорит о мистиках арабский писатель Гозалли, — не проникает далее в глубину познания, то нередко впадает в тяжкие заблуждения, останавливается и гибнет. Ибо тот, в ком открывается нечто сверхземное, готов принять за таковое и многое земное».

Переходы от высшего восторга к пребыванию в низшем бытии, так хорошо знакомые мистикам и величайшим из творцов, переходы, о которых некоторое смутное представление есть у каждого из нас, — по-видимому, неизбежны для всего живущего. Все, что живет, живет в постоянном волнении, и, быть может, только высотою волн, размахом колебаний и отличается жизнь одних существ от жизни других.

Вверх и вниз — так дышит жизнь. Этому ритму, этому дыханию жизни чуждо лишь Абсолютное бытие и небытие. Поэтому и история человечества движется также волнами. От подъема к спаду и от спада к подъему — таково это движение, такова «формула прогресса». И всякий раз, когда человечество или часть человечества поднимается над обычным уровнем, пред людьми приоткрывается завеса, скрывающая от них высшее бытие. Их охватывает мистический восторг, ана-

логичный тому творческому экстазу, который может переходить в экстаз единения. Это моменты величайшего бунта, когда многие порывают с обычными условиями жизни, когда целые массы снимаются с мест, отрываются от почвы, с которой были связаны, в большей или меньшей степени постигая иную жизнь и пытаясь утвердить ее на земле.

Ожидание какой-то великой катастрофы, предчувствие новой земли и нового неба делает их «разрушителями». В переживаниях, доступных людям в эти эпохи, открывается богатство вечных ценностей, более полно дает себя знать религиозная истина и совершается таинство приобщения к свободному бытию, к жизни с Богом. Постигается одна всеобъемлющая, неразложенная ценность, в которой, как в чистейшем бриллианте, как в чистом белом свете, включены уже все цвета, все краски, в которой все — едино, но ничто не исчезает.

В промежутках, отделяющих один подъем от другого, жизнь наполняется культурной работой. Праздники истории, когда обновляется дух человеческий, сменяются буднями с их суетой, с заботами о завтрашнем дне. В эти долгие периоды культурного развития единая открывшаяся ценность становится недоступной. Утверждая себя вне ее, люди лишь помнят о «чем-то», верят «во что-то», теряя мало-помалу способность общаться с ним. Единый белый свет, различно преломляясь в разных точках мира сего, разбивается на отдельные лучи. Творчество начинает требовать своего выявления с помощью внешних средств, ибо непосредственное общение людей заменяется общением с помощью знаков. Великий «пламенеющий фонтан», говоря словами Тютчева, начинает дробиться.

Лучом поднявшись к небу, он
Коснулся высоты заветной
И снова пылью огнецветной
Ниспасть на землю осужден.

Долгие периоды культурного строительства, конечно, не обходятся без борьбы, без столкновений, без малых катастроф. В борьбе просыпается творческое «я» человека — и борьба нередко перестает быть борьбою взаимопожирания, борьбой, в какой обычно проявляется зло этого мира. Она приобретает иной смысл: становится борьбой со злом. В ней уже слышится по временам какая-то надежда на свободу, на преодоление зла, на преодоление закона низшего бытия.

Колеблются устои громоздкого здания «культуры». Снова слышатся призывы оттуда, из мира свободного бытия. И нередко в такие моменты люди опять на короткое время утверждают себя в восторге мистического единения.

Такими малыми волнами, малыми революциями полна история наших двадцати веков.

Не раз уже высказывалась мысль, что в революционных движениях есть что-то общее с движениями религиозными. Но очень часто это родство понималось слишком внешним образом. Пафос революционной борьбы, аскетизм революционеров, их самоотверженная, иногда фанатическая преданность идее — все это принимали за моменты религиозного порядка. Не раз при этом указывалось на моральную высоту многих деятелей революции, и эту высоту пытались отождествить со «святостью». Уже один тот факт, что в революции видели осуществление добра, делал ее в глазах многих служением Богу.

Мне кажется, что все эти моменты, сближающие революцию с религиозным деланием, не так существенны. Пафос возможен во всяком деле, самоотвержение свойственно не одним только революционерам, но и мирным культурным работникам, и недостатка в фанатизме нет ни у одной из общественных партий. Что же касается моральной высоты, то ее совершенно произвольно отождествляют со святостью. Святость вовсе не моральная категория, и человек, морально развитый, еще не свят. Наоборот, святым может стать далеко не идеальная с точки зрения обычной морали личность. Вообще, служение добру, как и служение истине или красоте, отнюдь не может быть само по себе религией.

Однако в движениях революционных действительно есть нечто, сближающее их с движениями религиозными. Родство их обнаруживается не в общих «настроениях», а именно там, где, на первый взгляд, сближение представляется наименее возможным: в области идеологии, в сфере верования и чаяний.

Конечно, революционные движения могут не носить религиозной окраски. Верования их участников иной раз чужды всякого намека на веру в иной, сверхприродный мир. Наоборот, в революциях, носящих ярко выраженный *политический* характер, идеология принимает часто антирелигиозный характер. Особенно, если в существующей религии революция встречает врага, если религия выдвигается как опора отживающего строя.

Кроме того, малые революции по своим задачам бывают близки стремлениям общественных групп, которые дорожат вообще мирным культурным прогрессом и видят в революции зло, но все же зло неизбежное и даже в известном смысле нужное. В таких случаях переворот служит, по-видимому, тем же культурным целям. Тогда и сами носители революционной идеи становятся в области миросозерцания на общую с прогрессистами почву. По свойственному же им радикализму они еще усиливают отрицание религии. Эта тенденция у революционеров особенно резко проявлялась со времен Великой французской революции, которая не обошлась, конечно, без мистических настроений, но которая совпала с моментом освобождения культурного человечества от пут католического правоверия, не допускающего никакой свободы мысли.

Тем не менее, мы жестоко ошиблись бы, если бы стали объяснять революционизм некоторых борцов за общественные идеалы их темпераментом или большею решительностью и большим радикализмом их требований, отождествляя в то же время их действительные цели с целями истинных гуманистов. В чаяниях внезапного разрушительного толчка нельзя усматривать только результат особого взгляда на средства и пути осуществления политической задачи. Идея катаклизмы, как бы ни оправдывали ее гуманистически настроенные апологеты революции, по существу враждебна гуманистическим идеалам. Здесь проглядывает иное отношение к жизни, иное чувство жизни, иное понимание целей.

Нужно помнить, что истинные революционеры всегда *любят* самое катаклизму больше, чем мирный прогресс, во имя которого они якобы ее призывают. Они могут уверять нас, что для них цели переворота дороже самого переворота. Но в этих уверениях нетрудно заметить лишь уступку «здравому смыслу» и «должному». На самом деле переворот, выход из нормы уже сам по себе является для них ценностью — и не только эстетической ценностью, не только красивым и сильным переживанием.

В грозе, разрушающей быт, в решительной, хотя, быть может, и не окончательной, схватке со злом они чувствуют себя творцами. Быстро сбрасывая с себя оковы общественных норм, они постигают в акте мгновенного *освобождения* то состояние, которое может быть названо *состоянием свободы. Чувство свободы* испытывается ими в момент восторга освобождения: оно недоступно тому, кто рядом це-

лесообразных действий, спокойно и уверенно устраняет «препятствия» и «препоны» — и в отсутствии препятствий видит свободу. Вот почему катастрофа представляется революционерам чем-то положительным, каким-то праздником жизни. Она делает их живыми, тогда как в периоды спокойной, хотя, быть может, в культурном смысле и более целесообразной, работы они оказываются как бы не у дел, теряют почву под ногами, не будучи приспособленными к делу культурного строительства.

В этой странной, на первый взгляд, любви к катастрофе, в мятежном искании бури, слышится какой-то иной, чуждый культуре и истинно гуманистическому чувству жизни порыв. Не катастрофу ради катастрофы полюбили эти люди, а тот подъем к какой-то высшей, преображенной жизни, с которым связана катастрофа. Ничего не желая слышать о небе как о месте успокоения, они ощущают в себе подлинное небо, отдаленно, неясно предчувствуют жизни иного порядка. Что-то таинственно прекрасное улавливают они в необычной жизни, на миг открывающейся их внутреннему взору.

Живая вера в ценность этой жизни не может быть поколеблена никакими доводами трезвых «политиков». Исповедуя вместе с этими последними гуманистическое жизнепонимание и даже доводя его иногда до абсурдов материализма, революционеры пытаются найти разумное оправдание своему катастрофизму. Подлинные гуманисты искренно поражаются непоследовательностью их мысли, фанатическим упорством, с каким они, не замечая того сами, отстаивают явно несостоятельную «тактику». И не только искренне это удивление, но и вполне законно, ибо позитивная правда на стороне удивленных, и рационального оправдания своим порывам революционеры-позитивисты, революционеры-идеалисты и революционеры-материалисты представить не могут. Увы, их истинное оправдание заключается в особом жизнечувствии, — в том жизнечувствии, которое я определяю как религиозное. Не случайно сама идея катаклизмы, как я указывал выше, с трудом приемлется сознанием гуманистов.

В идеологиях революционных всегда скрыто или явно присутствует идея конца. Ждут какого-то последнего переворота, «последнего и решительного боя». Песнь об этом последнем бое поют даже те, кто хорошо знает в минуты трезвого размышления, что грядущий бой далеко не последний. Там, за гранью переворота, в туманной дали «другого дня после революции», провидится иная жизнь, уже не нуждающаяся в

катаклизмах, но сохраняющая сама в себе ценности, постигаемые в буре.

Эта жизнь — не принцип, не вечный маяк, не недостижимая цель, а реальность, могущая сойти на землю и воплотиться в земной жизни. Кто не находит в себе достаточно сильной веры в эту реальность, тот волей-неволей, часто незаметно для себя, переходит в лагерь «прогрессистов», начинает мыслить свободно, не насилуя своей мысли в угоду иррациональной идее катастрофы.

Он готов сказать, как сказал, изменив революции, Бернштейн: движение — все, цель — ничто. В социализме это бегство от безумия веры именуется «ревизионизмом» и выражается во всякого рода оппортунистических программах.

Нет сомнения, что ревизионизм побеждает, и побеждает не только идейно, но и практически. Его победа — не только в его распространенности, но и в его несомненной продуктивности. Это победа гуманизма, подчиняющего себе сознание большинства, когда небо перестает им ощущаться. Последние отголоски утопизма замолкают. «Утопизм» становится позором, суеверием, вредной мечтой.

Однако не представляет ли собой утопизм — ослабленной, рационализированной веры в царство Божие на земле? Не является ли вообще коммунистическая идея чем-то родственным в своем существе чаяниям и вере хилиастов? Это предположение высказывалось уже не раз. И мне думается, что в нем есть глубокая правда, несмотря на кажущуюся произвольность его.

Много раз уже в истории человечества оживала одна и та же великая идея свободной и святой жизни на земле. Откуда-то из темной глубины народного духа всплывают чаяния царства Божия на земле всякий раз, когда дух этот просыпается, когда он начинает слышать призывы, обращенные к нему из далеких высот иного мира. Общение с Божеством становится в этом царстве непосредственным. «Храма не было в нем, — говорится в Апокалипсисе о городе Божием, — ибо сам Бог был его храмом». И общение людей является общением мистически восторженных, любовью проникнутых «святых». Жизнь в нем — праздник, великий праздник, который должен некогда быть на нашей несчастной, грешной и страдающей земле.

Великие религиозные перевороты иногда связывали ожидание новой жизни с представлением о мировой катаклизме, с мыслью о полном преображении самой природы. Пророки,

выступавшие с проповедью обновления, передавали свои откровения в форме предсказаний о страшном опустошении земли, за которым должно последовать внезапное, высшими силами совершаемое преображение неба и земли. Пророчества Исайи, Даниила, Сивиллы и все апокалипсисы являются памятниками таких ожиданий.

Хилиастические чаяния последователей Зороастра, ожидавших пришествия Митры, светлого посредника между небом и землей, приобретали ярко выраженный «боевой характер». Мечты о бессмертной жизни на обновленной земле соединялись с требованиями упорной, беспощадной борьбы со злом. Желая противопоставить современной жизни, наполненной злом, истинно чистую жизнь, общины Митры приходили все к тому же коммунистическому идеалу. Едва ли нужно упоминать здесь об аналогичных решениях вопроса у еврейских ессеев и у некоторых мистических общин Сирии.

В греко-римском мире каждое более или менее крупное социальное движение вызывало к жизни ту же идею если не мировой, то социальной катастрофы, и те же мечты о золотом веке в будущем. Принцип общности жизни окрашивал в определенный цвет аграрные программы римских революционеров и призывы городских агитаторов, возмущавших чернь против богатых. Когда в древнем мире уже начало ощущаться грядущее угасание культуры, когда сама природа стала казаться обессилевшей, ожидания какой-то новой жизни сделались более интенсивными, и надежды, родственные надеждам религиозных хилиастов, заменили собой коммунистические идеалы прежних революционеров. Возродилась вера в грядущее чудо, возродилась тоска по религии, и принцип общности жизни сделался не только идеалом общественного строя, но религиозным идеалом, осуществление которого признано было условием «святости».

Волна религиозного подъема, охватившего древний культурный мир, достигла наибольшей высоты в движении христианском. Откровение, получавшееся христианскими пророками и апостолами, раскрывало пред людьми идеалы общности жизни как жизни в любви, как общения безусловно свободного, общения-таинства. В их вечерях любви и в ночных собраниях как бы из будущего в настоящее переносилась новая, свободная жизнь. Предвидение конца, заставляющее поэтов чувствовать ужас и угрожающую deminutio жизни, заставлявшее Сивиллу предрекать всевозможные бедствия, как суд над миром, оставалось у христиан. Но страшный суд был

страшным только для «ветхого» человека, для тех, кто не перерождался, не приобщался к жизни с Богом. Катастрофа и суд радостно ожидались верившими в новую жизнь и находившими в себе силы жить этой жизнью.

Многие не замечают внутреннего, глубокого родства коммунистических идеалов с идеалами свободного мистического общения, и им могла бы показаться странной попытка сблизить общину живущих «в духе» и чуждых «общественности» святых с чисто общественной организацией коммунистов. А между тем внутреннее родство их — действительный факт. Мистическое общение и вытекающее из него стремление к общности жизни — не коммунизм, но лишь потому, что это уже нечто большее, чем коммунизм. Коммунизм же является несколько пониженным, приспособленным к условиям обычной жизни идеалом общности. И то, что привлекает живого человека к коммунизму, то, что способно увлекать на подвиг и наполнять душу верящего в коммунизм чувством великого, это — не экономическая «форма», а скрытое за ней содержание жизни, иная жизнь, ощущаемая как жизнь в более тесном, братском, чистом общении. Ценность такого общения способна лишить даже позитивиста всей его трезвости и иной раз заставляет сильные умы не замечать несостоятельности коммунизма как учения об общественном строе, с точки зрения идеалов «культуры».

Чаяния новой жизни принимают в эпохи малых подъемов иную форму. И если эти различные выражения одной и той же истины не в равной мере чужды гуманистической окраски, то все же в них всегда есть нечто, не мирящееся с этой окраской. Коммунизм ненавистен тому, чье жизнечувствие утверждает нескончаемую борьбу человека за господство над природой. Утопические же системы, пытающиеся примирить гуманистические идеалы с идеалом общей любви, страдают неизбежно внутренними противоречиями.

Малые волны истории, малые революции только потому приносят с собой учения, требующие участия в культурной жизни, что они теснее связаны с суетой наших будней, и потому не достигают высоты чисто религиозного подъема. Непосредственно влияя на формы общественного строя, они в то же время дают гораздо меньше для будущего культурного творчества.

На земные идеалы коммунизма многие смотрят как на полную противоположность потусторонним идеалам религии. В коммунизме видят какую-то религию земного счастья. Его

считают поэтому несовместимым с той религиозной концепцией, для которой земля должна быть юдолью страданий.

Подобный взгляд основан на недоразумении. Упускают из виду различие, существующее между чисто гуманистическим идеалом земного счастья и коммунистическим царством правды, братской любви и светлой радости. Эти идеалы, по существу, непримиримы: первый требует только овладения силами природы, второй же предполагает преодоление зла, заложенного природою в человеке.

На преодоление зла возлагают свои надежды даже те коммунисты, которые стоят на точке зрения, враждебной религии. Они попадают, таким образом, в противоречие с самими собой, и только ради выхода из противоречия создают наивный догмат о добром *от природы* человеке. В этом догмате сама природа представляется уже как бы освобожденной от зла, т.е. преображенной. Коммунизм, рассматриваемый как гуманистическй идеал, теряет всякую почву. Только вера в преодоление зла делает его живым, вера же эта оставалась бы тщетной, если бы за ней не стояло, быть может, не осознанное, но все же довольно сильное ощущение неба, т.е. предчувствие иного бытия, высшего, чем этот подчиненный необходимости и не свободный от зла мир.

С другой стороны, упускают из виду различие между живой религией как подлинным богообщением и религией умирающей, обращающейся в один из элементов косного быта. Для первой нет никакого соблазна в идее царства Божия на земле. Это царство возможно во всяком месте, где двое или трое собраны во имя Божества. Его частичным образом реализует всякая община святых, руководимая невидимым Параклетом. Для второй — всякая мечта о свободной жизни на земле представляется мечтой греховной и опасной, ибо мешает утвердить на той же земле царство власти человеческой.

Религия, более полно открывающая людям истину неба, открывает им и истину «чистой земли». В христианстве первых веков сильна была тенденция понять великую тайну человеческой любви к земле. Умирая, христиане верили не только в жизнь «за гробом», но и в скорое пришествие Бога на землю. Они считали землю способной обновиться, принять в себя небо, обратиться в «град небесный».

Вера в обновленную, прославленную природу не утверждает подзаконного, низшего быта. Она имеет в виду начало освобождения всей твари. В том чувстве, которое заставляло людей ожидать воцарения Бога на земле, было какое-то тайное

знание. Что-то есть в земном бытии, от чего не может отказаться стремящийся к небу дух. Если есть какой-то смысл в прохождении людьми юдоли земной печали, то надо думать, что смысл имеет и доступная земному радость. Земная радость — именно как *земная* — должна быть освящена. Она должна стать радостью небесной, оставаясь на земле. Тогда, быть может, раскроется впервые ее великий смысл. И не была ли бы история земли неполной и ненужной, если бы здесь, на земле, никогда не воцарилось царство Божие?

Конечно, земное царство Бога — это не новая культура, потому что оно далеко от идеала самоутверждения человека вне Бога. Это — первое небо, непосредственно соприкасающееся с землей. Только оно может впервые открыть пред людьми всю красоту, все живое богатство жизни с Божеством. От соприкосновения с землей небо становится не чужим для человека, который любит землю не только так, как узник любит темницу свою, но еще и какой-то иной, правой и свободной любовью. И если бы эта любовь была не правой любовью, тщетны и бессмысленны были бы все заповеди религии. Что доброго было бы в том, чтобы накормить голодного, если бы радости земные были *только* низшими радостями.

В моменты малых революций, не связанных с особенно глубокими прозрениями, хилиастические надежды облекаются в форму общественных идеалов, с первого взгляда чуждых всякого религиозного содержания. Но как бы атеистически ни были настроены носители этих идеалов, их выдает присущее им чувство катастрофы и вера в человека как в существо, способное к свободному общению.

Когда наступает отлив, и смятение, охватывающее души, проходит, культурные идеалы вновь вытесняют собой хилиастические и коммунистические предвидения. Свободное общение оказывается несбывшейся мечтой. И вместо невозможного и несбыточного людям предлагают верить в ощутимое, непрерывно осуществляющееся счастье земное, в счастье, основываемое на *власти* человека над природой.

Подъем сменяется глубоким спадом, и великие откровения забываются людьми.

Так от волны к волне подвигается человечество к какому-то последнему концу. Но только тем, кого уносит с собой отлив, от кого скрывается небо, кажется, будто история движется по прямой линии, будто единственный достойный человека лозунг есть лозунг «вперед». Мы, действительно, идем вперед, но

отнюдь не только вперед. Этот лозунг был бы призывом к страшному концу, к умерщвляющему одиночеству, если бы впереди не было подъемов, восхождений.

«Вперед» должно означать: вперед к ближайшей великой волне. А там, далеко впереди, нам должен провидеться последний конец, последний подъем, восторг свободного общения на земле... en permanence.

О религиозном возрождении

«Мы Его убили, — говорит у Ницше тоскующий по Богу. — Убийцы из убийц, в чем найдем мы себе утешение?» Этот вопрос для большинства современных культурных людей остается непонятным вопросом. И если судить по преобладающим настроениям, можно думать, что искатель Бога и теперь сказал бы: «Я рано пришел, я еще не ко времени».

Современное общество действительно живет без религии. И оно еще как будто не чувствует надвигающегося холода. В иррелигиозности оно не видит ничего, кроме признака своей просвещенности. Ему кажется, что без Бога оно устраивается еще гораздо лучше, чем с Богом. Мы спокойнее и честнее живем без веры в загробное возмездие, без постов и молитв. Мы ценим добро ради добра. Никто теперь не выдает себя за обладателя тайн. Но знаем мы гораздо больше, чем знали все пророки и апостолы.

И тем не менее... Вот это «тем не менее» способно сделать нас безумцами, ночными искателями, не доверяющими желтому свету дня. Рано или поздно нам придется понять, что заставляло безумного искателя тосковать по Богу. Рано или поздно нам придется увидеть, что «культура» не в состоянии сама из себя творить, что ее идеалы в чистом виде для нас, многих, — чуждые, холодные идеалы.

Еще рано говорить об угасании нашей культуры. Еще слишком бьют в глаза ее успехи и ее несомненные ценности. Но тот, кто в состоянии остановиться и задуматься, уже почувствует, что нам чего-то не хватает, что признаки угрожающей нам deminutio уже налицо. Пока еще немногие, но те, которых становится все больше, начинают ощущать «дыхание беспредельной пустоты». Живем ли мы действительно? — спрашивают они себя. Вера в неиссякаемость в человеке творческих сил падает под ударами действительности.

Помогут ли нас наши богатства, наше знание, наша просвещенность? Не исчезло ли нечто, без чего в душе человека становится пусто? Наше творчество разменивается на мелочи, и мы все больше теряем способность вдыхать в себя идущее извне дыхание жизни. Мы носим на себе много побрякушек и дорогие доспехи знаний, пригодные *в борьбе* с природой, но там, под всеми доспехами и побрякушками нет того, кто мог бы сильно и свободно жить, кто постигал бы *сокровенное* природы, а не только боролся бы с ней.

Поможет ли нам наша вера в человека, наша гордыня, утверждающая мнимую свободу вне довлеющего себе начала жизни? Мы много говорим о свободе личности. Но мы на деле предоставляем слишком много свободы внешним природным силам, действующим на нас, и слишком мало знаем, что такое личность. И вне контакта с подлинным началом личности едва ли сами мы станем действительно личностями.

Тайна жизни и подлинное утверждение личности постигается только теми, для кого есть что-то большое, несомненное, охватывающее собою все, что-то единое, сквозь множество отдельных призм преломляющее лучи свои, называемые жизнью. Именно этого-то нам и не хватает.

Уже надвигается на современного человека кошмар синкретизма, тот самый кошмар, который являлся и древнему миру накануне его deminutio. «Все века и народы смотрят из-под ваших покровов», — говорил нам Заратустра. Мы ходим «с лицами, раскрашенными на пятьдесят ладов». Современный европеец — это умеренный христианин, умеренный грек, поклонник буддизма, готовый также восторгаться демонизмом, но живущий без любви к дальнему, с одним «тик-так» в душе. Так характеризовал нас последний великий мыслитель Европы. И даже когда мы пытались строить «в городе будущего», мы, по слову того же мыслителя, «обкрадывали гробницы прошлых веков». Мы обкрадывали гробницы, не будучи в состоянии услышать живого голоса прошлых веков, не умея найти в них то, что давало силу людям тех веков уверенно жить. Единственно, чем, не к чести своей, отличаемся мы от древних жертв синкретизма, это тем, что и тут мы умеренны.

Синкретические настроения — лучший внешний признак угрожающего угасания. По-видимому, человечество теряет знание о чем-то очень большом, соприкосновение с чем должно бы нас самих сделать большими. Все большое осталось где-то позади, и мы живем, как старики, воспоминаниями. И это

начинает отражаться на нашей мысли и на нашем художественном творчестве.

Нельзя утешать себя тем, что пустота ощущается только культурными слоями общества, т.е. высшими классами, что есть еще свежие силы, бодро идущие вперед и не предчувствующие умирания. В действительности высшие классы не так уж сильно сознают опасность. Они слишком довольны настоящим. И только те немногие, которым действительно дороги прежде всего вечные ценности, могут предчувствовать упадок творческих сил.

Все более широкие слои населения приобщаются, как принято говорить, к благам культуры. Им, следовательно, также предстоит познать всю суету ее и ее изжитость. Или, быть может, не успев всецело пройти искус ее, они охвачены будут чувством недовольства настоящим, и снова трепет ожиданий пройдет по телу человечества. Новый великий подъем должен привести их к соприкосновению с вечным источником творческих сил.

В этом смысле действительно законны самые смелые надежды. Но это уже будут надежды не на спокойное развитие культуры, а на религиозное возрождение, на новую катастрофу. И если бы грядущая волна оказалась уже последней, если бы за нею не пришло опять успокоение, то нужно было бы приветствовать начало истинной новой жизни на земле. Однако мы, маловеры, еще не в состоянии в это верить. Вера в близкий конец может быть твердой и сильной верой только в эпоху подъема. Мы же пока лишь чаем подъема, но не испытываем его. Но были бы тщетны наши чаяния, если бы они выражались только в попытках оправдать религиозную веру, в теоретической пропаганде старых или новых догматов, если бы они не связывались хоть бы в возможности с каким-либо деланием, приводящим к подлинному богообщению.

Вопрос о путях возрождения является вопросом практическим. Он может быть формулирован так: что должны мы делать, как должны мы жить, каково должно быть наше действенное отношение к окружающей нас жизни? Ответ на этот вопрос, конечно, не может быть дан на основании одних только теоретических соображений: он подсказывается чувством жизни. Дух дышет, где хочет. И он, несомненно, не перестает дышать и тогда, когда люди забывают о нем. Ожидающие религиозного возрождения должны прежде всего увидеть, почувствовать, где дышит дух.

Есть люди, полагающие, что дух продолжает дышать в

существующих конфессиональных организациях, в бытовой религии. Возрождение представляется им как оживление конфессиональной жизни, как реформация. Но эти мечты действительно приходится признать наивной утопией.

Что-то безнадежно мертвое чувствуется во всех попытках реставрировать старые здания. И зачем было бы духу, могущему дышать, где хочет, оставаться в теле, несомненно, одряхлевшем. Если существует Бог, то и истинная мировая «экклесия» существует, и врата адовы, конечно, не одолеют ее. Но слишком очевидно, что человеческие учреждения бывают одолеваемы «вратами адовыми». Все то, что ими одолевается, тем самым исключается из экклесии.

Не разум, а чувство, инстинкт правды говорит нам, что новое вино не будет влито в старые мехи. Обновленная жизнь найдет для себя новые формы. Живая религия должна быть религиозным движением, а не подновленным бытом отошедших в прошлое веков. Проснувшееся религиозное чувство, а отнюдь не культурность, помешает человечеству принять все наслоения пережитых культурных веков. Наслоениями этими, скорее, мог бы дорожить культурный человек, ходящий с лицом, выкрашенным «на пятьдесят ладов». Они были бы лишь одной из его красок. Живая же религиозность смывает их все.

Легко, конечно, принять некоторые общие формулы старых учений, вложить в них какую-либо вполне рациональную метафизическую истину. Так уже не раз поступали консервативные философы и либеральные богословы. Но ведь религия — не метафизика. Она не существует там, где нет общения в таинствах. А именно этого нам и не может дать покинутое духом тело. Нет той общины, в которой мы могли бы теперь *жить* религиозно. Мы не могли бы признать многих из требований существующих религиозных организаций. А между тем отказ хотя бы от одного из них делает нас «еретиками», отлученными.

Кто думает, что нет спасения вне возвращения к старым верованиям и к старому культу, тот должен решиться на великую жертву. Ему придется закрыть глаза на многое, подавить в себе голос совести и уподобиться тем, кто не ведает, что творит. Не мудрствуя лукаво, он должен отдать себя во власть одной из существующих организаций, утверждая вместе с нею ее непогрешимость. И даже выбора здесь быть не может. Выбор предполагал бы оценку. Но в чем нашли бы мы критерий для такой оценки?

Только отказавшись от всякого выбора, можно сделать этот шаг. Можно довериться ближайшему, «родному», вернуться туда, где мы пребывали в детстве. И ничем тогда не нужно оправдывать такого решения, ни в чем не нужно искать опоры для своей веры. Это — подвиг, больший, чем подвиг того, кто говорил: credo quia absurdum.

Такого подвига, такой жертвы не знали люди прошлых веков. Им приходилось совершать над собой всякие насилия, но такого насилия над совестью, какое нужно было бы совершить нам для того, чтобы *во всем* покориться, они не знали. А покориться нужно во всем, потому что не покоряющийся себя отлучает: таково условие, которое ставят нам сложившиеся клерикальные организации.

Что-либо из двух: или действительно нужно решиться на этот подвиг, или же следует оставить всякие надежды на обновление старых зданий. Здесь средина невозможна, ибо религиозное дело не терпит средины. Срединный путь пусть будет достоянием «гуманистов».

Возрождение религиозное не может быть связано с утверждением какого-либо старого быта. А между тем то, что называют теперь религиозностью, уже давно обратилось в один из элементов быта. Конечно, быт этот многих может соблазнить. Над всем неподвижным, над всем старым, прочно уложившимся, над всем бытовым веет дыхание старины, делающее даже мелочи — крупными и прекрасными. Глубокая мудрость и накопленная веками чарующая мощь чувствуется в старом быте. Но именно религиозному искателю меньше всего подобало бы поддаваться чарам этой эстетики старины. Ведь он ищет не духа времени, а духа вечности, он стремится к общению с тем великим, что велико в себе самом, а не с тем, что сильно только прочностью и велико величием древности.

Однако, как я уже говорил, искание вечной правды только тогда является живым исканием, когда ищущий способен проникнуть в душу веков, когда он улавливает в старых религиях истину откровения. Как же подойти к этой истине, не входя в живое соприкосновение с тем, что — худо или хорошо — но все же хранило в себе память о великом и живом? Ответ на этот вопрос совершенно ясен: ищущий истины должен *искать* ее и уже по одному этому он не может принять всего, что предлагает ему старый быт.

Мы должны найти в себе силы, не соблазняясь эстетикой быта, внутренно приблизиться к тому, что скрыто в ве-

рованиях и чаяниях масс, живущих жизнью давно прошедших веков. Наше чутье должно помочь нам отделить в этой жизни живую религиозную правду от бытовых, закрепленных, застывших, хотя и прекрасных ее выражений.

Конечно, пока мы не станем вновь «святыми», мы не сможем даже узнать, где в старых учениях кончается истина и где начинается ложь. Но в туманном, неясном предчувствии нам уже и теперь может быть дано какое-то знание правды. Ибо душа ищущего — если он искренно и свободно ищет, не делая из себя лжепророка, — уже не мертвая, а воскресшая душа.

Если откровение возможно, то оно уже бывало. Если религия будущего принесет с собой истину и жизнь, то истина и жизнь были в религии всегда. Их надо уметь почувствовать: только это сделает наши искания не бесплодными умствованиями, не пустыми «построениями».

Вот почему несомненным мне представляется, что искание религиозной истины, подготовляющее нас к грядущему подъему, должно соединиться со стремлением постигнуть мудрость, заключавшуюся в древних религиях. Но оно отнюдь не требует непременно подчинения папе или суперинтенданту. Наоборот, такое подчинение лишило бы нас возможности искать.

В чем же в таком случае заключается то делание, которое может, как я говорил, привести нас к подлинному богообщению? Где сможем мы уловить живое дыхание духа?

Ответ, который может быть дан на этот вопрос, я знаю, покажется странным и неожиданным. Так далека от религии та сторона жизни, которую я имею в виду. Но ведь это только потому, что в современной жизни все далеко от религии.

Уже совершается некоторое дело, по характеру и целям своим как будто совершенно чуждое религиозному деланию, но в то же время не вполне примиримое с чисто гуманистическим утверждением культуры. Дело это связано с ожиданием какого-то великого перелома в истории, какого-то разрешения мучающих нас противоречий жизни. Это само уже должно было бы заставить ожидающих религиозного возрождения остановить на нем внимание.

Мечты об обновлении жизни находят почву преимущественно в так называемых низших классах общества. Здесь они играют роль стимулов, пробуждающих к пересмотру взглядов на жизнь. С ними связывается уже целое движение, охватывающее широкие народные массы. Своей задачей это

движение ставит пока лишь изменение *форм* общественной жизни, и потому совершенно справедливо именуется *движением социальным*. Внутреннего содержания жизни оно почти не затрагивает. Но в нем звучат мотивы, обещающие нечто и тому, кто знает, что недочеты нашей жизни не могут быть сведены к общественным противоречиям.

Социальный вопрос — лишь частность большого вопроса, выходящего за пределы социальных отношений. Деятели социального движения не подчиняют еще своего дела каким-либо более широким перспективам. Но связь его со многими другими сторонами жизни ими сознается. Об этом говорят надежды, которые они возлагают на общественные преобразования. В зависимость от изменений в области хозяйства и права ставится чуть ли не перелом в самой психологии человека.

До тех пор, пока социальный вопрос не будет подчинен более обширному вопросу о предстоящем культурном перевороте, его решения должны по необходимости носить гуманистический характер. Только тот, кто увидит в движении социальном начало полного преобразования жизни, сможет связать его с ожиданием религиозного подъема.

Намеки на эту связь можно найти уже в некоторых частных фактах социального движения. Я говорю, конечно, не о попытках подчинить движение опеке церкви, не раз уже делавшихся католиками и протестантами. Эти попытки могут иметь смысл лишь в качестве попыток самозащиты, к которым вынуждена прибегать утрачивающая свой авторитет клерикальная власть. Намеки на подлинно религиозное содержание движения я вижу именно в тех проявлениях его, которые дальше всего отстоят от жизни клерикальной.

Господствующее гуманистическое трактование социальной проблемы затушевывает такие намеки. На первом плане стоят попытки реформировать общественный строй путем рационального законодательства или путем создания и развития новых экономических форм. Эти пути подсказываются современным людям их ощущением жизни, допускающим лишь планомерное приспособление к необходимости.

Даже мечтающие о «социальной революции» в большинстве случаев являются фактически лишь вожаками или деятелями тех или иных *политических* партий. Политическая же партия не может не стоять на почве чисто культурных стремлений. Самой логикой жизни она неизбежно увлекается на путь реальной политики. Ибо политика, которая не была бы «реальной»,

являлась бы не политикой, а чем-то несообразным. Там же, где царит реальная политика, нет места религии.

Но ведь истинными носителями идеалов общественного обновления нужно считать не людей культуры, усматривающих в социальном движении один из моментов культурного развития, а широкие народные массы, движимые непосредственным чувством боли и зарождающимся в душах многих ожиданием новой жизни.

Народные массы не могут быть окончательно уведены на путь активного культурного строительства. Даже выступая на борьбу за культурные блага, стремясь как будто овладеть культурой, они ведут борьбу не теми средствами, какие им навязывают жрецы культуры. Просыпается тяготение к таким идеалам жизни, которые могут найти себе опору лишь в религиозном жизнечувствии, к идеалам, в которых чувствуется уже ощущение иной, преображенной жизни, и которые представляются безумными людям, преследующим культурные цели.

Даже теперь, когда в движение вовлечены лишь незначительные, в сущности, слои населения, уже чувствуется приближение большой исторической волны.

Быть может, недостаточно громко, но звучат уже нотки, говорящие о новом возрождении идеи катастрофы и об освобождении великого дела социального преобразования от политической окраски. Идеал свободного общения до сих пор еще, правда, заявляет о себе несмело, принимая форму экономических учений. Но все же он живет уже в сознании людей.

Наступает разделение, заставляющее служителей культуры бить отбой. «Непомерные» притязания мечтателей объявляются «вредными утопиями», стоящими поперек дороги самому делу социальной реформы. И совершенно правы охранители культуры, когда видят в идеалах «непросвещенной массы» какое-то суеверие. Они неправы только, называя это суеверие новым. Старое суеверие, т.е. старая, но вечно живая вера овладевает умами и душами, предвидящими новую волну.

Те, в ком просыпается эта старая вера, еще не сказали своего собственного слова. За них пытаются формулировать эту веру люди, всецело проникнутые гуманистическими идеалами. Этим объясняется тот тон, который отличает современные утопии от утопий прежних веков. Старые утопии носили в гораздо большей мере хилиастический характер, современные же выдают себя за «научные прогнозы».

По мере того как ожидание религиозного возрождения

будет усиливаться, социальный вопрос должен будет приобретать значение частного вопроса. Большой подъем, заставляя народные массы порывать с обычным укладом жизни, неизбежно примет религиозную окраску. Ибо вопрос уже будет идти обо всей жизни, обо всем ее содержании.

Но религия народа — не то, что понимают под религией некоторые философы. Она не заключается в разрешении метафизических проблем о сущности жизни и смерти или в служении добру, истине и красоте. Только живое общение с живым началом жизни, общение, предполагающее преодоление низшего бытия, является содержанием подлинной религии.

Такое общение не может быть только делом индивидуальным, как думают некоторые. Движение, носящее религиозный характер, должно выражаться прежде всего в мистическом экстазе, охватывающем *многих*, соединенных между собой восторгом общей любви. Именно в те моменты, когда в народной душе возникают чаяния каких-то радикальных перемен в общем строе жизни, в этой душе совершается процесс приготовления к новому великому подъему. Он состоит не в выработке нового миросозерцания, не в индивидуальных исканиях истины, а в стремлении к живому богообщению, к богообщению, которое для многих возможно только там, где многие живут единой жизнью. Индивидуальные мистические переживания возможны, но индивидуальная религия существовать не может. Религия только там, где экклесия.

Вот почему бесплодны религиозные искания людей, видящих в религии «личное дело» и пытающихся разрешать религиозные проблемы средствами индивидуального человеческого разума. Сущность религии — в откровениях, даваемых человечеству. Если таких откровений не бывает, то и никакой религии нет и никогда не бывало, а бывали только человеческие заблуждения, которым предстоит исчезнуть.

Но в таком случае не может быть религии, которая была бы совершенно *новой* религией, т.е. которая совершенно порывала бы со всем содержанием старых религий. Религии нет и не будет, если нет Бога. Если же Бог существует и если откровение возможно, то оно уже бывало, и в религии будущего вполне новой может быть только форма, а не содержание.

Если религиозное возрождение будет действительно *религиозным* возрождением, а не только пробуждением интереса к богословским темам или к метафизическим построениям, то оно необходимо свяжется по содержанию своих откровений

с откровениями прошлых веков. И широкое социальное движение, став преддверием религиозного переворота, уже не будет столь чуждым исканиям религиозным.

Ожидающим великого подъема приходится, таким образом, либо совсем отказаться от своих надежд, либо связать их с чаяниями народных масс, еще не носящими явно религиозной окраски, но внутренно родственными чаяниям всякой живой религии.

Итак, если есть в современной жизни дело, в котором можно было бы уловить дыхание духа, то это — дело, носителем которого является обделенная культурными «благами» масса народная. Оно выводит ее из косного состояния и поднимает над дневными заботами. Здесь дышит дух, который дышит, где хочет. Сюда должно направляться внимание тех, кто ожидает грядущей волны.

Само собою разумеется, что то движение, которое теперь нам представляется лишь борьбой за новые формы общественной жизни, углубляясь и обращаясь в ожидание религиозного переворота, не могло бы оставаться таким, каким мы его видим сейчас.

Все то, что вносится в него гуманистически настроенными руководителями масс, должно было бы быть элиминировано из него. В то же время усилились бы и углубились бы тенденции, близкие по существу религиозным ожиданиям. Разделения, уже начинающиеся и теперь в среде деятелей этого движения, стали бы еще более резкими. Ибо вскрылась бы со всей определенностью непримиримость самих жизнечувствий, заставляющих расходиться пока лишь в вопросах тактики и в оценке планов работы.

Пришлось бы твердо и определенно сказать себе: или-или. Или привязанность к культуре, вера в будущее господство над природой, отрицание последних следов всякого утопизма и каких бы то ни было намеков на катастрофу, или ожидание новой волны, поднимающей к небу, вера в свободу преодоления законов мира сего, чаяние обновленной, преображенной жизни. В чьей душе загорается огонь веры, которая будет двигать народными массами, тот выберет последнее. Тот же, кому дороже культурное развитие, кто верит в трезвую работу рационального построения земли, должен идти по первому пути.

Произойдет такое разделение или нет — кто может это предсказать? Но если религиозное возрождение — не пустая мечта, то разделение должно произойти. Если же этого не

произойдет, значит, искатели Бога пришли слишком рано, значит, они еще «не ко времени», и нет того дела, которое сделало бы их веру не мертвой верой.

Тогда правы те, кто видят в них лишь одиноких мечтателей или мистически настроенных поэтов и философов, могущих увлекать за собою лишь немногих в моменты общественного упадка и разброда. Тогда им, «хранителям тайны и веры», лучше бы унести «зажженные светы»

В катакомбы, в пустыни, в пещеры*.

Нет возможности доказать, что религиозные искания и ожидание религиозного движения не тщетны. Вопрос решается не доказательствами, а направлениями воли, глубочайшими устремлениями всего нашего существа. Нашему культурному обществу, убившему в себе веру в живого Бога и свысока взирающему на древнюю мудрость человечества, трудно, почти невозможно поверить в будущее возрождение все той же старой веры. Только тот, чья душа какими-то тайными нитями связана с душою веков, чья воля не направлена бесповоротно в сторону идеала власти над природой, способен еще ощутить наступающий холод и пожелать общения с источником жизни.

Я не только не собираюсь делать предсказаний, но даже не пытаюсь рекомендовать какую-либо одну из двух возможных позиций. Меня интересует только вопрос: как возможно религиозное возрождение? Этот вопрос заставил меня задуматься над отношениями между религией и культурой вообще и над возможным отношением религиозных искателей к современной культуре в частности.

О пребывании вместе

Ожидание нового религиозного движения, становясь действенным, обращается уже в начало этого движения. И действия, в которых видят обычно лишь попытки к разрешению социальных противоречий, приобретают более глубокий смысл: ими начинается, по-видимому, обновление жизни вообще.

Но в таком случае сами действия эти должны будут изменить свой характер. Ибо если цели социального движения

* В.Брюсов.

выходят за пределы направленной в сторону культурного устроения работы, то многое в движении общественном оказывается чуждым его подлинной сущности. И меньше всего тогда соответствует его основному духу обычное отношение к самим идеалам социального преобразования.

В те моменты, когда руководящую роль в движении берут на себя гуманисты, служители культуры, устанавливается своеобразный взгляд на отношение человека к должному. Во всей силе своей проявляется одна характерная особенность людей, живущих верою в необходимость, не знающих иной свободы, кроме свободы, какая дается использованием законов скованного необходимостью бытия.

Эта особенность заключается в том, что цель признается достижимой лишь при условии ее закономерности. Отсюда неизбежен тот вывод, что всякое действие, всякое изменение в жизни требует наличности определенных внешних условий. Не спеша и не считаясь с муками людскими, создает история эти условия. И вся деятельность общественных опекунов сводится к «облегчению мук родов», к участию в создании необходимых условий. Осуществления желанных идеалов ждут лишь... в более или менее отдаленном будущем.

Никакой иной позиции не допускает гуманизм. С точки зрения приемлемого им жизнепонимания безумием являлась бы всякая вера в начинания, не считающиеся с условиями. И только тот, кто лишь по недоразумению или по случайным причинам держится гуманистического воззрения, будучи на самом деле проникнут иным ощущением жизни, совмещает несовместимое: верить в победу человека над условиями, не веря ни во что, кроме необходимости.

Недаром мечтатели подобного рода пользуются у истинно просвещенных людей плохой репутацией. Мечтания не умеющих ждать могли бы превратиться в сильную и находящую себе оправдание веру, если бы они дали волю своему жизнечувствию и, не раболепствуя пред духом культуры, открыли души свои призывам, идущим свыше.

Мы привыкли гордиться своими эволюционными теориями, своей «исторической» точкой зрения, прилагаемой ко всему и всегда. На людей иных эпох, мало знавших о законах истории, мы смотрим свысока. Но напрасно мы думаем, что наш историзм — только признак большой просвещенности. Не объясняется ли это наше преимущество пред людьми тех эпох еще и тем обстоятельством, что у них было больше чувства жизни, в сильной мере ослабленного в нас?

Идея исторического плана, размышления над судьбами истории и чувство будущего не были чужды и им. И даже богаче и величественнее были создававшиеся в их умах концепции прогресса, чем наши серые, тусклые, безнадежно скучные теории «бесконечного» развития. Сильнее и ярче давало себя знать некогда чувство будущего, чем оно дает себя знать в наших утилитаристических заботах о счастье будущих людей.

Но у них было и чувство настоящего. И всякие изменения в жизни, которые казались им должными, они пытались осуществить теперь же, в себе, а не только в потомках. «Здесь и теперь» — таков был лозунг людей, ощущавших в себе силу уверенно жить.

Но иная, желанная жизнь казалась им возможной *здесь* только потому, что существовало «*там*». Она реализовалась *теперь*, потому что реализующие ее знали, что полнота жизни существовала, существует и будет существовать *всегда*. Религиозное отношение к жизни и ее идеалам делало возможным непосредственную реализацию этих последних. Оттого и «последний день» казался им стоящим уже «у дверей».

«Казался стоящим» — говорим мы теперь. Но и теперь мы могли бы сказать: да, он стоял уже у дверей. И только люди, поддавшись власти своей природы, вернув себя в свою темницу, сделали себя неспособными встретить Шедшего к ним. Они убоялись высоты и снова обратили жизнь свою в долгие будни.

Христиане начинали жизнь святых, как только становились христианами. Общение в свободе уже начинали постигать возвещавшие urbi et orbi благую весть. Табориты и цвикуасцы переходили к новой жизни, едва успев взять в руки оружие, которым угрожали служителям зла. В Мюнстере уже начинала рождаться свобода, прежде чем о замысле освободившихся узнали их враги. А левеллеры принялись за свое разрушение изгородей, как только пророк их передал им повеление свыше, гласившее: «Идите, работайте совместно и ешьте вместе хлеб ваш».

Это были заблуждавшиеся люди, скажут нам. Да, они *стали* заблуждающимися. Но не тогда, когда начали осуществлять святую жизнь, а тогда, когда перестали это делать. Какая-то сила покидала их, когда они вступали на путь, не согласный с их идеалами. Когда в христианство проник соблазн заботы о завтрашнем дне, завтрашний день оказался действительно днем, который уже нельзя было прожить без заботы о после-

завтрашнем. «Силы, власти и закон», эти темные духи, пугавшие апостола Павла, стали праздновать свою временную победу. Эти же духи, по-видимому, проникали и за ограду Мюнстера, когда в нем начались попытки внешним железным оружием охранить добродетель, занявшую место свободной святости. Поистине заблуждения не раз уже губили дело живой и животворящей веры. Но кто докажет, что сама вера была заблуждением?

Не нам судить об этой вере, ибо мы не знаем ее. Мы знаем теперь только веру в условия, которые якобы в состоянии все изменить. Современный «культурный» человек, утративший силу непосредственно осуществлять то, что должно быть осуществлено, думает, что невозможное для него вообще невозможно. «Бескрылые мифы» его гуманистической веры говорят ему об иных путях, и «становящийся бог», бог, которого нет, не позволяет ему надеяться ни на что, кроме «становления».

Мы называем *делом* — участие в становлении. Становление же мы понимаем как реализацию условий, могущих привести к желанным результатам. Поэтому в тех случаях, когда идеалы наши представляются нам чем-то осуществимым лишь в далеком будущем, мы сводим свое служение им к изменениям внешних условий. Предполагается, что изменившиеся условия сами по себе приведут к желанным преобразованиям в содержании жизни. Люди станут иными, когда форма общественной жизни будет иной.

С этой точки зрения осуществлять добро значит осуществлять то, что ведет к добру. Оценка человеческой деятельности принимает характер утилитаристический. Счастье человека — высшее благо, но благ не тот, кто счастлив, а тот, кто работает над приближением будущего счастья. И следовательно, будущие люди, если им предстоит все же быть благими, а не только счастливыми, должны будут в свою очередь работать над условиями дальнейшего счастья. Конечно, люди, понимающие указанным образом служение идеалам, знают и более утонченную этику. Но тогда она обращается в этику долга, в безусловное подчинение категорическому императиву. Попытки приспособить к морали служения общественному благу принципы этики «жизненности», само собою разумеется, остаются простыми натяжками.

Высшей добродетелью у современных общественников является работа на пользу будущих поколений, обосновывают ли они эту добродетель категорическими императивами или по-

нятием «максимума жизненности», или же откровенно утилитаристическими принципами. Фактически, конечно, их обычные оценки не считаются ни с одной из этических теорий, а представляют собой привычные, традиционные, оценки, по инерции сохраняющиеся в сознании современного человека. «Практический разум» современных людей, по существу, есть просто разум предков. Но там, где речь идет о новом идеале жизни, они становятся на точку зрения служения ему, а не реализации его.

Будущая жизнь подчинена у них идеалам общности жизни. Их же собственная жизнь остается совершенно свободной от подчинения таким идеалам. Единственно, чего от себя требуют, — это работы над созданием условий, которые в будущем облегчат переход к новой жизни.

Солидарность, о воспитании которой у современных людей они так много говорят, в сущности очень далека от идеала общности жизни, потому что это не солидарность в жизни вообще, а лишь солидарность в борьбе с врагами. И если в этой солидарности зарождается нечто большее, чем чисто внешнее единение, то мы здесь сталкиваемся с явлением жизни, по существу, уже выходящим за пределы простой «солидарности». И им мы обязаны народной душе, а не тем, кто подчиняет служение будущему своим гуманистическим тенденциям.

Нет сомнения, что и для людей, усвоивших арелигиозное миросозерцание современного культурного общества, идеалом является не тот или иной общественный строй сам по себе, а то содержание жизни, какое обусловливается, по их мнению, этим строем. Живых людей увлекает не совершенство формы, а богатство самих переживаний человека, определенная окраска его отношений к другим людям, изменение его психики, его внутренней ценности. Но все эти желанные изменения становятся в зависимость от определенных внешних условий, от изменений в хозяйственной деятельности и в правовой структуре общества. Поэтому-то для современного человека служение новой жизни должно сводиться к работе над преобразованиями в области экономических и правовых отношений. Воспитание человечества к будущей жизни совершается теперь лишь в меру изменения этих отношений.

Религиозное служение вечной мечте человечества об общности жизни всегда избирало иные пути. Принцип общности жизни как принцип, охватывающий собой *все* содержание жизни и могущий быть реализованным лишь при условии *пре-*

одоления законов низшего бытия, обязывал религиозно чувствующих людей ко многому, от чего свободны рабы культуры.

Общность жизни являлась для них отражением идеала свободного общения, постигаемого как бытие высшее. Свободное же общение многих устраняет всякие стены, всякие перегородки между людьми. Оно возможно лишь как общение в любви. Поэтому ожидавшие великого переворота на земле собирались в общины, жившие общей жизнью, жизнью в любви, — они отрицали всякую обособленность, всякую исключительность, в чем бы она ни проявлялась.

Свобода понималась ими как особое благо, которым может обладать человек, только поднимаясь над косным бытом, становясь выше своих интересов и привязанностей, выше каких-либо общественных норм. Ни в каком случае религиозное признание свободы не могло сводиться к разграничению прав и обязанностей, к самоограничению во имя равной свободы каждого, потому что истинная свобода не знает пределов, не знает автономного подчинения какой-либо внешней норме. Закон свободы, *ὁ νόμος τῆς ἐλευδερίας* как его называли в христианских общинах, заключался в требовании сохранять свою свободу, знать ее в себе, жить согласно с нею.

Полное и абсолютное доверие во всем и ко всему — вот условие такой свободы. Любовь, мистическое единение, слияние многих, принимающих в себя таинственную силу, которая облегчает поднятие к иному бытию, и абсолютное, ничем не ограничиваемое, ничем не омрачаемое доверие делало возможной абсолютную свободу многих. Обладающий свободой, какую дают доверие и любовь, не может, будучи абсолютно свободным, нарушить свободу другого, и не нуждается поэтому в ограничении своей свободы.

Только наше взаимное недоверие, только внутренняя обособленность наша делают опасной для нас безграничную свободу всех. Ибо все, что есть в нашей жизни тяжелого и давящего, порождается нашим недоверием ко всем, нашей слабой любовью, нашей несвободой. Именно в доверии и заключается свобода.

Доверие к людям тесно связано с доверием к завтрашнему дню, с верой в жизнь. Наши заботы о завтрашнем дне порождены недоверием к нему, а в этом недоверии — наша несвобода. Преодоление несвободы может быть совершено лишь тем, кто преодолевает в себе недоверие.

Истинно свободен только тот, кто не думает, что пить и что есть и во что одеться.

Я знаю, какими легкомысленными, жестокими и пошлыми могут быть эти слова. Есть голод. И нужно быть власть имеющим для того, чтобы, зная это серьезное, самое серьезное, все же говорить о свободе. Как часто забывают, что есть голод, люди, решающие большие вопросы жизни! Впрочем, не забывают: знают, но не видят.

Однако, слова эти говорились не раз имевшими право их произносить. И мы вправе их повторять, но с условием: быть осторожными. Повторяя их, мы должны прибавить: а все же нужно, чтобы голодный думал, что пить и что есть, нужно нам думать, что пить и что есть. И от этого мы еще не потеряем свободы, не потеряем путей к свободе.

Это потому, что о разных вещах здесь идет речь. *Как* думать, вот в чем вся сущность вопроса. Голодный должен насытиться. И никому становиться голодным нельзя. Но в то же время нужно не заботиться об этом той заботой, которую мы все слишком хорошо знаем, без которой мы все не в состоянии существовать, которая всех нас делает несвободными. И, быть может, меньше всего знает эту заботу тот, кто должен думать и думает о пище и о питье каждый день. Тот, кто думает об этом *каждый день*, тот именно и исполняет заповедь свободных. Его забота — свободная забота.

Слова, которые страшно повторить, должны быть переведены на наш язык так: каждый день думай о том, что есть и что пить, — и это уже начало свободы. И нужно, чтобы те, кто не *так* об этом думает, думали каждый день, и думали именно *так*. Вот каков смысл этих слов. Зная его, мы уже не будем их бояться.

Быть может, стоило бы всем или многим перестать бояться их, чтобы действительно не нужно было думать, что пить и что есть и во что одеться. Стоило бы перестать трепетать пред завтрашним днем, чтобы сегодня же наступил свободный день. Так думают, по крайней мере, верящие в Царство Божие. Мы же, современные люди, в сущности, никак об этом не думаем.

Закон, ограничивающий свободу, недоверие, требующее закона, и обособление, порождающее недоверие, — едино суть. И наше чувство права (любезное сердцу гуманистов «правосознание»), наше чувство страха пред жизнью (то, что именуется преимуществом человека перед животными), и наше чувство собственности (то, в чем видят залог свободы) — это одно чувство, которому имя — неверие.

Но поверить в жизнь нелегко. Для этого нужен невероятно сильный подъем, нужно постижение высшего бытия. Не может поверить в жизнь человек, не утверждающий себя в этом бытии. Слишком труден путь самоосвобождения. Мы, многие, боимся его и не верим в него, потому что не верим в высшее бытие, в свободное общение.

Свободное общение — это уже царство Божие, и только ожидающими его могут быть многие. Ожидавшие его жили некогда стремлением к нему. Пребывая вместе, начиная вместе разрушать твердыню несвободы, они готовили пути грядущему. Они служили идеалу общности жизни, в себе, в своей жизни, в своих отношениях к людям и к жизни стремясь осуществить его. Этим стремлением окрашивались все их дела, все их оценки. И даже думая о том, что есть и что пить, даже борясь с врагами, разрушающими их дело, даже чувствуя свою неполную свободу, они все же создавали экклесию, создавали в мире второй мир, уже начинающий жить новой жизнью.

Никогда не доводилось еще это дело до конца. Никогда ожидавшие не были в силах удержаться на своем пути. Но путь все же остается единственным путем, и никогда не перестанут делаться безумные попытки пройти его до конца. Ибо никогда не уйдет от человечества дух, могущий дышать, где хочет. Всякое движение, в котором слышится дыхание духа, в котором так или иначе сказывается предчувствие новой жизни, жизни, приближающей человечество к свободному общению, становясь религиозным, углубляясь и поднимаясь, вызывает людей на подвиг внутреннего обновления.

Ожидающие собираются вместе и начинают *жить* вместе, жить, а не только работать, ибо жизнь гораздо шире работы. И тем, в ком воплощается начало обособления, начало несвободы, служителям земного покоя и покорства необходимости, гораздо страшнее удары религиозно живущих воинов Духа, чем удары борющихся с ними их же оружием закона и нелюбви. Сила, могущая двигать горами, достаточно сильна, чтобы помериться с силою косности. Но только до тех пор, пока служащие не перестают служить ей и не обращают себя самих в служителей нелюбви, несвободы, обособления.

Так усложняются пути религиозного делания. Внешние дела, внешняя работа соединяется с деланием внутренним. Но не нужно обманываться и думать, будто соединение это

так просто и легко. Не раз уже люди соблазнялись кажущейся простотой его. Они сами не замечали того, как во имя этого соединения отказывались от своего дела.

Быть может, не так тяжел еще сам подвиг внутреннего освобождения, как подвиг совмещения его с живой активностью. Здесь необходима, по-видимому, победа над тем законом нашей собственной психической жизни, которая заставляет нас всегда избирать одно из двух: либо внешнее делание, либо внутреннее перерождение. Как-то психологически несовместима работа над собой, борьба с собой с борьбою со злом, лежащим вне нас. Тот, кто занят своим совершенствованием, становится более безразличным к несовершенству вне себя. Он жестоко осуждает это несовершенство, жестоко и даже слишком жестоко, но холодно и мертвенно его осуждение. Броситься в живую борьбу трудно тому, кто погружен в дело собственного спасения. Многие и многие, спасавшие себя, оказывались бессильными помочь другим или вместе с другими начать освобождение от зла.

Однако несовместимость внутренней работы с внешней борьбой бывает преодолима. Не в какой-либо метафизической непримиримости здесь дело, а лишь в недостаточной силе и широте нашего сознания в его обычном состоянии. В моменты подъема, когда борьба сама способна вознести нас к высоте, и когда присутствие в нас высшей силы дает возможность совершать великие дела, над нашим духом бессильны многие законы, которым подчиняется обычное сознание. В периоды устойчивого, безбурного существования действительно немыслимо жить новой жизнью, не отстраняясь от всего, что совершается вокруг. И столь же немыслимо работать над изменением внешней обстановки, не живя той жизнью, какою все живут.

К тому же совершенно различны по основному тону своему внутреннее перерождение в момент великих ожиданий и самосовершенствование, какое знают моралисты. И внешние дела, и внешняя борьба у тех, кто ожидает большой волны, совсем не та, что у людей, верящих в одно лишь моральное развитие.

Религиозное отношение к большому общественному делу может, таким образом, выражаться в непосредственном обновлении самого содержания жизни, при известных условиях не мешающем действенному участию в жизни. Едва уловимой чертой отделяется это живое состояние от мертвого моралистического «самоисправления» и от лишенной внутреннего

содержания работы. Но как бы ни была неуловима эта черта, она все же существует, и в эпохи религиозных движений ее знали непосредственно.

Различные представления о путях к идеалу у людей, настроенных гуманистически, и у тех, для кого общность жизни есть религиозный принцип, отразились и на самом понимании идеала. Именно здесь нужно видеть источник того разногласия, какое всегда существует между сторонниками полной общности жизни во всем, и теми, кто так или иначе ее ограничивал.

В наше время единственными выразителями чаяний радикально обновленной жизни являются коллективисты — если не считать иных, до сих пор еще слабых и идейно и практически течений. Обычно преимущество коллективизма усматривается в том, что он перенес принцип общности из области потребления в область производства. Предполагается, что старый коммунизм, особенно коммунизм религиозный, был слаб именно тем, что он был коммунизмом потребления и мало считался с условиями производства.

Быть может, с точки зрения чисто экономической, в этом представлении есть доля правды. Общность труда часто отодвигалась на второй план в старом коммунизме, а общность жилища, питания, даже иногда коммунистический брак, ставились во главу угла. Экономическая правда коллективизма, выдвинувшая принцип общественного производства, несомненна. Но эта правда в том же отношении стоит к заблуждениям религиозного представления об общности жизни, в каком правда нашей метеорологии стоит к заблуждениям, составляющим содержание мифов о радуге. В мифе все же было больше настоящей правды, чем в наших «связных описаниях» явлений природы. Ибо в интуиции всегда больше содержания, чем в математической формуле.

Коллективизм, заботящийся прежде всего о правде экономической, быть может, именно поэтому утрачивает в конце концов всякое знание той правды, какая скрыта в принципе, им же воспринятом от коммунизма, — в принципе общности *жизни*. Жизнь не состоит в «средствах производства». И обобществление их уже очень далеко от идеала свободного общения. Само обобществление здесь уже несвободно: обобществляется лишь то, что в силу своей природы оказывается требующим обобществления. Все же остальное, даже средства производства, остается вне подчинения принципу общности.

Забывая об этом принципе, современный коллективизм становится всецело на почву господствующего в наше время миросозерцания и начинает понимать самое свободу так, как ее понимают гуманисты. Для вящего порядка в будущем обществе, для большей устойчивости нового быта, новых будней истории, а главное, ради экономизации и беспрепятственного роста производительных сил, коллективизм утверждает общественную норму, новое коллективистическое «право».

Конечно, свобода личности им не отрицается. Все буржуазные сказки о какой-то казарме будущего, о грядущем рабстве, об опеке над личностью не выдерживают ни малейшей критики. Вздорность подобных обвинений слишком очевидна для всякого, кто дал себе труд ознакомиться с воззрениями коллективистов. Опекунам свободы нет надобности беспокоиться. Сами коллективисты не меньше их дорожат той свободой, которую они собираются опекать. Но в том, быть может, и грех коллективистов, что они в свое будущее царство переносят свободу, которою дорожат современные гуманисты.

Это — свобода приспособления, свобода, которая сама по себе делает необходимым право, норму, суверенитет общественного целого. Дальше автономии личности, дальше свободного подчинения, свободного налагания каждым на себя внешних, во имя целого приемлемых норм — такая свобода не идет. Это свобода людей, не умеющих быть свободными, свобода недостойных свободы, не знающих свободы *в себе* и даже не предчувствующих свободного общения многих. Такова свобода гуманистов, и такова же свобода коллективистов. И *этой* свободы в царстве коллективизма, пожалуй, еще больше, чем в современной жизни. О нет, казармы там не будет, там будет совершеннейшее, демократичнейшее государство. И тем хуже для коллективизма.

Об общности *жизни* при этой свободе не может быть и речи. От идеала общности остается лишь слабая тень — обобществление средств производства. Да и эта тень может оказаться ненужной. Любой «ревизионист» готов свести ее почти на нет. От чего он никогда не откажется — это от рационального законодательства.

Жизнь же — не производство и не законодательство, а творчество и жертвенное служение неведомому началу жизни. И те, которые говорили: «Ешьте вместе хлеб ваш», — знали, что говорили. Ибо когда даже едят вместе, то это уже начало пира. А именно пир, свободный пир, пир любви — вот что самое важное в жизни, самое важное *для жизни*.

И труд становится святым лишь тогда, когда он делается жизнью, торжественным, творческим делом. Труд вместе — уже не будничный труд, а праздник. Тогда он становится *самою жизнью*, выше которой может быть только абсолютно свободное творчество в непосредственном общении с началом всякого творчества, всяких ценностей, всякой жизни.

Общая жизнь предносилась коммунистам религиозным как истинно свободная жизнь, свободная не в смысле автономии, а в смысле аномии. На место νόμος 'а ставилась любовь. Она давала свои законы, «законы свободы», исполнение которых, конечно, несравненно труднее, чем исполнение законов «общества», так как их исполнение предполагало жертву и победу над низшим миром. Законом свободы, законом любви и являлась общность жизни, всей жизни, самого содержания жизни. Как же не быть «коммунизму», рождающемуся непосредственно из веры в будущий брачный пир, коммунизмом потребления? Как не быть ему более равнодушным к *формам* производства, если он рождался из предчувствия той жизни, где нет никакого производства, никакого хозяйства, из предчувствия жизни, которая вся сплошь есть свободное творчество? Как не забывать ему о гарантиях свободы и об автономии личности, если он родился из веры в освобождающую силу любви?

Так представляется идеал общности жизни стоящим на точке зрения религиозной. Само собою разумеется, что для гуманиста этот идеал — только мечта жалких хилиастов, и что при желании его нетрудно истолковать как порождение «мелкобуржуазного» духа. Никакого иного истолкования всем мечтам человечества, с точки зрения бескрылых мифов гуманизма, конечно, найти нельзя.

Но ожидающие великой волны ощущают правду заповеди о жизни вместе как правду о совершенно новой жизни, чуждой всякого обособления, позволяющей душам гореть одним огнем. Само ожидание их есть уже не только работа над созданием новых условий жизни, но и осуществление в себе новой жизни. Они пребывают вместе, зная, что только пребывание вместе может сделать их храмом, в котором будет жить дух.

Религиозное возрождение возможно только как великий религиозный подъем, как общее переживание восторга общения с свободным бытием. Оно может прийти лишь для тех, кто готов, пребывая вместе, вместе изменяя жизнь вне себя и в себе, ждать откровения.

Когда внешние связи станут заменяться внутренним единением, когда страх заменится свободным доверием ко всем пребывающим вместе и души начнут прозревать, только тогда ожидающие и ищущие смогут уверенно сказать: мы ожидаем и ищем не напрасно.

Тогда, «собравшись вместе и пребывая в единении», они услышат, быть может, «шум как бы от дуновения сильного ветра», и увидят огненные языки над головами их. Тогда заговорят люди на неведомых нам теперь языках и о неведомых нам теперь истинах и начнут жить неведомой нам жизнью.

1909

О ПРАВЕ НА МИФ

Около полувека социалистическая идея развивалась, не находя для себя коллективного носителя. Лишь в середине XIX столетия стало ясно, что воплотить ее в жизнь призван класс наемных работников, противостоящий в основных своих устремлениях и в своем жизненном опыте — классу владетелей промышленного капитала.

С этого времени социализм перестает быть только идеологией: он сливает себя с так называемым рабочим движением. Мало-помалу центр тяжести перенесся от социалистического идеала самого по себе (утопический социализм) к «идее рабочего класса» (Лассаль и «научный» социализм). В самое идеологию, как необходимый ее элемент, включилось определенное понимание исторической роли трудящихся, а в связи с этим и самого типа рабочего, «пролетария». Социалисты уверовали в исключительную миссию «пролетариата», творящего «новую жизнь».

Как мы должны отнестись к этому новому мессианизму?

Увидеть ли в нем одну только безвкусную литературу, обольщающую не особенно зрелые умы так называемых партийных «теоретиков», — или «идея рабочего класса» действительно так богата и так связана с глубочайшей правдой исторического дня, что для построения образа подобного рода характеристики становятся вполне законными.

Нужно отдать должное доселе создававшимся обрисовкам «нового человека»: довольно-таки жалкое содержание вложено в них. Та же старая мещанская гордыня человека и только человека («человек — звучит гордо»), сильно подешевевшая эстетика «беспощадного разрушения», да еще на придачу развитое чувство «солидарности», — эти и подобные им красоты играют там весьма видную роль.

Нужно признать, кроме того, что даже и такая — рассчитанная на весьма непритязательный вкус — идея в реальности искажена до неузнаваемости. Тот, живущий наемным тру-

дом мещанин, который называется европейским пролетарием, мало похож на «творца новой жизни»...

Все это нужно признать.

И тем не менее я ответил бы на поставленный вопрос в положительном смысле: да, миф о пролетарии, о пролетарской психологии и о великой миссии класса трудящихся имеет за собой жизненную правду.

Безвкусие социалистического мифотворчества находит свое объяснение в общем тоне социалистических идеологий, далеко не блещущих глубиной и тонкостью. Намеки на великие прозрения, которые — мы верим — скрыты в социалистических построениях, облекаются в довольно грубые и наивные формы. Быть может, такова судьба всех исторических предчувствий в той стадии, когда они не сливают еще себя с богатым наследием старой, т.е. вечной и единой культуры. Но нас интересует здесь не самое содержание тех или иных характеристик, а их допустимость и их значимость вообще.

Задача, выдвинутая эпохою, не сводится к одному только обновлению общественных форм. Мы стоим пред проблемой, гораздо более глубокой, чем та, которую могла бы разрешить какая-либо политическая или «социальная» революция. В самом внутреннем содержании человеческой жизни, в самой душе человека наметился сдвиг весьма крупного масштаба. Несомненно, кто предчувствует его, кто верит в него, тот уже так или иначе представляет себе существо назревших перемен и направление, в котором пойдет сдвиг. У него должен быть поэтому образ, говорящий о новом, идущем на смену старому, человеке.

Здесь невозможны ни догадки, ни научные предвидения, ни философские построения, нужен м и ф, как с и м в о л, который не только позволил бы видеть очертания имеющей развернуться картины, но служил бы толчком ко все новым и новым творческим предвосхищениям грядущего.

Однако миф не может говорить только о будущем, об ожидаемом, о том, чего нет. Всякий живой символ раскрывает некоторую идею, принадлежащую к миру вечно-сущих ценностей, т.е. раскрывает нечто сущее, а не только должное или предполагаемое. Это заставляет сознание, творящее миф, вносить в него нечто, сильно подчеркивающее его связь с действительностью, — а потому придавать ему вид описания данного, рассказа об эмпирических фактах. С другой же стороны сама эмпирическая реальность, — поскольку она является искаженным отражением сущего, идеи, — не остается

чужда выражаемой мифом правде. Факты, описываемые мифом, в той или иной мере близки эмпирической данности, и в случае максимальной символической живости миф-символ может действительно совпадать по содержанию своему с событием, фактом, явлением, быть пророчеством или «верным преданием»...

Как и для всякой веры, для социализма недостаточно одних только «идеалов». Его мифы должны говорить о том, что существует и что уже теперь и здесь может в той или иной мере находить свое воплощение, быть доступным восприятию.

Конечно, одной потребности в мифе недостаточно для того, чтобы признать данный миф оправданным со стороны его содержания. Еще нужно было бы доказать, что он действительно живой символ, а не мечтание и не беспочвенное измышление, и что в реальности есть то, на чем он настаивает.

К сожалению, доказывать в данном случае ничего нельзя. О ч е в и д н ы х данных внешнего опыта, с которыми можно было бы сличить миф, не существует. Те факты, о которых пришлось бы говорить, представляются в совершенно различном свете разно настроенным наблюдателям. «Беспристрастный» взор не увидит в них того содержания, какое может быть подмечено подходящими к явлению с любовью. Беспристрастие часто мешает видеть. Социалисты же, быть может, именно потому и не замечают убожества своих теорий, что не беспристрастно относятся к самому рабочему классу. Эрос делает видимым для них нечто гораздо большее и ценнейшее, чем то, что они умеют назвать и умеют понять.

Что во взглядах социалистов на пролетариат заключено живое мифологическое зерно, доказать это нельзя. Но значительность мифа, его подлинная символическая сила станут объективно заметными, когда мифу будут приданы иные, более соответственные формы. Для этого он прежде всего должен освободиться от следов старой идеализации «угнетенных», восстающих на «угнетателей», — с одной стороны, и от наивных претензий социализма на якобы «научную» обоснованность его прогнозов — с другой. Более свободное социальное мифотворчество дало бы гораздо более ценные плоды.

Каковы будут конкретные образы, с помощью которых раскроет себя истина в будущем, это предсказывать мы не

беремся, но каковы бы они ни были, утверждаем — конечно, «бездоказательно» — одно: в неверном, и даже совсем не столь уж привлекательном описании «пролетарской психологии», «пролетарской души» и т.д. — есть уже намеки на то поистине новое, что несет с собой решение проблемы свободного труда. Только здесь менее всего должны быть учитываемы романтические аналогии с критическими эпохами, ранее пережитыми человечеством: не для чего проводить параллели ни с обновлением ветхого мира варварством, ни с возрождением, ни с гибелью «культур»... «Новое», о котором может идти здесь речь, совершенно не похоже на прежде являвшееся, — и приходит оно путями, не похожими на те, какие знала до сих пор для всего нового история. Причина тому — в характере самой проблемы, впервые выдвинутой историей именно в нашу эпоху. Пришел час, когда социальной стихией, которою держалось общение людей на земле, начинает овладевать начало разума, когда то в человеке, что было его землей и что подчинялось только законам стихийной жизни, не хочет оставаться в этом рабстве и жаждет приобщиться — по праву человеческого существа — к свободе личного бытия, сделав общение людей общением личности, а не частичек социального целого. В этом скрыт смысл так называемой «социальной проблемы», и потому решение ее уже не может иметь полной аналогии с социальными переворотами прошлых эпох.

Предпосылки, необходимые для осуществления в будущем основной задачи современного социального движения, несомненно уже создаются самою жизнью. Они существуют пока в виде тенденций, заключенных в самом явлении, и еще, быть может, слишком слабо отражаются на сознательно поставляемых целях, сознание не пошло дальше смутных предчувствий, составляющих содержание социалистических утопий. То, что составляет как бы волю явления, еще не стало волею людей. Но уже становится ею; и потому уже отражается на т в о р ч е с к и х (но только творческих, а не житейских) порываниях живых людей, вовлеченных в социальное движение. Лагерь, самою жизнию сделанный борцом за новую правду, уже носит на себе ее печать. И именно на эту печать указывают или по крайней мере должны указывать мифы о новом человеке, о пролетариате, как зародыше будущего человечества.

Миф должен рисовать некоторый образ, который отнюдь не предполагает адекватности его реальному «рабочему». Скорее

этот образ должен стать для самого рабочего — нормой и возбудителем его внутренней работы над собой. Живой пролетарий должен знать в себе самом, в своей душе б о р ь б у между ветхим своим «я», гораздо сильнее в нем звучащим и потому для внешнего взора гораздо более заметным, и новыми нотами в его душе.

1918

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

1. Содержание жизни может и должно быть осознаваемо не только как система фактов (явлений), но и как система имманентных *ценностей*.

Наряду с науками, описывающими и объясняющими явления, существуют дисциплины, предметом которых служат не явления, не факты, а имманентные ценности.

Такие дисциплины нужно называть *аксиологическими*.

К числу аксиологических дисциплин относится и *эстетика*, выясняющая существо эстетической ценности.

2. Эстетическая оценка есть осознание эстетического смысла того или другого образа, состоящее в *эстетическом созерцании* его.

Эстетическое созерцание не следует понимать как одно только пассивное восприятие данного образа. Эстетическое созерцание имеет место лишь при условии особого *подхода* со стороны созерцающего к созерцаемому образу.

3. Эстетическое не должно быть смешиваемо с красивым. *Красивость* означает лишь то, что к данному объекту легче, чем к другим, подойти эстетически.

Эстетическое не должно быть также сводимо к *чувству приятного*. Тот или иной образ может вызывать это чувство, будучи эстетическим, но не вызываемое им чувство приятного делает его эстетическим.

Только эстетический подход раскрывает эстетическую ценность образа, — и притом независимо от того, приятные или неприятные чувства с ним связаны.

4. Эстетический подход к образу характеризуется следующими требованиями:

а) Он должен быть *свободным*;

б) Движущей силой в нем должен быть *Эрос*;

в) Он должен быть *творческим*;

5. Свобода эстетического подхода выражается в следующем.

Созерцаемый образ должен браться *вне его вещности*, т.е. вне его роли в системе явлений.

Это требование предполагает ту незаинтересованность вещью, которая выдвигалась (со времени Канта) в качестве основного принципа эстетики.

Созерцаемый образ должен быть взят *изолированно*. Сознание созерцающего должно выделить его из обстановки.

6. Изолированный образ должен быть воспринят как замкнутое в себе *целое* и как довлеющее себе *единство*.

Осознание целостности образа возможно лишь при условии сосредоточения внимания на его внутреннем *равновесии*.

Равновесие образа выражается или в правильном (обнаруживающем определенный закон построения) соотношении значимостей (весов) отдельных составляющих образ элементов, или в более сложном строе, обусловливаемом живым разрешением диссонирующих сочетаний.

Это требование равновесия совпадает в известной мере с принципом *гармонии*.

7. Целостность образа обусловливается кроме того обнаружением в нем определенным образом оформленных *колебаний напряженности*.

Такую оформленность колебаний напряженности в динамических образах называют *ритмом*.

Ритм имеет место и в образах статических, так как всякий статический образ приобретает эстетический смысл лишь при условии сокрытого в нем движения.

8. Всякий образ есть составленность, сочетание многих данных. Единство образа есть *единство во множественности*.

Единство эстетического образа должно быть воспринято как единство *органическое*, а не как единство механическое, т.е. как целое, а не как сумма или система координированных частей.

Единство во множестве, если оно органично, предполагает, что каждая из составных частей целого пронизывается смыслом и ценностью целого. Целое должно жить в каждой части, а каждая часть должна жить (сиять) целым.

9. Целостный единый образ должен охватываться в восприятии сразу со всем своим содержанием, без таких переходов от части к части (даже в динамических образах), при которых одна часть вытеснялась бы в сознании другою.

Эстетический подход таит в себе намеки на преодоление закона вытеснения прошлого настоящим, настоящего — наступающим.

10. Незаинтересованность образом как вещью (свобода эстетического подхода) усиливает *заинтересованность* им как образом.

Заинтересованность образом означает фиксирование на нем внимания созерцающим.

Всякое восприятие имеет место лишь при условии направленности на объект сознания, т.е. при условии активного его схватывания. Такое активное движение сознания к предмету восприятия есть *интенция*.

11. Эстетический подход к образу предполагает напряжение интенции, направленной на образ, до степени *Эроса*.

Эрос преодолевает замкнутость отдельного «я» и вводит его в жизнь другого, делает участником единой для обоих жизни.

Эросом обусловливается возможность вчувствования, *вживания* в образ.

Это вживание означает *участие* созерцающего в том творческом акте, который дает себя знать в образе.

12. Наличие творческого содержания в образе есть необходимое условие его эстетической значимости, потому что имманентной ценностью может быть лишь живой *акт*, а не факт сам по себе.

Присутствие внутренней силы в образе, как в знаке творческого акта, делает образ *выразительным*.

Выражение в образе творческого акта требует от созерцающего творческого же отклика образу.

13. Эстетический подход к образу есть подход к нему с таким *творческим откликом*.

В творческом отклике не отражается данная ценность, а создается новый образ, который, однако, внутренно сливается с данным, образуя единство эстетического созерцания и эстетического — художественного — *действия*.

14. Великий Художник, имена которого Любовь, Творец, Свобода, — сотворил все образы, — и только потому наш творческий, любовный и свободный подход к ним открывает в них подлинные, реальные *ценности*.

⟨24.01.1927, Ленинград⟩

ЗАМЕТКИ О СМЫСЛЕ МИСТЕРИИ (ЖЕРТВА)

Предварительное

1. Само собою разумеется, что сходство культовых форм у различных народов нимало не говорит о тождестве или равноценности стоящих за этими культовыми формами религиозных опытов. Подмеченные аналогии не стирают существенных различий, делающих смыслы аналогичных ритов иногда противоположными и несовместимыми.

Тем не менее отыскание общих тенденций в религиозном творчестве не может быть сочтено излишним: оно окажет большие услуги при решении основных религиозных проблем — в частности, и интересующей нас проблемы жертвенного действия.

Существует некоторая общая всем религиям схема жертвенной мистерии, установление которой — и именно в ее общности — облегчит понимание самого существа этого важнейшего момента всякого культа.

Нельзя, конечно, закрывать глаза на то, что, например, между мистерией, какою ее знает религия личности, и мистерией до-личностных религий расстояние безмерно велико. Но при установлении общей схемы жертвенного действия надлежит условно становиться на точку зрения чистого историка, которому смысловая и ценностная несовместимость этих религий не так видна, как она видна философу. Мы должны сознательно игнорировать, по существу, весьма важные различия и рассматривать культовую практику религии личности в свете общих всем религиям тенденций для того, чтобы в дальнейшем опирать свои суждения об исключительности мистерии религии личности на достаточно ясное представление о сущности мистериального жертвенного действия вообще.

То, что в наивной или искаженной форме имеет место в практике большинства до-личностных культов, в более углубленной и — главное — в более чистой форме дается и в религии

личности. Но бóльшая углубленность, бóльшая содержательность этих форм так утончает и усложняет их, что смысл и внутренняя связь знаков — при всей силе их воздействия на душу — с трудом осиливаются маловооруженной мыслью. Гораздо легче уяснить себе связь знаков в ритуалах менее богатых и менее тонких, но именно потому грубее и явственнее воспроизводящих общую схему жертвенного действия.

Это, конечно, ведет к неполному раскрытию значения высших и подлиннейших форм, но облегчает такое раскрытие в дальнейшем.

2. Общую схему жертвенного действия, о которой мы здесь говорим, нельзя построить, исходя только из фактов, от материала, представленного историей культов. Приходится сам этот материал освещать некоторыми a priori установленными предпосылками, лишь подтверждаемыми и иллюстрируемыми фактами.

3. Если мы согласимся с тем, что сущностью религии является так или иначе осуществляемое общение человека с божественным началом, то возникает вопрос: как возможна какая-либо связь относительного существа, каким является человек, с абсолютом, каковым нужно признать божество?

I

1. Все относительное, частное, так или иначе ограниченное, как бы ни было оно значительно, отделено от абсолютного — несмотря на вездеприсутствие последнего — неперступаемой гранью. Расстояние между абсолютным и сколь угодно великим относительным всегда остается бесконечной далью, и эта отдаленность обусловлена самим смыслом абсолютного и относительного. Здесь мы встречаемся с пропастью, перейти которую невозможно.

Познание абсолютного ограниченным существом совершенно немыслимо: абсолютное для него, строго говоря, не существует; в ценностном отношении о каком-либо приближении к абсолюту не может быть и речи; тем более исключается встреча, соединение относительного и абсолютного в каком-либо общем для них акте.

Допустить соприкосновение между абсолютным и относительным можно было бы, лишь приняв одно из двух положений: или то, что относительное в каких-либо случаях перестает быть относительным и становится абсолютным, или то, что абсолютное перестает быть абсолютным и становится относительным.

Первое невозможно, потому что относительное ограничено не только в своем наличном содержании, но и в своих возможностях. Остается допущение второе. Не ограниченный в в своих возможностях, стоящий выше различий большого и малого, далекого и близкого, абсолют, пожалуй, мог бы реализовать второе допущение. Но если даже допустить такую несообразность, как утрата абсолютным своей абсолютности, то ведь в таком случае встреча его с относительным ничего не давала бы последнему, так как была бы уже не искомой встречей абсолюта с относительным, а встречей относительного с относительным.

Следовательно, на вопрос: как возможно общение абсолютного с относительным, — при рассмотрении его в плоскости логики, — можно дать лишь один ответ: никак не возможно.

Если мы все же утверждаем, что фактическая связь человека с божественным началом имеет место, — значит, мы считаем такую связь выходящей за пределы логически допустимого, логически осмысленного. В таком случае ответ на наш вопрос должен заключаться в одном слове: тайна. Только тайна не боится наших логических противоречий. Если в жизни вообще мы встречаем алогическое, то это потому, что в жизни имеет место тайна.

2. Тайна — это единственный положительный ответ на возникший у нас вопрос.

Если такой ответ будет признан отказом от ответа, прикрытием пустоты, ничего не значущим словесным суррогатом мысли, — против этого возразить нечего. Но нечего возразить и против того, что слово тайна — наиболее богатое содержанием слово, что ссылка на тайну решает совершенно положительно наш вопрос.

Говоря о тайне, мы покидаем плоскость философских понятий и переходим к языку мифа, т.е. к символическому языку. Проблемы религии ни ставиться, ни решаться в плоскости философии не могут, и никакая «диалектика» здесь не помогла бы. Тайна не говорит о себе языком логики или диалектики — она говорит только языком мифа. Тайна мифа

не разоблачаема никакими ухищрениями диалектики, и мысль, заключенная в мифе, только языком мифа и может быть передана, потому что она есть мысль мифологическая — наиболее сильная, наиболее близкая логосу жизни мысль.

Кто понимает язык мифа, для того слово тайна — не пустой звук; но и сам язык мифа понятен лишь тому, для кого слово тайна — не пустое слово. Язык мифа — это символический язык, символ же предполагает тайну, и вне тайны превратился бы не то в аллегорию, не то в простую метафору.

О существе символа вообще необходимо договориться прежде чем употреблять этот термин, потому что до сих пор — несмотря на достаточно авторитетные разъяснения (данные еще Шеллингом, а у нас В.Ивановым и А.Белым), его понимают нередко весьма превратно. Существует весьма ходячее выражение: «только символ», имеющее в виду противопоставить символ — точному описанию фактически данного или самому фактически данному, как будто символ говорит о реальности меньше, хуже, чем не символ. На самом деле следовало бы, противопоставляя символ — описанию данности, выражаться так: «символ, а не одно только описание данности», — потому что последнее беднее, менее реально, абстрактнее, тогда как символ несет в себе действительное знание реальности, полнее, глубже вводит нас в нее. Он является силою более действенной, чем то, в чем видят «не только символ».

3. Действия, совершаемые человеком, бывают двух родов. Одни из них имеют в виду приспособление человека к окружающей среде, или — что то же — приспособление среды к человеческим «нуждам». Это так называемые целесообразные, полезные действия, смысл и ценность которых сводится к смыслу и ценности их результатов, действия, остающегося всегда средством для тех или иных внешних (по отношению к ним самим) целей. Таково значение всех наших «работ», всего «производства». Действия второго рода, напротив, в смысле внешней, технической полезности весьма малоценны, они «бесполезны», «нецелесообразны»: для приспособления к среде или среды к человеку они не дают ничего. Значение же их в том, что они служат знаками, говорящими о реальности, и силами, творящими новое в недрах самой жизни (не в силу получаемых от них технических эффектов, а собственною силою, непосредственным вызовом определен-

ного себе отклика со стороны жизни). Этот вид действий и составляет разряд действий символических. Таковы все религиозные обряды, некоторые из житейских обычаев (рукопожатия, поклоны и т.д.) и общественные знаки (вроде знамен, орденов, гербов и т.п.).

Символические действия выражают непосредственно внутреннее состояние человека (не психологию), соприкасающегося с реальностью. Отношение к реальности, в которое ставится человек, свободный от каких-либо мотивов внешней полезности, есть прежде всего простой бескорыстный отклик ей, отклик ее голосу. В голосе же жизни всегда заключен некоторый обращенный к человеку призыв. Наиболее чистая, изначальная форма отклика человека голосу жизни — это простое воспроизведение человеком в себе, в своих действиях тех знаков, с помощью которых к нему, так сказать, обращается сама жизнь. Это то «уподобление» μιμησις действию, которое по Аристотелю составляет сущность мифа. Когда сотрясается земля, караибы, например, видят в этом приглашение, зов, обращенный землей к человеку, — и отвечают на него телодвижениями, пляской, вводящей их в общую с землей и всей жизнью ее — подвижку, пляску.

Ответное уподобление, конечно, не является простым подражанием, повторением действия, а устанавливает лишь общность движений, их внутреннюю близость. Подобие, уподобление не есть подражание. Подобие — это отклик, так сказать, подтверждающий (своим повторением) то, что заключалось в зове, дающий согласие. Оно создает особое единение откликающегося с тем, чему он откликается, — через нахождение и того и другого — в одном смысловом материале, в одном образе.

Но никогда символический отклик не может быть откликом только какому-либо одному частному знаку, обособленному от других. Каждый из знаков жизни связан — той же связью откликов — со многими другими знаками, становясь вместе с другими знаком той или иной (общей многим частным данным) универсалии. Каждый наш отклик зову жизни является откликом не одному, а многим знакам, потому что он, в сущности, есть отклик универсалии, т.е. действительной реальности, а не одной только частной ее манифестации.

Символическое действие-отклик — это наше слово о реальности. Но в то же время оно дает нам возможность проникнуть — через подобие — в слово самой реальности, услышать его в себе, становясь одно с тем, о чем оно гово-

рит. Этим дается особого рода знание — знание изнутри, через подобие в себе *ὁμοιον ὁμοιῳ γιγνώσκεται* (как говорили древние).

4. Среди всех наших символических действий-слов совершенно исключительное место занимает слово-речь, полнее и ближе всего соприкасающееся с самим словом жизни, как таковым. За живым потоком переходящих друг в друга образов-знаков, которыми к нам обращена жизнь, может поспеть лишь наша речь, неотделимая от Слова-мысли. С богатством и живостью словесных образов-мифов не может сравниться ни одно из наших действий; и ни одно из них не в состоянии с такой полнотой, как слово-миф, открывать пред нами истины жизни.

Характернейшей и весьма существенной особенностью действий является их ритмичность. Символическое действие есть своеобразное обнаружение жизни, которая сама по себе есть ритм. О ритме жизни, о ритме, присущем самой реальности, говорят и так называемые явления природы, т.е. знаки, символы, в которых себя открывает сама жизнь мира.

Свобода символического действия, его неподчиненность практическим заданиям, позволяет ритму жизни выступить в своей чистоте, незадержанно. Недостаточная ритмичность символа свидетельствует уже об его искажении, об утрате им своей символической значимости. Ритмичность символа приближает нас к самой эвритмии жизни; знание жизненного потока и заключенных в нем творческих актов — знание через символ — становится знанием-участием, изнутри. Можно сказать поэтому, что ритмичность символа есть условие его познавательной значимости.

Все сказанное только что о ритме относится к символу-действию и к символу словесному и к символу-мысленному образу. Ритм должен давать себя знать и в символических вещественных знаках, в формах символических предметов, в постройках, в изображениях, в символических условных фигурах и т.п.

Дело идет здесь не об одном из явлений нашей так называемой «психической жизни», не о наших состояниях, а о ритме самом по себе, о ритме самой реальности, по отношению к которому наши состояния являются чем-то вторичным и даже малосущественным. Ритм символа есть ритм, принадлежащий самому слову, как таковому, так как эвритмия самой жизни выражает собой ритм ее слова.

5. Символ — не только путь к познаванию реальности, но и действенная сила, обогащающая реальность. Символ воздействует на реальность, вызывая в ней себе отклик, т.е. воздействует не механически, а непосредственно, силою заключенного в нем слова. Для того, чтобы земля была орошена (знак оплодотворения земли небом, знак некоторой определенной связи между тем в реальности, о чем говорит символ земли, и тем, о чем говорит символ неба), достаточно начать подобное дождю окропление земли водою, призывая этим символическим действием дождь, как знак отклика на призыв.

Сила символического действия есть сила его как творческого слова. Поэтому и наше слов-речь таит в себе ту же силу, — и, будучи богаче и сложнее других слов-действий, проявляет эту действенную силу еще многообразнее. Подлинной победоносной силой — учили еще Веды — обладает тот, кто владеет знанием священных гимнов. Знание сильного слова дает могущество и исключительную власть над жизнью, в самой природе скрытой.

Всякое живое (не убитое) слово есть символ, миф. Но в том-то и заключается особенность наших формально-логических построений мысли (приспособленных к задачам описания эмпирически данных «фактов»), что они пользуются теми же словами-мифами, лишая их, однако, символического смысла и символической силы и превращая их предварительно в неподвижные себе равные «понятия» — в конце концов в «термины». Если диалектика имела в виду преодолеть эту неподвижность «понятий», то это значит только, что диалектика есть переход от логического мышления к символическому слову; если бы она попыталась увидеть в себе не переход, а конечную норму мышления, она превратилась бы в разоблачение мифа, т.е. в дело неправедное, безнадежное и свидетельствующее о дурном вкусе. Миф имеет право — и даже должен — пользоваться в деталях своего построения «формальной» логикой, но он не должен — не имеет права — останавливаться пред «противоречиями» и всякого рода логическими ошибками или смущаться антиномиями, паралогизмами и «бездоказательностью». Противоречия — не порок для мифического слова, а его живая душа и свидетельство его причастности самой реальности. Факт противоречий в живом мифе сам символичен: он говорит о тайне, потому что проецированная на плоскость логики тайна дает форму «противоречий».

Реальность, открывающая себя в мифе, в символическом действии, не сводится к данности каких бы то ни было учитываемых и себе равных «фактов». Она — гораздо больше всякого «факта», всякой «данности» (даже и данности для мысли), а потому не поддается никакому описанию (хотя и не сводится к лишенному слова и формы потоку, durée и т.п.). Миф — не описание реальности, не укладывание ее в понятие, а раскрытие ее, дающее нам непосредственное с нею соприкосновение. Соприкосновение это к тому же не пассивное, только приемлющее, а активное, творящее, вносящее в реальность рождаемое автором его слово, слово, которому в реальности имеются отклики.

Символ и «психическая данность». Психическая данность — символ. Жизнь — не «психическая...

6. Реальность, не сводимая к описываемым и учитываемым — и потому всегда конечным, ограниченным — данностям (физическим и психическим), не имеет, говоря символически, дна, конца, остановки. И то же время она не является только объектом для какого-то познающего «субъекта». Она не может быть раскрыта до конца, хотя и открывается вся — вместе с этой своей «нераскрытостью до конца». Она дается уму, но не уму субъекта, ее раскрывающего, а уму, заключенному в мифе. Эти моменты, характерные для реальности самой по себе, и делают ее тайной. Миф, раскрывающий тайны, становится *тайноведением*, а символическое действие, вводящее нас в тайну реальности и делающее нас ее участниками-творцами, — *тайнодействием*.

О том, что, по существу, является тайной, нельзя говорить иначе как языком мифа. Поэтому в дальнейшем изложении мыслей я буду пользоваться больше языком мифа, чем языком [понятий].

Опыт жертвенного действия, как сила символа, глубже всякого «переживания» — и не «переживанием» определяется. — Реальность жертвенного действия — на иной глубине, чем видимые психические переживания. И плоды его — не в плоскости учитываемых «воздействий на психику».

7. В мире явлений нет тайн. Мир явлений, правда, сам состоит из знаков, говорящих о тайнах жизни. Но он остается миром явлений, и только, когда явления берутся не как система знаков, а как система фактов, данностей, вне

их символического смысла. В такой системе данностей тайны нет, — на то они и данности. Данность — это то в знаках жизни, что остается от них, когда отсмысливается именно их роль знаков, когда отстраняется их причастность тайне жизни.

Но в самой реальности есть тайна. Присутствие тайны в реальности не означает непознаваемости ее. Непознаваемость можно было бы допустить скорее для мира явлений, в котором нет тайны, но который весь, во всем объеме своем, не может быть познан. Реальность познаваема и при том вся, во всем своем объеме.

Тайна есть непознаваемое или непонятное. Ссылка на тайну отнюдь не означает просто отказа от ответа или ссылки на незнание. В тайне есть, конечно, сокрытость. Но это потому, что тайна — нечто существующее в ином плане бытия, чем тот, который составляет наш эмпирический опыт и освещается нашей логикой. С точки зрения этого, «здешнего» плана то, что лежит за его гранью, конечно, есть нечто сокрытое, неизвестное — и должно оставаться таким (так что попытка разгласить эту тайну не только не приводит к ее действительному познанию, но является попыткой нечестивой). Тайна — это то, что сокрыто внутри (heim, deheim) и потому не выявлено вовне. Но входящему внутрь — и потому поднимающемуся над «здешним» планом — дается ве́дение тайны, которая от этого не перестает быть тайной (ибо по-прежнему остается не выявленной вовне). Входящий внутрь «посвящается» в тайну, а не просто узнает ее. И тогда тайна открывается пред ним, как неограниченность, как живое динамическое единство в неограниченном множестве; в таком тайноведении тайна дается именно как тайна, со всей ее таинственностью, т.е. вовсе не разоблаченной и не допускающей разоблачения, разглашения (она *μυστήριον* — в буквальном значении слова). Определяя сущность мистического, Гегель говорил: «Мистическое не есть скрывание тайны или незнание: оно заключается в том, что самость знает себя единою с сущностью, и эта последняя таким образом «откровенна». («Феноменология духа»).

В том плане, с точки зрения которого тайна есть «непознаваемое», нет никакого соприкосновения с абсолютом и с трансцендентным. Для животных и для неверующих нет никаких тайн — но только потому, что тайна от них абсолютно скрыта, как тайна. Но зато на самом деле они стоят пред жизнью, как пред фактом, смысл которого для них — полная тайна.

Человек же знает, что есть в ней тайна, и постигает эту тайну. В плане явленной тайны (повторяю, не перестающей быть тайной) возможно соприкосновение с абсолютом и с трансцендентным, потому что этот план знает безграничное и сам представляет собой переступание всякой границы (трансцензус). Таков всякий символ. Через символическое действие и символическое слово мы входим в область тайны. Тайноведение осуществляется в символе. В символе же осуществляется и тайнодействие.

Тайна общения абсолютного и относительного, будучи раскрыта в тайнодействии, утверждает, как возможное, то, что мы вначале признали невозможным (потому что немыслимым); но она утверждает даже нечто более невозможное: в жертвенном тайнодействии, как мы увидим, абсолютное становится относительным, не переставая быть абсолютным, а относительное существо, не переставая быть относительным, приобретает достоинство абсолютного (так как общение с абсолютом делает относительное существо — личностью, т.е. абсолютом).

Чувство «священного» (неприкосновенного). Страх. Благоговение. Любовь — трепет священного.

8. После всего сказанного выше вопрос, поставленный вначале: как возможна встреча относительного и абсолютного? — должен быть поставлен иначе: как фактически осуществляется тайнодействие, создающее связь между абсолютным и относительным?

Сознательно допуская «противоречия» (как живую душу символа), мы могли бы полнее формулировать вопрос так: как совершается приход в «наш» мир (в относительное) абсолютного начала, и как в нас, в существах относительных, выражает себя решимость двинуться навстречу абсолютному, отделенному от нас непереступаемой пропастью?

Тайнодействием, в котором осуществляется указанная встреча, является мистерия жертвенного действия. Мистерия эта отражает на себе — или, быть может, вернее, определяет собою — степень углубленности самого понимания абсолютного. Когда последнее уже осознается, как абсолютное «я» (как личный бог), мистерия строится по схеме личного общения с божеством (в любви) и подчеркивает неповторимость и исключительность личности. Она приобретает поэтому формы, уводящие от общих всем другим типам жертвенного действия особенностей. Абсолютное есть «я» — поэтому общение с абсо-

лютным возможно лишь там, где утверждается эта истина и где фактически «я» человека встречает «я» абсолютное. Следовательно только в религии личности жертвенное действие...*

Мистерии, не подчеркивающие еще личного существа абсолюта, остаются выразителями лишь смутного предчувствия абсолюта, а потому и смутного понимания самого смысла мистерии**. Они не являются в полноте жертвенными действиями. Однако, как мы подчеркивали, схема и смысл жертвенного действия не отнимается и у неполноценных его видов.

Чтобы описать жертвенное действие, недостаточно перечислить факты, наблюденные этнографами, установленные археологами и историками и известные людям, знакомым с литургикой существующих религий. Необходимо очистить описание этих фактов от ходячих представлений о смысле и целях жертвенного ритуала. Правильная картина самих ритуальных процедур, входящих в жертвенное действие, заслоняется обыкновенно превратными его толкованиями. В жертвенном действии видят часто лишь «пожертвование» богу части имущества с целью получить в обмен на нее те или иные милости от бога. Такое сведение смысла жертвенной мистерии к «обмену» благами должно быть самым решительным образом отвергнуто.

Правда, истолкование жертвенного действия, как жертвоприношения, не совсем произвольно: оно не плод измышления ученых, а убеждение самих участников «жертвоприношения». К тому же, не составляя существа жертвенного действия, приношение действительно входит в состав его в качестве одного из его компонентов.

Мотив жертвоприношения выступает с полной отчетливостью в более поздних, более удаленных от первоначальных форм, ритуалах. Чем дальше мы будем углубляться в прошлое, тем яснее будет становиться, что основным моментом жертвенного действия служит не задабривание богов дарами, а совместный приход многих к трапезе, к общему столу для совместного вкушения некоторых — не обычных — яств, пиршественное собрание, в котором при этом принимает участие, присутствует и само божество. Это пиршественное собрание есть гостьба («странствие») людей у хозяина пира,

---

* Фраза в рукописи обрывается на этом месте. (Сост.)

** Отсюда и истолкование жертвы как задабривания богов.

каким является божество, и гостьба божества у людей (Jupiter Xenios).

Гости — люди приходят на пир, как странники, путники, покинувшие свои здешние домы. Великий гость, пришедший из иного мира, бог, посещает людей и пользуется их гостеприимством. В лице пришельцев, гостей — странников, посетил бог Авраама, устроившего для них трапезу.

Приношение дара, часто сопровождающееся закланием, сожжением, вообще знаком смерти, — необходимый момент жертвенного действия, но смысл его гораздо более таинственный и глубокий, чем обыкновенно думают.

II

1. Для того чтобы символическое действие имело смысл перехода от относительного к абсолютному, оно должно заключать в себе знак отрыва, ухода от данного, от наличного, от того, с чем человек по природе своей органически связан. В таком уходе нужно видеть, конечно, отказ, отречение от относительного. Порывание с относительным должно быть полным: никаких несожженных кораблей позади оставаться не должно. Таков смысл так называемых «обращений», уходов в странничество, паломничества, отшельничества и особенно — мученичества. Само слово «подвиг» говорит о движении, о сдвиге.

В определенной, ослабленной (сведенной до одного лишь этического содержания) форме разрыв с относительным можно усмотреть во всяком акте самоотверженности, в подчинении этическому долгу и т.п.

Но порывание с относительным, как бы ни было оно решительно, лишается смысла действительного ухода от него, если теряет свою символическую природу — потому что реальное освобождение от относительного возможно лишь в символе. Внутренняя освобожденность от данного, от «здешнего» может быть содержанием жизненного подвига человека — и тем не менее она не приблизит его к абсолютному и даже не будет действительным уходом от относительного, если подвиг жизни не будет подвигом-символом, т.е. если он не будет в порядке откликов и зовов связан с бесконечным рядом знаков, возводящих его до полноты означаемой им реальности, т.е. до общего, единого, вечного «подвига». Для этого

прежде всего необходимо, чтобы жизненный путь человека воспроизводил собою в той или иной степени полноты основной миф о герое, уходящем от жизни для нахождения себя в вечности, для преображения самой жизни в себе и в мире. Сделать историю своей жизни мифом, единым символическим актом нельзя, не внося в нее моментов, символически заостряющих миф, лишая ее вершинных, завершающих путь образов. Жизненный путь есть все же лишь путь: он является условием, определяющим подлинность искомого достижения, но не самим достижением. Последнее лежит уже не на пути: оно вневременно, и потому символ его, входя в содержание жизни, должен быть знаком, присоединяющимся к «событиям» жизни в форме особого акта, каковым и является акт жертвенной мистерии.

Для того чтобы символический смысл жизненного подвига сохранился во всей своей силе, центральное место в жизни должен занять ритуальный знак тайнодействия жертвы, полнее, ярче, острее, чем все содержание жизни в целом, говорящий о достижении, придающий смысл и уходу. Выше всех самых ценных и значительных достижений человека стоит эта вершина, апогей жизни. Подвиг, как бы ни был он значителен, без ритуального мистериального знака — не подлинный символ — подвиг, хотя деяния, его составляющие, конечно, могут требовать большей моральной силы и кажутся (в плоскости моральной и эмпирически) более значительными, чем исполнение ритуального акта.

Момент ухода от относительного подчеркивается в мистерии жертвенного действия достаточно сильно. В развитом мистериальном ритуале обязательным является предварение самого жертвенного обряда — очищением, или, как назывался он у греков, катарсисом. Смысл катарсиса, как известно, заключается в освобождении человека от всех следов его связанности с повседневным, здешним, относительным, от всего, что удаляет нас от божества, — и прежде всего, конечно, освобождение от всяких следов порчи. Очищение, омовение, иногда очищение через огонь составляет отправную точку на пути к абсолюту, за которой следует уже само движение по пути. В ритуальном символе этот второй момент означается ходами, процессиями (как в Элевзинских мистериях, в процессиях египетских торжеств и т.д.).

Порывание с данным, уход от относительного можно усмотреть уже и в самом институте праздничных, священных дней, которые являются преимущественными днями жертвен-

ных собраний и в которые участники их оставляют свои повседневные дела, уходят от «дел своих». Смысл ухода от данности и такие явления, как мистериальные союзы, братства, тайные общества, отделяющие себя от остальной массы, в жречестве, в посвящениях и т .д.: родственный мотив слышится и в Wanderjahre средневековых подмастерьев и художников*, есть этот момент и во всяком творческом нашем деле.

Уход от того, с чем связан человек, не может не переживаться им как боль, лишение, добровольно на себя принимаемое. Нелегко разорвать с тем, что органически соединено с человеком: в таком разрыве всегда имеет место не только отказ от данного человеку извне, но и в известной мере отказ от самого себя, уход от себя, отречение. И если жертвенное тайнодействие в конечном счете дает несравнимую ни с чем радость единения с абсолютом, радость, максимально укрепляющую жизненные силы человека и раскрывающую смысл самого его существования, то радость эта покупается ценою отвержения себя, отказа от здешних радостей и дел. Если в мистерии человек впервые находит себя, то лишь потому, что в ней он себя теряет: он спасает душу свою, когда «губит».

Не нужно, однако, забывать, что и боль и радость, о которых идет речь, взятые в психологическом их содержании, сами являются знаками, за которыми стоит более глубокая реальность, уже не исчерпывающаяся «психической» данностью, — и что сила или слабость, подлинность или неподлинность соответствующего психического переживания, не мерило онтологической глубины означаемых «психикой» бытийный отношений.

В последнем счете, как знак полной отрешенности, полного отказа от себя, жертвенный уход есть добровольная смерть. Добровольная смерть, конечно, не равнозначна самоубийству. Самоубийство — нечто прямо противоположное жертвенной отрешенности. В жертве уход совершается ради максимального утверждения жизни в абсолюте, самоубийство же отрицает жизнь, именно отвергая ее абсолютность. Добровольная смерть есть, собственно говоря, готовность на смерть в случае, если того потребует движение навстречу абсолютному.

---

* В жизни нашей мысли начальный момент — сомнение в данном, освобождение от привычного — соответствует катартическому моменту в жертвенной мистерии.

Такая смерть есть один из существенных элементов жертвенного символа, и о ней всегда идет речь в жертвенном мифе. Смысл ее не сводится, как мы увидим, к одной только отрешенности. Он гораздо глубже. Но он включает в себя и указание на полную отрешенность от относительного, о котором мы здесь говорим.

2. В движении к абсолюту нужно различать три момента. Известно трехчастное деление греческой мистерии. Такое деление мы должны усмотреть и во всяком жертвенном действии. Отрыв от относительного — это первый шаг, за которым следует второй момент — путь, прохождение. Первый имеет значение движения «от», второй — движение «к». Соединение с абсолютом есть уже третий, завершающий момент.

3. В условиях испорченной жизни отрыв от относительного связан с идеей катарсиса, очищения. В развитом мистериальном ритуале последняя знаменуется специальными очистительными обрядами, омовением, вхождением в воду (в Элевзинских мистериях, например, общее омовение в море), очищением огнем, переменой одежд и т.п. Бывают случаи, когда очистительный момент настолько преобладает над другими, что само жертвенное действие в целом получает значение очистительного обряда.

Дальнейшим развитием идеи очищения — в случае принятия жертвенным актом смысла очистительной жертвы — является идея искупления, на которую ориентированы так называемые жертвы искупительные. Грех, страдание и смерть, как результаты вошедшей в жизнь порчи, должны быть преодолены через искупление. Преступление ухода от божества, попрания его воли, должно быть не только смыто, но искуплено. Им внесено в жизнь нечто, нарушившее ее правду, оскорбившее, омрачившее ее свет, который должен быть неомрачаемым сиянием Славы. Человеческая воля, нанесшая Славе этот урон, должна сама же и восстановить правду, от которой она оторвалась, вернуться к ней через отречение от себя. Так как предоставленный самому себе человек не в состоянии это сделать, ему на помощь приходит само божество. И именно поэтому — поскольку сам приход к человеку божества становится условием его искупления и очищения, искупительный, очистительный смысл приобретает и все жертвенное действие в целом. Оно окрашивается, так сказать, в цвет первого, катартического момента.

Жертвенное действие, однако, не сводится к жертве искупительной. Это лишь частный и притом не главный вид жертвенного действия. Последнее имеет, как мы утверждаем, смысл основного религиозного акта, потому что в нем реализуется завершительное достижение, составляющее сущность религии, — общение с абсолютным началом. Но момент очищения — необходимый начинательный момент всякой мистерии. Смысл катарсиса заключается в освобождении от всех следов связанности с относительным, посюсторонним, в освобождении от всего, что удаляет человека от божества, — и прежде всего, конечно, от следов порчи, вошедшей в жизнь. Только потому, что с нашей человеческой точки зрения проблема порчи играет такую центральную роль, искупительный смысл жертвы приобретает особое значение.

Отрыв от относительного — и знаменующее его очищение составляет отправную точку на пути к абсолютному. Следующим, вторым моментом всякой мистерии является, как мы сказали, сам путь, само движение по пути к абсолютному. В ритуальном символе он означается ходами, процессиями (классический пример — процессия из Афин в Элевзин в тех же Элевзинских мистериях или процессия по Нилу в Озирисовых таинствах), передвижениями, о которых мы упоминали выше. Но самое существенное в этом втором моменте — приношение дара.

4. Уход от относительного есть перевод волевой направленности от относительного к абсолютному, перенесение своего «сердца» от здешнего, от того, к чему оно естественно прикрепляется, к вечному, потустороннему. Обычное наше состояние заключается в отданности нашей относительному; уход от него должен быть, наоборот, отдачей нами себя — абсолютному. Таким образом со знаком ухода неразрывно должен быть связан знак отдачи. Оттого в жертвенных ритуалах такую большую роль играет приношение дара, жертвоприношение*.

Когда совершающие жертвенный акт отдают часть своего тела или своего имущества, такая отдача есть знак их отданности богу, — как бы превратно и как бы корыстно ни истолковывали они сами эту отдачу. «Действие культа, —

* Обычай табу и всякого рода запреты, посты, воздержания, даже подача милостыни и т.д. — явления того же смысла.

говорит Гегель, — начинается чистым пожертвованием имущества, которое обладатель его, по-видимому, совершенно без пользы для себя проливает или сжигает; он отрекается пред сущностью своего чистого сознания от владения, от права собственности и наслаждения ею и рефлектирует действие скорее во всеобщность, чем в себя» («Феноменология духа»).

В приношении существенно само действие, а не его внешний результат (как и во всяком символическом действии). Знаком отдачи может быть приношение на жертвенный алтарь (как часто выражаются) собственной жизни или жизни первенца-сына, или какого-либо замещающего его существа. Им может быть и заклание животного, как части того экологического целого, в которое включен человек в качестве активной, сознательно действующей в нем силы (обладатель) и принесение плодов или злаков как результата совместного с землею творческого делания человека. В тех случаях, когда община ведет свое происхождение от какого-либо тотема, тотематическое животное и составляет предмет жертвенного приношения (в нем приносится как бы существо самой общины).

Здесь существенно, как только что сказано, само действие приношения. Однако не менее существен в качестве символа и сам приносимый дар. Конечно, важен не сам по себе данный единичный предмет, а его «универсалия», т.е. та реальность, причастность к которой делает единичный предмет тем, что он есть. Важны не данный эмпирический сын племени (у ацтеков и в культе Баала), не данный ягненок или голубь или сноп хлеба, но сын вообще, ягненок вообще и т.д. Символический смысл самих отличительных признаков этих существ имеет весьма большое значение для жертвенного символа в целом.

Будучи прямым следствием ухода, отдача также связана с готовностью взять на себя лишения, страдания и даже смерть.

Те лишения, страдания и даже смерть, готовность принять которые выражает собою уход от относительного, являются сами отдачей себя или своего — богу: приносимое отнимают от себя — будет ли это сама жизнь, то или другое наслаждение, часть тела или часть имущества, пища. Отдавая отнятое у себя — богу, тем наносят, конечно, урон себе. Но, как мы уже говорили, принимаемые на себя страдания, и готовность к смерти, и даже сама смерть в качестве знаков ухода и отдачи в конечном счете рождают великую радость. Такой радостью и является встреча с абсолютом, нисшедшим в мир относительного.

Поэтому в известном смысле не лишено основания и обычное, отвергнутое нами, толкование жертвоприношения как приношения дара в ожидании награды или милости свыше; приносимый дар как бы обменивается на получаемую радость общения с абсолютом. Впрочем, отвергнуть мы должны не мысль о награде самой по себе (особенно когда эта награда состоит в бескорыстной радости встречи с абсолютом), а мысль о задабривании, подкупе абсолютного. Абсолютное не нуждается ни в нас, ни в наших дарах, и мысль о задабривании богов может рождаться лишь там, где слишком смутно чувство абсолютного, где само представление о богах утрачивает свою связь с идеей абсолютного, — и мысль эта тем ярче себя проявляет, чем слабее осознается указанная связь. Не в порядке do ut des, а в порядке призыва и отклика отдача своего богу может быть понята как требование, ожидание от него ответного дара. Последний к тому же совершенно эквивалентен приносимому ему, потому что радость общения с абсолютом, ради которой совершается уход и отдача, несоизмерима ни с какими лишениями и страданиями в мире относительного.

Отношение призыва и отклика — гораздо более глубокое, чем отношение «do ut des»; последнее — лишь искажающая, снижающая его модификация первого, которое нужно считать основным, первичным, — понятие обмена сводит тайнодействие в плоскость для него слишком мелкую, далекую от его подлинного смысла.

5. Отрыв от относительного и отдача себя абсолютному были бы бесплодным и даже гибельным делом, если бы оставались без ответного отклика со стороны самого божества. Пропасть оставалась бы не перейденной. Только абсолютное переступает эту грань, и потому только по его воле, а не по воле человека реализуется общение его с человеком.

Для того чтобы жертвенный дар был залогом связи с абсолютным, т.е. тем, чем он должен быть, необходимо его принятие абсолютом. Непринятый дар лишается своей силы. Не всякий дар принимается. Жертва Авеля, как известно, была принята, жертва же Каина — не принята.

Ответный акт со стороны абсолютного, приемлющего дар, заключается прежде всего в его нисхождении в мир относительного. Без этого акта не осуществилось бы общение относительного с абсолютным. Нисхождение абсолютного — это тайна, которую можно понять как тайну любви. Любовь —

не случайное состояние бога, а его существо, и все то иррациональное и таинственное, что обусловливается любовью, обусловливается, так сказать, самим существом абсолютного. Если нисхождение к человеку является со стороны абсолютного актом любви, это значит, что логически недопустимый приход абсолютного, не перестающего быть абсолютным, к существу относительному для соединения с ним, — не только не представляется чем-то чуждым природе абсолютного, а наоборот, вытекает из его существа, из любви как таковой. Если в акте нисхождения осуществляется любовь, значит, в нем открывается само тайное существо абсолюта.

Только переступание через грань, отделяющую абсолютное от относительного, совершаемое самим божеством, делает действительным и переступание через нее человека.

Абсолютное — это «я», конечно, единое, неповторимое. Знают это или не знают люди, встречающие абсолютное в жертвенном тайнодействии, но именно в этой встрече загорается в человеке огонь личностного бытия. Если не всегда это означает уже достигнутую реализацию личного начала в человеке, — потому что там, где еще не осознана личность в абсолюте, нет и самосознания личности в человеке, — то все же во всякой жертвенной мистерии уже намечается для человека схема его личностного биоса. Оттого и такие плоды человеческого творчества, как трагедийная драма, музыка лиры, молитва (все это есть выражение предчувствия в себе личности) — родились в жертвенной мистерии. Когда нисходит в мир относительного свет личности, личного начала, в ответ на него со стороны человека посылается отклик, в самом человеке зажигающий тот же огонь личного самоутверждения.

Так как абсолютное есть любовь — отклик ему рождает любовь в человеке, и обращение человека к абсолютному получает смысл любовного к нему устремления. И само жертвенное приношение становится приношением любви, хотя бы ее выражение было недостаточно чистым от посторонних мотивов или не соответствовало тем представлениям о любви, какие составил себе о ней современный человек.

6. Символ нисшедшего к людям абсолютного дается в огне, нисходящем с неба, в виде светила или в виде молнии или огненных языков или огня, попаляющего жертву. Он приносит свет и теплоту. Он внезапно появляется в точке пересечения двух кусков дерева, или в доске, составляющей часть

огнедобывающего инструмента, или в камнях, сильно ударяемых друг о друга.

Огонь играет в жертвенной мистерии большую роль. Огнем на алтаре знаменуется присутствие уже сошедшего к людям абсолюта. Иногда принятие дара абсолютом выражается пожиранием жертвы огнем. Без огня, без светильника жертвенное действие, пожалуй, почти немыслимо. И дело не только в том, что огонь отгоняет мрак и холод, могущие погубить человека. Образ горения сам по себе всего ближе к состоянию божественному, к которому стремится человек, ищущий общения с божеством.

Здесь, кстати, нужно отметить знаменательное отличие роли огня в жертвоприношениях, совершаемых еще в неведении личного начала, от роли его в мистерии, составляющей основу культа в религии личности. В первом случае перевешивает идея отдачи нами нашего дара божеству — взыскание общения с ним; во втором — идея присутствия божества, уже достигнутого с ним общения*. Сообразно с этим и огонь в первом случае играет роль пожирателя, приемлющего дар, во втором — он преимущественно знак присутствия божества.

Присутствие божественной силы, впрочем, выражается и в некоторых других, столь же значительных символах, и прежде всего — в дереве. Могучий ствол дерева, поднимающий кверху свою листву и простирающий свои ветви во все стороны, — говорит — и сам по себе, и вместе с ветвями и листвой — об очень многом. Постоянно подчеркивают значение дерева как символа производительной, рождающей силы; но важно в данном случае чувство силы вообще, сильного, твердого, устойчивого начала самого по себе, — прямого, поднимающегося вверх и в то же время осеняющего землю и дающего плоды. Сильные деревья — бук, дуб — посвящены сильным богам. Под деревом — дубом Мамврийским — и Авраам угощал пришедших к нему трех странников.

В дереве предполагалось в иных случаях пребывание самого божества. Роща, в которой стволами деревьев и особенным ритмом их движущейся перспективы (если можно так выразиться) создается таинственная, наполненная священным дыханием и поднимающаяся жизнь, — недаром названа была первым

---

* В лютеранском уклоне идея приношения совсем даже изгоняется (откуда спасение верою, отрицание монашества и т.д.), что, конечно, уже извращает смысл мистерии. Отсюда все качества — и положительные, и отрицательные — протестантской культуры.

храмом. И в древних храмах то же чувство священной жизни могло создаваться рощей колонн и всеми вообще вертикальными деталями строения. Память о дереве, некогда живо и ярко говорившем о божественной силе, сохранилась и в жертвенном ритуале евреев, и в некоторых других культах, выразившись в требовании ставить жертвенники под сень семисвечников. Это образ раскинувшего ветви дерева, ставшего носителем огня.

Наконец, присутствие божества в месте совершения жертвы свидетельствуется и прямым изображением божества в тех или иных формах (в виде животного или человека или условного знака), а иногда, если невидимость и недосягаемость абсолюта усиленно подчеркиваются, — одним лишь седалищем божества — ковчегом или пустым креслом, на котором предполагалось невидимо восседающим божество. Вообще же знаки, в которых можно усмотреть указание на присутствие божества, крайне разнообразны, но при всем своем разнообразии они играют в жертвенном ритуале одну и ту же роль — вещественных данностей, символической силой своей связующих посюстороннее с абсолютом.

Связь с божеством, пришедшим к людям и отдающим себя им, понимается иногда как связь по происхождению: племя, народ мыслятся происходящими от божества. Такая мысль заключена уже в тех верованиях, которые возводят предков, отцов в ранг божеств. Но особенно ярко она дает себя чувствовать в роли, какую играет в жертвенном действии тотем племени. Тотемическое животное, преимущественно делаемое жертвенным животным, является образом, реально связывающим племя в лице существа, от которого оно произошло и свойства которого оно в себе носит, с божеством, в лице того же существа предлежащим на алтаре.

> Идею, заключающуюся в тотемизме, нужно признать в известном смысле правильной. Человек не только ищет связи с абсолютным, как чего-то совершенно нового, ранее не имевшегося у него, но и восстанавливает связь свою с ним, которая была нарушена. И речь действительно идет о связи по происхождению. Личность Адама, его я — не от мира сего, а от бога, человек — не только тварь, но и носитель дыхания бога, и бог для него — Отец.

7. Нисходящее к людям божество отдает себя человеку так же, как человек, к нему стремящийся, отдает себя божест-

ву. И в обоих случаях знаком отданности до конца служит смерть, заклание, сожжение, прободение. Смерть, на которую готов приносящий жертву человек, — не простое уничтожение жизни, не потеря, но и приобретение только потому, что она сближена здесь по смыслу своему со смертью божества. Смерть божества — высший предел алогизма — не может оставаться только смертью. Она не может быть приобретением; попрание смерти — ее последний смысл. Ведь она сама есть знак наивысшего напряжения (говоря психологически; вернее же — наивысшей акции) любви, т.е. выражение самой сущности абсолютного. Такая смерть не отменяет присущей абсолюту верховной власти его над жизнью и смертью.

Абсолютная любовь, предполагающая готовность на смерть, приобщая себе отдающихся ей, приобщает их и своему бессмертию, своей необоримой силе, обеспечивающей торжество за жизнью.

О божестве, принимающем на себя смерть и побеждающем ее, говорит один из основных законов самой жизни мира. Закон этот выражает себя в ряде знаков, заключающихся в так называемых явлениях природы: в знаке умирающего и воскресающего зерна, в восходе и заходе светил, в смене зимы и лета, мрака и света и мн. др. Такими же знаками являются и состояния человеческой души (печаль и радость, сон и бодрствование, душевные мрак и свет и др.). К числу символов, вводящих нас в подчиненную закону этого ритма жизнь, относится также возжигаемый и гаснущий огонь. Огонь, играющий, как мы уже напоминали, роль одного из участников жертвенного действия, становится здесь знаком победной силы бога. Ту же силу таит в себе и камень, из которого высекается огонь, и дерево, загорающееся при трении. Это сила, явно преодолевающая смерть. В дереве она вообще ощущается весьма сильно. Дерево жизни обеспечивало бессмертие в раю. Впоследствии человек-земледелец усматривал ту же обновляющую, возрождающую силу в зерне злака и в соке ягод.

Конечно, смерть, постигающая божество, нисходящее в мир человеческий, есть смерть добровольная — подобно добровольной смерти человека. Смысл ее — не в факте утраты жизни, в омертвлении, а прежде всего в готовности умереть, если того потребует отданность другому. Само же причинение смерти, сила, ее вызывающая, приходит извне. Отсюда, из мира испорченных воль, исходит зло, с которым сталкивается пришедшее к людям божество и которое его убивает. Но-

сители этого зла также встречают его, но встречают, как враги.

Однако заклание и смерть, входящие в состав жертвенного ритуала, связаны еще и с другими моментами самой схемы жертвенного действия. Но этих моментов придется коснуться уже при выяснении смысла мистериального собрания, как схождения за пиршественной трапезой.

8. Жертвенное действие — не дело отдельного индивидуума, а дело общины. Даже в том случае, когда его совершает один жрец, он делает это не за свой страх и не от себя, а в качестве заместителя, представителя или в качестве главы, вождя мистериальной общины. С идеей такого представительства связан и сам институт жречества.

Общение с божеством по самому существу своему возможно лишь для экклезиального единства — потому что оно — не кажущееся только единство, каким бывает соединение эмпирически данных частных случаев, а реальное единство, осуществляющееся лишь как сопричастность самих универсалий — единой высшей универсалии. Отдельный человек вступает в ту или иную связь с божеством только при условии нахождения его в составе общины, т.е. только через общину. Поэтому и уход от относительного, и отдача себя абсолютному имеют значение религиозного акта, только если они совершаются общиной или во внутреннем единении с общиной. Лишь к собранной вместе общине нисходит божество, через общину приходя и к отдельному человеку. В противном случае все переживаемые индивидуумом подъемы, все его подвиги и достижения окажутся лишь обманом, иллюзией. Абсолютное, пребывающее во всем, имеет пребывание свое в подлинной реальности, подлинной же реальности в обособленной единичности нет.

Дело здесь не только во множестве самом по себе. Конечно, вне множества, т.е. вне индивидуации не могла бы осуществляться личность. И если высшей и последней религиозной идеей мы признаем идею личного абсолютного «я» (а все иные религиозные пути ведут либо к снижению уровня самого религиозного сознания, либо к прямому отрицанию личности), то принцип множественности приобретает для нас первенствующее значение.

Но для того чтобы множественность не превратила жизнь в хаос, она должна быть в то же время единством, она должна быть, как иногда выражаются, единомножеством. Многие должны составлять единое целое — не такое целое, которое

погашало бы реальность множества, но и не такое, которое было бы лишь суммой или механическим сцеплением многих. Единство многих должно быть, как мы выше указывали, не безличным «обществом», а общиной, носящей в себе личность, осуществляющей в своем принципе проблему сочетания личной свободы и единства общей воли. Личность, воплощенная в едином теле (общины экклезиального смысла) общины-экклезии, глубочайшим образом соединяется с личным абсолютным «я» общины — и через него личностное достоинство отдельного ее члена. И все то, что мы говорили выше об отданности богу и об отданности бога человеку, относится, собственно говоря, к личности экклезии — и только через участие в ней — к человеческому индивидууму. Только благодаря личностному характеру экклезии как предела, к которому стремится всякая мистериальная община, община становится подлинным единством, подлинно «общим», в чем имеет пребывание сошедшее абсолютное. Единство во множестве предполагается и той «общностью» самой человеческой сущности, которая и составляет реальность человека, говоря языком реалистов, его универсалию. Без μενεξις его этой универсалии, человека как такового, в предмете, который должен этим именем называться, еще нет. Собрание всей общины как бы подчеркивает, оживляет осознавание человеком в себе своего человечества (Адама), своей универсалии, которая, собственно, и вступает в общение с абсолютом. Община, собравшаяся на мистериальное торжество («да предстанет весь Израиль пред лицо Иеговы»), является, так сказать, символом причастности универсалии.

Само собою разумеется, подлинный опыт личной связи с личным началом, с абсолютным «я» дается не во всяком мистериальном действии, а лишь там, где мистерия совершается в ее чистом виде, где нет искажений и неполноты в самом религиозном сознании, т.е. в общине, исповедующей религию личности. Только в этой общине впервые и раскрывается истинный смысл жертвенной мистерии. В этом случае совершение жертвенного действия есть уже участие в едином, неповторимом жертвенном акте, создавшем связь человечества («Новый Завет») с абсолютным «я». Все иные жертвоприношения должны рассматриваться, как искажения или как слабый след истинной мистерии. Это, однако, отнюдь не лишает их действенности вообще, как искаженный миф еще не перестает быть мифом, дающим ведение тайны и обладающим силою воздействия на жизнь. Жертвен-

ное действие при всех искажениях и даже при самой малой его подлинности во всяком случае сохраняет те общие формы, из рассмотрения которых, как мы вначале условились, мы пытаемся извлечь общую схему. Поэтому, оставляя пока в стороне высшую форму мистериального тайнодействия, мы будем продолжать рассмотрение жертвенного действия вообще, не игнорируя самых примитивных и грубых его форм.

Участие общины в жертвенном действии всегда признавалось необходимым. Встреча многих на пути к абсолютному и за общей трапезой, на которой присутствует божество, дает особую радость, радость осознания индивидуальным человеческим «я» — той универсалии, которая составляет его реальность, это есть радость абсолютного самосознания.

В радости абсолютного самосознания (сознания себя в абсолюте) открываются пред человеком новые просторы, в которых сияние, т.е. слава абсолютного становится доступной человеку, приемлет его в себя — так как ведь абсолютное было бы невместимо в узком, нерасширенном сознании индивидуума, а это узкое сознание ограниченного существа не могло бы войти в сферу широкой, полной славы, ослеплено было бы, говоря точнее, абсолютным светом.

9. Конечно, и в уединении возможно истинное общение с абсолютным началом. Уединение становится даже одним из наиболее прямых путей к нему. В уединении, в уходе от людей, от общественности (от стихии общественности) нужно также видеть отрыв от относительного, к чему привязан человек. Но как и всякий такой отрыв, оно может быть гибельно, и весь опыт, в нем получаемый, может оказаться обманным, иллюзорным, если уединенность приобретет смысл отчужденности, само уединение может и должно быть не отчуждением, а наоборот, более свободным, более глубоким (не нарушаемым и не засоряемым внешними, суетными общими делами и связями всякого рода) выражением внутреннего единства со многими, со всей общиной. Когда именем общины творится подвиг уединения, этот подвиг входит в состав самого совершаемого общиной тайнодействия.

10. Община, принимающая участие в мистерии, не ограничена наличными членами своими. В ее составе мыслятся и люди, непосредственно в данном собрании не присутствующие. Находящиеся почему-либо в отлучке* — отнюдь не ли-

* «Сущие... — далече».

шены мистической связи с общиной, непосредственно предстоящей алтарю. Существенно важным является, кроме того, тот факт, что в состав общины входят и предки, уже отошедшие в иной мир, — если этот иной мир не слишком заслонен миром «этим». Но уже само устремление к абсолютному в той или иной мере снимает пелену с глаз и помогает видеть реальность прошлого, реальность отошедших. Поэтому в пиршественных собраниях, имеющих смысл жертвенных мистерий, принимают участие также и умершие. Общение с ними расширяет рамки общины, так сказать, переносясь ее самое — в вечность. («Когда ты мыслишь конечное, преобразуемое в бесконечное, то ты мыслишь человека». Шлегель, Ф.).

Ограничение только настоящим, только живыми наличными членами означало бы для общины ограниченность, непреодоленность относительного, слишком большую еще скованность «данным», наличным, посюсторонним. Поэтому мистерия полна и совершенна лишь при условии, что она — не только здешнее, земное собрание, но и факт, принадлежащий вечности, совершающийся там, в царстве потустороннем. Реальной связью, мостом, по которому община переходит туда, к предкам, к отцам, является память, поминание отцов, великая сила, один из модусов самой любви и условие действительной встречи, сосуществования, общения с эмпирически отсутствующим (прошлым или далеким или вне времени пребывающим). В жертвенной мистерии происходит таким образом не только уход человека к абсолютному и приход к нему абсолютного, но и уход человека в царство иное, нездешнее, в царство пребывающих в вечности в свете абсолютного (на горнем месте) и приход насельников этого царства (призывом памяти обусловленный) — в мир относительного для участия в нашей мистериальной трапезе.

Вероятно, нет нужды особенно подчеркивать, что присутствие воспоминаемых ничего общего не имеет с вызыванием мертвецов, «духов» и т.п., хотя бы уж потому, что такое вызывание ничего, кроме обмана, в себе не содержит, между тем как «память» в жертвенной мистерии сама уже есть реальность присутствия с абсолютом, в абсолюте пребывающих отцов.

11. Только приносимое общиной (или от ее имени) принимается абсолютом. Ведь и нисходит абсолютное, как уже сказано, только к общине, а не к оторвавшейся от нее одиночке.

Но здесь важно еще и то обстоятельство, что подлинная реальность приносимого дара заключается не в его вещном содержании, а в символе дара как такового. Дар же предполагает дарителя и делается даром благодаря определенному отношению к нему дарителя. Отношение это заключается в осознании дарителем своего действия как символического акта вручения принесенного абсолюту, божеству. Осознание символа со стороны его реального содержания опять-таки не может быть делом отъединенного от общины индивидуума: символ и творится и постигается общим, общинным сознанием. Ведь для частного, отъединенного сознания всякое символическое действие и всякий миф становятся пустыми, бессмысленными, в лучшем случае приобретая значение эстетической ценности, в худшем — становясь иносказанием, аллегорией. (Между прочим следует заметить: именно поэтому и само божество для индивидуалистической мысли или превращается в «художественный образ», или — в среднем случае — просто не существует, или, что еще гораздо хуже, — служит каким-то аллегорическим обозначением моральных истин.)

Мы познаем реальность, участвуя в ней. Обособившаяся от общего сознания мысль теряет свою причастность реальности. Община (конечно, если она не делает себя оторванным от более широкой — в конечном счете от единой вселенско-космической — общины коллективным индивидуумом) сама по себе является символом общности, и в этом залог ее причастности реальной полноте жизни. Быть вне общины поэтому значит быть вне реальности, а уходящий из нее субъект не в состоянии осознать и свое собственное действие дарения действительным символом, реально осуществляющим акт вручения дара божеству.

Исходя из только что сказанного, нужно было бы признать, что тайнодействие, ведущее к общению с абсолютным, должно быть единым и единственным (неповторимым) для всего человечества и для всей вселенской общины (включающей в себя и предков), и что раз совершившееся приобщение единой человеческой общины абсолюту — если оно уже совершилось — не требует и не допускает повторения. Так на самом деле и есть. В культе, который служит выражением связи с абсолютом, как с открывшимся, с уже узнанным личным «я», вполне отчетливо выдвигается единственность совершившегося факта нисхождения абсолютного в мир относительного. Мистерии этого культа — непрерывно повторяемые во всякое время и на всяком месте, реально, мисти-

чески остаются все той же единой мистерией, в которой уже совершилось соединение божества и человечества. Это одна мистерия, остающаяся одной во множестве эмпирически данных ее совершений. Она не «повторяется», но находит свое утверждение в единомножественности, соответственно единомножественной природе самой реальности.

12. Как бесплоден и иллюзорен уход от относительного без нисхождения абсолютного, так без принятия дара последним бесплодно и иллюзорно принесение его ему человеком-дарителем. Достигает абсолютного лишь тот дар, самим абсолютом себе усвояемый.

Дар, принятый абсолютом, как бы изъемлется уже из мира относительного и приобщается иной природе, природе самого божества, тем меняя свою сущность. Он изъемлется из мира относительного, чтобы быть принятым абсолютом; однако, он изъемлется абсолютом, который сам уже низошел в мир относительного, — присутствие абсолюта здесь делает и дар, принятый им, также (вместе с ним) пребывающим здесь, в мире относительного. Такое пребывание в относительном дара, изъятого из относительного, есть уже особого рода пребывание, не то, каким оно было до передачи абсолютному. Это значит, что, приобщаясь божественной природе, дар не просто становится другим, — так, чтобы одно заменено было другим, — а оставаясь собою, как бы творится наново, творится в иной природе, но творится то же, т.е. претворяется*.

Претворенный дар становится уже не даром, принесенным человеком богу, а даром, даруемым богом человеку. Через дар, приносимый нисходящим абсолютом, человек сам получает причастность иной природе. Рассматриваемый с точки зрения его новой природы и новой роли жертвенный дар есть уже символическое выражение присутствия божества на жертвенном собрании общины.

Абсолютность, которой причастен претворенный дар, освобождает его от всякой ограниченности субстанциональной, качественной, пространственно-временной и т.д. Поэтому претворением не обусловливается перемена во внешних его признаках: вещественно он не перестает быть тем, чем был. Напро-

* Природа чего-либо и само это «что-либо» не одно и то же, хотя и не различное. Но об этом — отдельно. Я — в этой природе, я — этой природы. Но природа — не я.

тив, его вещественный облик должен быть таким, чтобы в качестве символа он говорил о претворении, а не о замене его чем-то другим — и чтобы им подчеркивалась его независимость даже от каких-либо смысловых его определений. Для этого ему необходимо остаться вещественно, так сказать, нейтральным. Если же смысл его мы все же захотели бы увидеть отраженным на его вещественном образе, то важнее оказалось бы опять-таки подчеркнутость его пребывания здесь, в нашем мире, — несмотря на его субстанциально иную природу, — а подчеркнутость эта дается также его здешней вещественностью, если так можно выразиться. Вещественные признаки дара, кроме того, должны быть — при всей своей свободе — символическим указанием на тот закон жизни, о котором говорит само жертвенное тайнодействие, на закон, обнаруживающийся в умирающем и воскресающем зерне, в жидкости, таящей в себе огонь жизни, в животном, отдающем себя на заклание, в огне, вечно погасающем и вечно вновь возгарающемся, и т.д. И так как с самого начала именно эти все признаки придаются системе вещных образов, играющих роль в жертвенном действии, то какое бы то ни было изменение самого вещественного облика жертвенного дара должно быть признано недопустимым. Но самое главное, что заставляет дар, претворяемый в жертвенном тайнодействии, сохранять свои вещественные качества, — это недопустимость даже самого отдаленного намека на магическое действие, на видимость претворения, на внешнее чудо. Глубокая тайна претворения принесенного человеком дара в дар, принесенный божеством, не допускает вульгаризации, опошления, снижения ее каким-либо сближением с магическими чудесами.

Там, где тайнодействие полносильно, подлинно, жертвенный дар не связан также и временным своим определением: он может быть единым, неповторимым приношением, несмотря на видимую эмпирическую повторяемость жертвенного дара: его сила совершенно не зависит от места его приношения или от числа алтарей: тайнодействие можно считать свершившимся лишь в одном месте, хотя эмпирически оно и совершается одновременно или разновременно во многих местах; сила его не зависит также от размеров дара.

В зависимости от того, осуществляется ли в мистерии действительно личное общение с божеством, или только встреча человеческого существа с божественной силой, в явлениях природы действующей, — различным бывает и смысл

самого претворения дара. В первом случае дар становится действительно самим телом — единственным, неповторимым и цельным телом божества, нисшедшего в мир людей (тело — лицо личности), во втором — только носителем божественной силы вообще, как бы проводником ее, орудием, а не самим (тело же — он сам). Но в обоих случаях действенная сила дара остается вне зависимости от внешних качеств его, от места и времени его принесения. Но в обоих случаях также и время и место и внешние признаки дара должны быть сами знаками того, о чем должна говорить мистерия.

Претворение жертвенного дара предполагается всяким жертвенным действием, даже весьма далеким по смыслу своему от того, которым создается подлинная связь с абсолютом, как с личным началом.

Претворенный в своем существе дар становится символом самого нисшедшего к людям и отдающего себя людям божества. В нем усматривается внутри присутствующим само божество. Тот же жертвенный агнец или бык или хлебный колос, которые принесли богу, приобретают природу самого божества. Совершается указанное выше изменение природы, конечно, силою самого божества, — при условии, как было выяснено раньше, приношения дара общиной, следовательно, при условии символического действия и символического слова человека. Весьма существенно символическое действие, а не одно только убеждение или вера общины (тем менее — отдельного ее члена). Изменение происходит ex opere operato, а не по вере человека: оно зависит от факта принесения дара — с призывом, обращенным к абсолюту, хотя совершается и не силою одного только этого факта.

III

1. Жертвенное пиршество есть общая трапеза, за которой отданное богу и ставшее символом самого бога в свою очередь принимается общиною как дар свыше, как отданное богом общине. Если уж говорить об оплате богом принесенного ему дара, т.е. если даже отказаться от мысли о великом акте дарения — с обеих сторон — понять его как обмен, — то сам дар, приносимый божеством, и факт его присутствия на трапезе придется признать благом, которым с

лихвой оплачивается жертва человека, и можно было бы уже не говорить обо всех других вторичных благах, будто бы покупаемых жертвоприношением.

Отдача богом себя человеку, как и отдание человеком себя богу, как указывалось выше, в пределе своем знаменуется отдачей жизни, смертью. Но смерть связывается не только с фактом полной отданности, но и с фактом принятия отданного. Не сама по себе утрата жизни играет роль в этом знаке смерти, а принятие жизни другого, так сказать, в усилении жизни своей или во всяком случае принятии ее как включаемого в свою жизнь. Так принимая чужую жизнь, присваивая ее себе, мы совершаем нечто близкое по существу тому акту, который состоит в пожирании одним живым существом другого.

Существует в природе закон, в силу которого поддержание жизни в одном существе предполагает присвоение им энергии другого существа, — в конечном счете его жизни, т.е. предполагает отнятие жизни у другого. Этот закон можно рассматривать как частный случай более общего закона обмена жизнями, принятия в свою жизнь — жизни другого. Питание — и связанное с ним уничтожение чужой жизни, поглощаемой в питании, — это великий общий закон, отнюдь, однако, не обязательно связанный со злом убийства, и не сводящийся к тому «биологическому» закону, с которым мы, в качестве животных, имеем дело в нашем питании.

Принятие нами дара, приносимого божеством, выражается поэтому в знаке питания, — и смерть, которая означает отдачу богом себя человеку, становится закланием или выжиманием (пролитием крови или напитка), сожжением «жертвы», принимаемой общиной как питание*.

2. Знак, заключающийся в факте принятия пищи, таит в себе два возможных смысла. В нем может выражать себя отрицание чужой жизни, использование другого существа в качестве средства, превращение чужого живого организма в материал для своего. В таком случае питание есть преступное убийство, — как бы ни было оно необходимо и каков бы ни был предмет питания (животное, растение, человек или отнимаемое у животного его питание). Человек обязан был бы решительно и бесповоротно отказаться от всяческого

* Потому и даром, приносимым для жертвенной трапезы, бывают преимущественно животные или растения, употребляемые человеком в пищу.

питания, если бы последнее имело только указанный смысл. Это значило бы, конечно, прекратить свою собственную жизнь, — или сделать жизнь со всеми ее самыми высокими целями — сплошным преступлением, злом.

Но тот же знак питания говорит и о величайшем добре — о максимальном утверждении чужой жизни. Он может быть актом огромной, мистически положительной значимости, полярно противостоящим греху убийства. Принятие в себя жизненной силы другого может быть актом любви, равносильной отдаче своей жизни другому. Есть где-то в высших планах бытия эта непостижимая с точки зрения планов здешних правда питания, лишь отдаленно отражающаяся в нашем питании. Там должно осуществляться принятие в себя жизни другого без разрушения ее цельности, ее полноты, принятие, наоборот, приводящее к теснейшему соединению и взаимопроникании тел. Мы не знаем такого взаимопроникания в нашей природной жизни, где сама порча жизни началась, согласно мифу (а миф нужно понимать буквально, не делая из него аллегории), — с акта ядения плода с запретного дерева. Но, как и во многих случаях, не по смыслу явления, каким мы его знаем здесь, у себя, нужно судить о его последнем, высшем смысле, — а наоборот, по смыслу верховного прообраза его, умаленного, сниженного, искаженного в нашей природе, нужно судить о смысле явления в этой последней.

Наше принятие пищи вовсе не служит образом, по которому будто бы условно мы позволяем себе построить образ питания высшего, метафорически именуемого также питанием, а наоборот, подлинный смысл питания раскрывается там, вверху, здесь же питание — лишь слабая тень истинного небесного питания. Наше питание удалено от истинного его смысла и в гораздо большей мере приближается к явлению взаимопожирания, царящему в низшей природе (где убийство и питание сделались неотделимыми одно от другого). И если мы говорим о питании, как об условии жизни, то и эту истину мы должны понимать не в биологическом только ее значении, а в высшем смысле: питание есть выражение любви и как таковое действительно становится условием жизни вообще.

Самым страшным случаем питания является людоедство. Это крайний предел того зла, которое заключено в питании, потому что убийство человека есть не только разрушение цельности живого организма, но — что самое страшное —

покушение на личность, попрание чужого «я». Но как бы дико это ни звучало, нужно признать, что высший, верховный образ питания есть полярная противоположность именно этого ужаснейшего вида жертвенного действия. В силу их полярности и самое высшее благостнейшее «питание» и самое низшее, самое «злое» питание принимают в схемах своих как будто сходные черты. Самый страшный тотем: тотем человек; но и самое высокое проявление вечной любви — реальное нисхождение абсолютного в мир относительного совершается лишь в факте вочеловечения абсолютного и в отдаче этим вочеловечившимся абсолютом себя в «снедь» человеку. Конечно, нет решительно ничего общего между идеями, заложенными в этих двух полярно противоположных образах. И не только нет ничего общего между ними, — но они решительно и коренным образом исключают друг друга. Ибо в «питании», в его самом отвратительном «низе» — в жертвенном действии, делающем жертвенным тотемом — человека, заключено отрицание жизни и личности — тогда как в отдаче себя человеку абсолютом заключена высшая правда любви.

3. Как известно, люди, заколавшие жертвенное животное или выжимавшие сок жертвенного растения, были убеждены, что силы и свойства, присущие данному животному или растению, переходят в того, кто съедает тело животного или выпивает сок растения. Это отнюдь не заблуждение. Принявший в качестве пищи тело быка или агнца или рыбы, приобретал свойства быка или агнца или рыбы. Плоды дерева передавали мощь самого дерева питавшимся ими, а умирающее и вновь произрастающее зерно было залогом воскресения для существа, обреченного смерти. Мы здесь имеем дело с совершенно правильным символическим осознанием глубочайшей правды жизни. С этой точки зрения выражение «der Mensch ist was er isst» должно быть признано правильным, если, конечно, не суживать его смысла до Фейербаховской маленькой мыслишки. (Принимая в себя божественную силу, заключенную в претворенном жертвенном даре, участники жертвенного собрания становились причастными силе и божественности самого божества: они обоживались.) В частности, свойства тотема передаются почитающей его общине в том же порядке в жертвенной трапезе, и именно благодаря такой передаче поддерживается непрерывная связь данной общины с ее, так сказать, тотемической сущностью.

4. Акт питания, т.е. принятия организмом силы, таящейся в другом организме, — это не деталь «физиологической» жизни, не явление только посюсторонней природы, — а великий символ, говорящий об одной из основных тайн жизни, потому что указанное только что принятие в себя жизни другого — есть именно такая тайна. И не случайная только форма связывает его с фактом смерти. Жертвенное тайнодействие само по себе отнюдь не является делом только земным, ритуалом, имеющим смысл лишь в нашей земной жизни. Абсолютное недоступно не только существам, носящим в себе порчу, но и чистым от всякой порчи духам, которые при всей своей чистоте являются все же существами ограниченными. Встреча их с абсолютом возможна также лишь в тайнодействии, в существе своем тождественном тайнодействию жертвенному. Есть аналогия нашей мистерии — там, в высшем плане бытия, — трапеза господня на горнем месте, которая, как и наша жертвенная мистерия, есть «странствие» (ξένος — гость, странник, и его приход и его принятие в трапезе есть, конечно, совершенно особое явление, которому дано название «странствия» — не с нашим нынешним смыслом этого слова) и которой наслаждаются лишь «высокие умы» (поднявшиеся высоко).

Здешняя жертва — лишь проекция той, высшей трапезы в плоскости нашей земной жизни. Там, конечно, нет уже заклания, нет смерти, потому что божество не встречается там с враждебной силой, как здесь, у нас, но та любовь, которая здесь готова на смерть, там имеет свое аналогичное выражение — тем самым самой здешней смерти придавая положительный смысл, и принятие жизни другого и отдача жизни другому — то, что у нас знаменуется нашим актом питания, — должно предполагать соответствующий момент в трапезе, становясь трапезой высшего порядка.

В этом именно пункте — завязь серьезнейших различий, разделяющих религии. Отдача своей жизни божеству в тех случаях, когда ни божество, ни отдающийся богу человек не мыслятся как личное «я» — означает поглощение богом человеческого существа, и божество, отдающее себя человеку, входит в мир и в отдельные явления жизни мира до потери своей надмирности, единственности, в конечном счете до потери абсолютности (отсюда вся неправда так называемого язычества, пантеизма, многобожия). Встреча с личным «я» божества (с подлинным, недосягаемым абсолютом) ведет к совершенно иным результатам. Принятие в себя жизни самого

божества означает для человеческого «я» нахождение в себе не божественной силы только, а самого божественного «я», которое не перестает быть «я», т.е. абсолютом, а наоборот, само наделяет абсолютностью «я» человеческое, — и это последнее не поглощается, не погашается, будучи отдано абсолюту, а наоборот, впервые находит себя, свое подлинное — потому что вечное — «я». Отдавая жизнь свою, отдавая себя божеству, человек тем спасает себя от власти безличных сил времени, стихий, пространственности, преходимости, потока жизни и т.п. Оттого всякая мистерия, даже когда она далека от подлинной вечной трапезы, несет с собой предчувствие бессмертия. Позднейшие мистериальные союзы (вроде орфического) видели уже в посвящении в мистерию прямой путь к бессмертию. Питание, получаемое в мистериальной трапезе, есть условие жизни в вечности*. Даже бессмертие богов и тел человеческих в раю обусловливалось питанием (амброзия, нектар, древо жизни). Ведь только дух бессмертен сам по себе.

IV

1. Движение, начинающееся отрывом от относительного, сохраняется и в пиршественном собрании. Последнее наполнено богатым динамическим содержанием. Обусловленное направленностью воли к иному, потустороннему, оно связано с изменением «внутреннего» состояния человека, с некоторым сдвигом в самом его сознании.

Сдвиг этот не сводится к одному лишь отрицательному переживанию отрешенности, отказа, воздержания. Он в то же время является переходом к состоянию бóльшей интенсивности, бóльшей творческой напряженности, к состоянию, осознаваемому как подъем, выход из себя (ἔκστασις). Такого рода подъемное состояние и имеет место в мистериальном пиршестве.

Подъем, направленность «вверх» выражает себя в целом ряде знаков, также входящих в качестве существенных деталей в жертвенный ритуал. Движение к абсолютному изобража-

*См. Баадер, статья «об евхаристии».

ется преимущественно как движение *вверх*. Чисто пространственный образ высоты играет вообще в системе символических знаков совершенно исключительную роль, потому что обращение к абсолютному понимается как обращение к чему-то, находящемуся высоко, выше всех данных уровней, как поднятие, взлет, «вознесение», exaltatio.

Абсолютное (потустороннее) дает себя знать в образе неба, пребывает в небе, в горах. Об этом говорит и одно из имен божества: бог именуется живущим в высоте, Всевышним. Знаком обращенности к абсолютному служит, например, поднятие рук, поднятие вверх символических предметов. Само состояние подъема непроизвольно выражается в выпрямлении всего тела, в поднятии головы, в пляске, в высоких тонах голоса и т.п.

Той же идее высоты подчинена вся обстановка жертвенного действия. Поэтому в ней играют большую роль вообще высокие предметы: шесты, деревья, колонны, высокие постройки с преобладанием вертикальных линий, поднимающееся вверх пламя огня, возносящийся к небу дым курильниц, свечи, жертвенники на возвышенных местах (altae arae), «высоты» и т.д.

2. Отдельные моменты мистериального пиршества, служащие выражением подъема, в то же время являются и возбудителями подъема. К числу таких возбуждающих подъемное состояние моментов относятся в особенности все те действия, в которых свойственная жизни как таковой ритмичность дает себя знать с особенно подчеркнутой силой.

Таковы сопровождающие жертвенное собрание ритмические движения всякого рода, пляски, ритмические хождения, кружения и т.п. Подъем, вызываемый ритмическими движениями, принимается за признак пребывания в человеке божественных сил («Кто изведал силу пляски, в боге тот», как формулировал это убеждение Джелал-эль-Руми). Греки, как известно, называли состояние такого подъема *ενθουσιασμός* (энтузиазмом) — что значит нахождение в боге. Состязания в физических упражнениях, которыми сопровождались культовые торжества у древних (Олимпийские и др. игры, метание, бег, прыжки при погребании, игры в мяч в храмах древних ацтеков и т.п.) имели тот же смысл: в победителя вселялось божество (Нике — дочь Зевса).

Нужно вспомнить, что подъем выражается также в ритмическом пении, в ритмической музыке вообще, и вызывается

ими. Играя ту же роль, что и ритмические движения, песня и музыка становятся сами одним из видов жертвенного приношения — их приносят богу. Музыкальный ритм делает подъем, вызываемый им, более содержательным, так как с этим ритмом неразрывно соединена и сама музыкальная мысль, далеко не сводящаяся, конечно, к одному только ритмическому рисунку. Музыкальная мысль и музыкальная эмоция ближе, чем те или иные физические движения, подводят человека к потустороннему. Ритм звуковой усложняет, обогащает сознание. Музыка наполняет ритмом и звучанием окружающую среду, благодаря ей все пространство вокруг жертвенного алтаря, так сказать, насыщается ритмом и тем очищается и оживает, вовлекаясь в общее со всей общиной новое, более высокое напряжение. Вместе с ароматом от наполняющего пространство дыма курений музыкальные и песенные ритмы окружают собою алтарь и жертвенную трапезу, как бы выделяя, уводя их из посюстороннего, пустого, хаотического, шумного пространства.

Такую роль играет и ритмическое слово. Ритмическое, символическое слово, т.е. миф, есть само по себе путь к абсолютному, — и не потому только, что миф может говорить об абсолютном, призывая тем его и соединяя существо, сказывающее миф (через слово сказанное), с самим героем мифа, — но главным образом потому, что слово в его живом ритмическом состоянии само по себе есть жертвенное приношение. Рожденное человеческое слово есть решительный отход от животной данности и всегда таит в себе живую устремленность к абсолютному. Претворяемое, как всякое приношение в жертве, в дар божественный, оно становится словом самого божества.

Слово, как мы знаем, есть звучащая мысль (и потому всякая мысль — слово, ибо всякая мысль — звучащая мысль), и ритм слова — не только ритм музыкальный, но ритм самой мысли, создающий ритмический словесный образ, в частности ритмический логический образ. Ритм мысли, ритм словесного образа дают тот же освобождающий подъем — и так же, как ароматы, звоны и музыкальные песни — очищают и поднимают навстречу нисходящему абсолюту вместе с человеком окружающую его среду.

Сами образы жертвенного мифа уже подчинены ритму. Им обусловливается поднимающая сила мифа. Ритм этот обнаруживается уже в общей схеме жертвенного мифа (смена печали и радости, смерти и победы над смертью). Пере-

живание динамики жертвенного мифа становится особенно ярким и поднимающим, когда миф не только сказывается, но разыгрывается в форме драматического действия (символического, в разной мере откровенного или прикрытого). Такое драматическое действие образует, как мы знаем, мистериальную трагедию. «Рождение ее из духа музыки» лишь подтверждает это положение.

3. Необходимо заметить, что сплошной ритмический поток еще не дает той высоты подъема, который говорил бы о совершившемся уже решительном отрыве от посюстороннего. Ритм есть сила освобождающая и поднимающая, но ритма не лишена и сама природная стихия. Не только знаки, говорящие о жизни, ритмичны как знаки, как символы: ритмичность не отнимается от явлений природы и тогда, когда они уже не берутся как знаки, а овладевают человеческим существом, как сильные, часто поглощающие его личностный свет стихии. Поэтому полная, безудержная отдача себя ритму жизни может оказаться ведущей не к абсолютному началу (которое в истинном его постижении открывается как начало личное) — а к потере человеком себя в стихии и к утверждению иного, безличного, ложного абсолюта, абсолюта безличия. В этом и состоит опасность чистого дионисизма, которой подвержены ритуалы некоторых религий*.

Для «подъема» ритмичность символа — необходимое условие, но не достаточное. Уже в отрыве от данного есть нарушение ритма, пауза, и пауза должна слышаться, как присутствующая в самом движении к абсолюту. Слово — признак личностного движения к абсолюту — действительно представляет собою ритмический поток, течение, как учил еще Гераклит. Но тот же Гераклит знал, что слово — не только поток, но и огонь, горение. В живом слове имеет место острота самоотрицания. Пауза в ритме, цезура, нарушение сплошности — необходимы. Но то, что я называю необходимой паузой или цезурой, не должно непременно быть каким-то «промежутком времени», но присутствует внутри самого процесса горения как его отличие от потока, от сплошности.

В жертвенной мифологеме паузе соответствует момент смерти. Следующее за смертью восстание жизни (входящее в общий ритм жизни) сильнее и ярче воспринимается благодаря

* Но та же опасность угрожала бы и чистому аполлонизму.

паузе — смерти, — и подъем, обусловливаемый ритмом, пресеченным паузой, цезурой, более приспособлен к тому, чтобы быть знаком движения к абсолютному.

Пауза, остановка, цезура, упадание ниц, сосредоточенное молчание — в цикле годовом — посты, — все это моменты одного порядка, и все они служат повышению тона жертвенного акта и придают всему движению к абсолюту ту огненность, то внутреннее напряжение, без которого оно не было бы откликом или призывом, обращенным к абсолютному «я» (его огненности).

4. Подъем, переживаемый участниками жертвенного действия, создается не только действиями, движениями, игрой самого человека и обстановкой, его окружающей. Он обусловливается также характером принимаемой участниками жертвенной трапезы, жертвенной «снеди» и жертвенных напитков.

Убеждение в том, что вместе с пищей входит в человека сила божественная, подкрепляется очевидным фактом. В сущности, питание как средство повышения жизненной энергии само по себе уже создает некоторый подъем. Энергия же, не растрачиваемая на технически полезные действия, выражает себя в действиях символических, по самой природе своей подъемных, не заслоняющих, не ослабляющих, а наоборот, закрепляющих то состояние сознания, которое мы называем подъемом. Но мы знаем также, что различные виды питания в различной мере — и что особенно важно — с различной степенью явственности, заметности — повышают общий тон сознания, или, как принято говорить, являются возбуждающими средствами различной силы.

Заметной возбудительной силой обладает прежде всего сама кровь животного — и аналогичный ей жидкий элемент, сок некоторых растений. Такое свойство крови животных и сока растений уже само по себе имеет существенный символический смысл. Оно как бы подчеркивает ту идею, которая вообще связана с образом жидкости, влаги.

Жидкое начало есть начало жизни, из влаги исходит все живое, влага — носитель семени, которое раскрывает себя в форме живого существа, влага — оплодотворяющая сила, без которой земля суха и бесплодна, она в то же время оживляет, освежает, поднимает падающее, усталое, умирающее, живая вода даже самому растерзанному врагами Солнцу возвращает жизнь.

Почти все народы знали, что жизнь заключена в крови.

Но жизнь сама по себе есть все же огонь. И, быть может, то обстоятельство, что кровь тепла и имеет красный цвет, говорит о присутствии в ней жизненного огня. Огонь сокрыт во влаге, ибо хотя по Фалесу влажное (ὕδωρ) есть первоначало, но Гераклит, увидевший существо жизни в потоке, в течении (без чего, по-видимому, влага теряла бы и свою оживляющую силу), проник в первоначало глубже и назвал его горением, огнем — оно же, конечно, и Слово, движение и горение мысли, огненное слово. Но и последнее, рождаясь на земле, рождается от влаги, приходит на землю в виде потока, идущего свыше, выходит из реки, или во всяком случае рождается или отыскивается на берегу реки, в водах. Не буду перечислять всем известных мифов, — подтверждающих эту мысль. Напоминаю только, что мистическую значимость крови, пролития крови, оживляющей влаги, возбуждающей силы выжатого сока растений (сомы и вина в особенности), возлияний и окроплений и т.д. — достаточно оценивали почти все народы.

Огонь, сокрытый в крови и соке растений, — тот же, что и в ритмическом слове, тот же, что и в ритмических движениях. Он поднимает, возбуждает, повышает жизненность. Небесный огонь, нисходящий свыше, пребывает во влаге, в Соме индусов, в вине, в киксоне, в браге, в нектаре и т.д. Входя в человека, огонь этот поднимает его над обычным, средним уровнем и рождает ту огненность, в которой совершенно справедливо усматривают признак причастности высшему миру, признак внедрения в человека сил нездешних. Конечно, дело здесь не в физических эффектах, а в символическом смысле и в символической силе самого по себе признака, свойства данной жидкости, ее способности вызывать подъем. Мистическую ценность имеет не столько фактически наступающее физиологическое возбуждение, сколько силою символического смысла создаваемая приближенность человека к высшей божественной природе.

5. Нужно заметить, кроме того, что подобно огню, возбуждающий напиток может быть и живительным, и губящим, убивающим. Он повышает, как уже сказано было выше, жизненную энергию, но способен также давать и обратные результаты. При известных условиях он ослабляет, погашает сознание, создает состояние опьянения, частые повторения которого ведут, как известно, к расслаблению, к убыли духовных сил, к потере личностного самосознания. Дело решает какой-то

порог, не доходя до которого вызываемое напитком возбуждение имеет положительный смысл; с переходом за этот порог оно становится уже явлением отрицательным — опьянением. Опьянение кровью и возбуждающими напитками вело к священному безумию. С точки зрения религии личности последнее полярно противоположно безумию радостной встречи с личным началом, с истинным абсолютом. Но и эта личностная радость истекает из того же огненного существа крови, сомы или вина, которое способно попалить и уничтожить личность.

Физиологически дело решается, как я только что сказал, мерою. Но символически разную ценность имеют два противоположных безумия не потому, что одно по сю сторону порога, а другое — по ту сторону его, — а потому, что символически устанавливается возможность в одном случае подлинного претворения всего предложенного к трапезе дара — вместе с предложенным в ней питанием, — во втором же — наполнение этого дара силами безличных стихий.

Аналогичная опасность угрожает также и подъему, вызываемому ритмическими движениями. Как уже говорилось, ритмический поток может нести с собой расслабление, погашение духа. Он может автоматизировать и обесформливать нашу акцию. Преодоление этой опасности достигается указанной выше паузой, остановкой. В данном случае так же, как и в случае опьяняющих напитков, важен символический смысл движений и пауз (их подлинная претворенность или символическая связь их с псевдоабсолютным началом безличной жизненности).

Роль, близкую к роли возбуждающих напитков, играли также ароматические курения. В них также заключена возбуждающая подъем сила. Дым и аромат, поднимающиеся вверх и наполняющие собой пространство, очищают, подобно звонам, окружающую алтарь сферу, изгоняя духов зла. В то же время ароматы сами бывают предметом приношения, жертвенным даром, в этом также уподобляясь приносимым и заклаемым животным, хлебам, крови, соку растений и т.д.

6. Наряду с перечисленными только что факторами подъема (в жертвенной мистерии) роль его возбудителя играет и само общение участников, собрание их за общей трапезой. Общение людей в состоянии свободы от дел — а таково именно состояние участников пиршества, оторвавшихся от будней, — дает более глубокое чувствование друг друга.

Здесь человек видит в своем ближнем не силу, которую нужно так или иначе использовать, а просто человека как такового, — улавливая таким образом самое сущность человека. Этим устанавливается между людьми особая связь, связь взаимовидения и взаимного утверждения в общности единой, поразному модифицированной сущности человека, в единой универсалии «человек». Создается свободная заинтересованность чужой личностью, которая порождает особого рода радость, по-особому напрягает сознание, поднимает и оживляет его.

Даже не в столь торжественной обстановке, вне символа и потому вне всякого намека на какое-либо соприкосновение с потусторонним, человек действует на человека возбуждающим образом. Ведь и повседневное общение с людьми (на людях веселее) ободряет, собирает, обостряет и чувство и мысль. Оратор не сможет с такой силой держать речь перед граммофоном или перед пустой стеной, с какой он выступил бы пред большой аудиторией. Это относится и ко всякому вообще артисту, ко всякому художнику. Быт всех народов свидетельствует о всеобщей исконной потребности людей собираться для совместной игры, для совместной беседы, вообще для восстановления общности. Здесь несомненно сказывается верный инстинкт, говорящий о возбуждающей, поднимающей силе общения. В жертвенном собрании, когда само подчеркнутое нами свойство общественной встречи людей становится деталью символа, заключающегося в общей трапезе, возбуждающее действие ее — может быть (как вообще это бывает с символом), не так физиологически или психологически заметно, но гораздо глубже, реальнее и подъемнее (в смысле действительного приближения к абсолюту).

Этому не противоречит подъемный характер уединенного подъема, одиночество в пустыне, но, конечно, лишь в том случае, когда уединенность эта — жертвенного характера в царстве Абсолюта (Communio). Создается новое высшее единство, поднимающее человека над уровнем только *ζενού πολιτικού* через communio, которая в одно и то же время есть и общность жизненного акта многих человеческих индивидуумов — и общение их всех с единым абсолютным «я». В таком высшем единстве взаимоусиление индивидуальных энергий уже становится повышением творческих сил друг друга поднимающих участников трапезы.

Общность, реализующаяся в жертвенном пиршестве, есть, однако, не только общность духовной жизни. Создается общее тело.

7. Подъем, возносящий участников жертвенного действия к высшим планам бытия, есть, как мы уже говорили, второй момент единого жертвенного акта, непосредственно за отрывом от относительного следующий. Это путь, которым человек идет к абсолютному. На пути к нему он раскрывает — как бы под действием силы уже самого абсолютного — богатые свои возможности, многообразно выражая свою устремленность и реально подвигаясь к цели. Все то, в чем выражается подъем, служит выражением именно такой устремленности и такого продвижения.

8. Устремленность к божеству определяет содержание того ритмического слова, которое рождается в описанном нами подъеме. Слово это есть миф, рассказывающий о смысле самого жертвенного действия. В тех случаях, когда личностное сознание еще не достаточно полно, когда человек живет лишь жаждой личности, не имея еще ее полного опыта, миф двоится. Дело в том, что движение к абсолюту (т.е. абсолютному «я») предполагает два условия: с одной стороны, направленное к нему сознание должно быть освобождено от власти каких бы то ни было устойчивых, закрепленных форм, оно должно быть безудержным потоком нарастающих в своей напряженности состояний, ведущих к выходу из себя, к экстазу; с другой стороны, оно должно рождать в себе законченные, строго определенные, т.е. ясные, отчетливые образы, осмысленные членораздельные слова, оно не должно терять своего единства, не должно растекаться в сплошной и вечно себе изменяющий поток.

Первое требование ведет к дионисической мелодийной протяженности и опьяняющей ритмичности, второе — к гармонийной пластически четкой аполлоновской оформленности в пространстве; первое рождает миф о страданиях и воскресении героя, т.е. о закланной жертве, о пролитой крови и о приобщении жертвенного дара к бытию абсолютному, вечному; второе выражается в мифе о царящем, торжествующем, победоносном свете, открывающем формы, отделяющем свет от тени, полагающем границы, судящем, дарующем радость ясной мысли и богатого образами творческого сознания. Миф, на котором в равной мере отражаются оба требования, есть миф, говорящий об утверждении личного начала. Опыт личности в человеке делает человеческую жизнь реализацией единого цельного мифа, соединяющего в себе обе тенденции — и тенденцию к дионисической мелодийности, и тен-

денцию к аполлонической гармонии. Когда эти тенденции разделяются, когда единый миф разбивается на два, когда само жертвенное действие начинает определяться в своих формах одним из них, — опыт личности не дается. Один только чистый дионисизм ведет к потере личностной самости, чистый же аполлонизм заслоняет формою, образом — жизнь и ее движение. Подчинение одной из этих тенденций другой мало меняет дело, ибо при таком подчинении раздельность мифов сохраняется.

Соединение двух мифов в нераздельном единстве возможно лишь в самом действительно осуществляющемся опыте личности. Там, где имеет место лишь искание личности, тоска по личности, возможно в лучшем случае подчинение одного из них другому. В таком случае жертвенное действие неизбежно утрачивает свою цельность, урезывается в своем смысле и лишается значительной доли своей силы.

9. Ранее опыта личности есть только один путь к сохранности за жертвенным действием его силы и смысла. Практика тех религий, которые цельнее всего сохраняли смысл жертвенного действия (религии семитов), выработала особый метод преодоления разрыва между двумя тенденциями мифа, и этот метод и вывел их жертвенное действие на верный путь.

Ритмическое слово — не только рассказ. Истинный миф — не только повествование или драматическое действие. Уже в самом мифологическом рассказе заключен живой отклик самому божественному слову — а потому и обращенный к нему призыв. Призывность мифа, однако, бывает выявлена в различной мере. Гимн, создаваемый аполлонической религией, заключает в себе призыв достаточно сильный по своей внутренней энергии, но ему не хватает дифирамбической устремленности, дифирамбического волнения. Дифирамб же дионисического культа недостаточно светел для того, чтобы быть действительным призывом Славы. Между тем именно в видении Славы тут все дело.

Ритмическое слово жертвенной мистерии должно быть мифом, в котором центральным, основным мотивом являлся бы отклик предвидимой Славы и призыв, к ней обращенный. Абсолютное, в каком бы образе оно ни являлось на жертвенный алтарь, должно быть встречено «осанной». Оно есть единое всеохватывающее Сияние, т.е. Слава, себе довлеющая, ни в чьем отклике не нуждающаяся, но, тем не менее, по самой природе своей отклика, ответа требующая. Сияние Славы

не померкнет от нашего умолчания о ней. Но умолчание это лишает нас причастности ему, лишает нас нашего сияния, ибо последнее возможно лишь как отклик сиянию абсолютному. Сияние по самому существу своему, как свет, требует отражения, отсвета, ответа. Мы не усилим своим ответным сиянием самого по себе сияния абсолютного, но, делая себя силой, знаком сияния, мы усиливаем его для нас. Метод, выработанный религиями, наиболее близкими религии личности, в том и состоял, что основным, верховным смыслом их слова был отклик Славе — славословие. Это именно и сохраняло неразрушенным жертвенное действие.

В тех случаях, когда чаяния личности не идут дальше сотворения человекоподобных богов, в качестве выражения жертвенного мифа, как мощный символ, создающий в человеке предпосылки личного бытия, выдвигается на первый план трагедия; там же, где сама идея личности выносится, так сказать, за пределы мира и усматривается только в самом абсолютном «я» (отдача которому человеком себя есть условие личности в человеке), на первый план выдвигается слово самого божества — закон — чтение закона, чтение откровенных текстов — и наряду с ним ответное слово человека — псалом, молитва. В религии личности, где уже осуществившийся опыт личности сделал возможным утверждение личности в человеке при утверждении абсолютности личного начала, трагедия и псалом поднимаются до высшего единства драматического действия, имеющего смысл молитвенного служения, и молитвы, приобретающей смысл драматического действия через вхождение в цельную систему действий с архитектоникой. В этой системе гимнов, псалмов, чтений и дифирамбических мелодий на весьма видное место выдвигается музыка как осложненная, развитая и притом оличненная песнь, звонкое звучание слова. Музыкальность слова делает музыкальным весь строй жертвенного действия, превращает весь путь к абсолюту, т.е. всю вторую часть мистерии, — в музыкальный ход, в музыкальное движение.

Таким образом, основной и решающей формой жертвенного слова, т.е. мифа, подчеркивающего свою обращенность к абсолюту, является песнь — славословие. Это необходимейший дар, приносимый человеком от своих богатств, «словесная жертва», ничуть не менее ценная, чем «хлебы приношения», «тук овнов» и т.д. Сделать слово подлинно личным, подлинно своим можно только отняв его от себя, сделав его

не своим, — а принадлежащим абсолюту, отдать ему (ради него, в Славу его).

Непосредственное обращение к божеству в славословии — особая форма мифа, неотделимая, конечно, от повествовательной его формы, но, так сказать, завершающая, вершинная точка истинного мифа. С непосредственным откликом Славе естественно связываются более или менее четкие выражения чувств, вызываемые в человеке ожиданием встречи с абсолютом (всемогущим). Прежде всего вместе с радостью Славы, почти совпадая с нею, находит свое выражение то особое состояние сознания, которое принято называть благодарением (перевод слова *εὐχαριστία*) и которое есть наиболее живой, верный отклик Славе, поскольку она дана нам также в виде благого дара (именуемого *χάρις*). Нет ничего удивительного и незаконного в том, если к песне славы и благодарения человек присоединяет выражения своих заповедных «воздыханий», ставит перед абсолютом «все желание свое», придавая иногда ему форму просьбы. Как бы малы и ничтожны ни были наши желания, они могут входить в содержание слова, обращенного к абсолюту, — известно, что с точки зрения абсолюта нет ничего великого или малого. Гимн и дифирамб здесь соединяются с более высокой, более личной формой псалма. Без псалма, без *μελος* молитвы жертвенное действие неподлинно.

10. Ритмические возгласы, гимны, дифирамбы, псалмы — все эти формы выражения подъема в слове имеют смысл, лишь будучи обращены к подлинно сущему, живому «Я». Направленное в пустоту, как одно лишь выражение психического состояния человека, слово было бы совершенно бездейственно и бесплодно. Даже миф в узком смысле слова, понятый как повествовательный сказ, рассчитанный на слушателя-человека, чтобы иметь религиозный смысл, должен быть ориентирован не только на человеческое сознание, но и на само божество, должен быть исповеданием заключенной в нем правды — пред лицом абсолюта.

Однако обращение к божеству в гимне, в псалме и т.д. не должно мыслиться по образу наших человеческих сношений, в которых мы прибегаем также к помощи слова. Слова, используемые как средство сношения между людьми и теряющие при этом свое символическое значение, не «исполняются», они только ведут к тем или иным «последствиям». Когда мы сообщаем другому то, что составляет содержание наших мы-

слей, то наши слова, воздействуя на сознание слушающего, по-иному направляют его волю; но лишь потому, что он, благодаря нашим словам, узнает об обладании нами теми или иными сведениями или о наличии у нас тех или иных желаний. Он может считаться или не считаться с этим узнанным им фактом, может, доверив нам или восприняв нашу мысль, сделать содержание наших слов своим «знанием», может удовлетворить или не удовлетворить наши желания. Но все это не означает «исполнения» слов.

Использование в таком же смысле слов гимна или псалма в сношении с божеством было бы совершенно нелепо. Во-первых, само божество вовсе не нуждается в наших осведомлениях его с помощью слов, во-вторых же, никаких изменений в свои пути — а все совершающееся совершается по воле божества — оно из-за такого осведомления не внесло бы. Но если бы даже мы представили себе слова, обращенные к божеству, действующими наподобие только что определенной нами роли их в наших межчеловеческих сношениях, — это означало бы умаление их истинной роли. (Формы просьбы или благодарения суть также мифологические формы.)

В качестве живого символа слово, обращенное к божеству, обладает несравненно большей силой. Такое слово — «исполняется». Это значит торжествует заключенная в нем истина, в одно и то же время являющаяся и истиной факта и истиной-правдой. Силою Слова непосредственно вызывается отклик со стороны реальности; отклик же не результат узнания зова, а результат самого зова (что необходимо отчетливо различать). Несмотря на то, что мы видим в человеческом отклике именно такое следствие узнания зова, совершенно ошибочно было бы представлять себе отношение зова-отклика по образу такого перехода от одного другому через посредство узнания. Вернее само узнание, т.е. наличие в сознании другого человека образа, соответствующего моему зову, нужно рассматривать как отклик, — в данном случае уже отклик непосредственный, а все действия, из него вытекающие, — как его же продолжение, т.е. как нечто, вместе с узнанием составляющее одно целое — непосредственного отклика. Именно такой непосредственный отклик (конечно, отнюдь не всегда заключающий в себя момент чисто психологический, в человеческом сознании составляющий узнавание) рождается в реальности сильным символическим словом.

Но признав эту истину (хотелось бы сказать: поняв ее

— потому что, поняв ее, приходится ее признать), мы оказываемся стоящими перед опасностью нового заблуждения — заблуждения магии, потому что истину нашу нетрудно истолковать в смысле магизма. Непосредственное воздействие слова на реальность возможно допускать лишь при условии, что речь идет о реальности, взятой во всей ее полноте и в ее завершенности, т.е. как о реальности, творимой (в целом и в каждом ее моменте) — абсолютным «я». Поэтому непосредственное воздействие слова на реальность («исполнение» его) обусловлено откликом на него самого абсолюта и вне такого отклика невозможно. В сущности, наше «да будет» должно быть единым с «да будет» абсолютного «я» для того, чтобы быть подлинно сильным словом. Только находясь в полном согласии со словом абсолюта, наше слово, обращенное к нему, приобретает силу творческого слова. Наше «да будет» должно быть, так сказать, отдано абсолюту, должно быть сделано его словом — и тогда оно неизбежно получает силу абсолютно творческую.

Наше понимание существа символического действия и символического слова должно быть пополнено соображениями, вытекающими из изложенного выше истолкования жертвенного действия. Мы указывали вначале, что жертвенное действие есть действие символическое; но теперь приходится дополнить сказанное указанием на то, что всякое символическое действие, всякий символ есть действие жертвенное. Символическое действие, как мы только что видели, предполагает отданность его абсолюту совершенно в таком же смысле, в каком отдан абсолюту всякий жертвенный дар. И все то, что было сказано выше о жертвенном даре, может быть повторено и относительно всякого символа. В символе имеет место отрыв от прикованности к относительному, потому что он говорит не о частном, а об общем, не допуская остановки, задержки на какой-либо ограниченной данности. Символ — с точки зрения посюсторонней — должен умереть, потеряв свое посюстороннежизненное значение (стать практически нецелесообразным, бесполезным), для того, чтобы приобрести жизненность высшего порядка, для того, чтобы стать вневременным смыслом, бессмертным словом. Он должен быть принесен богу, отдан ему как дар, как дань славословия, и так же, как всякий дар, он должен быть сделан причастным самому существу божества, стать его действием, его словом. Именно при этом условии наше «да будет», став его велением, получает абсолютную силу. Оно претворяется, переставая быть частным, вещным

platus vocis и частным «психическим» фактом («состоянием сознания»), хотя и сохраняет его вид. И потому-то в символическом действии нашем и имеет место подъем, вдохновение, потому-то оно и является нашим творчеством, т.е. участием в творческом акте — единственного творца — абсолютного «я» божества. Само собою разумеется, что подлинное претворение слова* — а потому и исполнение его — имеет место лишь в случае принятия нашего человеческого жертвенного дара богом, что знаменуется нисхождением абсолютного слова в наше человеческое слово.

Говоря о символической силе и об исполнении жертвенного слова, «словесной жертве» (каковой являются гимны, дифирамбы, возгласы, псалмы и т.п.), мы должны помнить, что символично, а потому и действенно не только слово само по себе, но и факт его произнесения. Поэтому произнесение именно данного слова сохраняет в культовой практике свой смысл, хотя бы содержание этого слова было и не вполне доступно произносящему его.

11. На участие в жертвенной мистерии всегда смотрели как на действие, обеспечивающее человеку бессмертие. В этом видели чуть ли не весь смысл мистерии. Такое отношение к ней не лишено основания.

Причастный абсолюту, участник Славы его не может не быть бессмертным. Опыт встречи с абсолютным дает неложную уверенность в силе самой жизни, уверенность в силе и неугасимости своей жизни, в устойчивом своем пребывании в жизни. В доличностном своем выражении это еще лишь устойчивое пребывание в жизни всей общины, рода, в личностном — и общины, как личности (экклезии), и индивидуальной личности.

Конечно, не ради своего бессмертия должен искать человек единения с божеством, а только ради его Славы и его правды — так что, если бы и бессмертия никакого не было, человек должен был бы служить этой Славе. В этом единственное истинное призвание человека.

Но как личностное достоинство, так и бессмертие есть

---

* «Психический» подъем, вдохновение в смысле особого состояния сознания, бывая знаком, символом подлинного поднятия, — в бытийном смысле — вверх, к абсолюту, отнюдь, однако, не всегда говорит о реализации такого поднятия. Состояние подъема (психически данного) не говорит еще о претворении.

моменты, неизбежно входящие в служение Славе — и притом моменты, совершенно неотделимые друг от друга. Нельзя, будучи последовательным, утверждать принцип личности, не признавая бессмертия. Предчувствие или жажда бессмертия — дающие себя знать в верованиях даже так называемых первобытных людей (не умеющих понять смерти), говорит о свойственной человеку жажде, предчувствии (или, быть может, памяти) личности.

Недостойно человека как личности отрекаться от своего бессмертия. Как бы ни было велико смирение, заключающееся в готовности исчезнуть из реальности, — пусть это смирение сильнее самого глубокого смирения подвижников, — оно в такой глубине уже становится для личности кощунственным и преступным. Когда человек теряет веру в свое бессмертие — веру, которую легко, без всякого напряжения, без усилий носит в себе человек, участвующий в мистерии, — он теряет и личностное свое достоинство. Последнее остается лишь на время, до исчезновения следов участия в мистерии, еще продолжающих играть некоторую роль в его самосознании. Участие в жертвенном действии укрепляет сознание бессмертия, держит человека прикованным к этой идее. Мифологическая же мысль преодолевает естественные сомнения в ней и не позволяет возникнуть заслоняющим ее мыслям, разрушающим ее и влияющим на веру в личное бессмертие.

V

1. Жертвенное действие есть выход из мира относительных, «посюсторонних» ценностей. Следовательно, оно — выход за пределы истории и за пределы культуры. И если бы человек мог удержаться на высоте Славы, куда возносит его трапеза жертвенного тайнодействия, никакой истории и никакой культуры он уже не знал бы. Но участник жертвенного тайнодействия, не будучи в состоянии удержаться на этой высоте (очевидно, постольку, поскольку биография его есть и, быть может, должна быть еще биографией во времени), возвращается снова в мир относительного, — и, возвращаясь, приносит с собой из этого «странствия владычни» следы даров, им полученных на пиршестве жертвенного тайнодействия, следов его поднятия над уровнем относительного. Таким при-

несенным оттуда приобретением является вся наша культура.

Сущность так называемой культуры легче всего уяснить себе, исходя из буквального смысла самого слова «культура». В культуре следует видеть прежде всего «возделывание» самого человека — причем необходимо помнить, что возделывание не означает переделывания. Когда возделывают землю или работают над «культурой» какого-либо растения, земля или растение не перестают быть тем, чем они были, им не придают каких-либо не свойственных их природе качеств, напротив, — помогают им полнее, богаче раскрыть присущие им возможности.

Возделывание человека есть поднятие его сил и способностей на более высокий уровень, на котором лишь полнее раскрывается форма, присущая человеку по основному заданию его природы. Возделывание человека есть более высокое оформление его души, следовательно, и его физического облика, — а следовательно, и всех его внешних обнаружений, его действий и создающихся в результате его действий так называемых «произведений». Поэтому культура включает в себя и всю обработку внешней природной обстановки («возделывание и украшение земли»), и художественное творчество наряду с обогащением человека знаниями и с оформлением его общей душевной структуры. Возделывание — в отличие от переделывания — подчеркнуто двойным смыслом самого слова colo. Как известно, оно говорит о заботах, обрабатывании, о сознательном приложении к объекту человеческих сил.

Кто-то из древних писателей, кажется, Цицерон, высказал такую мысль: у греков можно отнять все — их города, их свободу, богатства, их искусство, и — если останутся у них их мистерии, греки не перестанут быть великим народом; но если, сохраняя все свои богатства и свободу, и все, чем они дорожат, они будут лишены возможности совершать свои мистерии, греков как великого народа не станет. Это замечание глубоко справедливо, но оно справедливо не только в отношении греков, но и в отношении всякого народа. Изъять из жизни мистериальное жертвенное действие — значит, изъять из нее ее вершинную точку, лишить жизнь чего-то самого острого, живого, того, что скрепляет все ее содержание, создавая из нее миф. Жизнь без мистерии — опресненная жизнь, жизнь без ядра, без острых вершин, плоская, пустая канитель. И такая жизнь уже не в состоянии порождать

«культуру». Уничтожить мистерию — значит лишить культуру ее главных истоков.

То неведомое нам здесь инобытие, которое составляет тайну участия в славе абсолютного, не может, конечно, быть перенесено сюда, в нашу историю, но следом, тенью нашей славы, достигнутой там, на «горнем месте», здесь является то, что мы называем нашим творчеством. Это та, совершенно особая, никак ближе не определимая и никакой «психологией» не разъяснимая характеристика наших символических действий, которая делает из них — орудие познания тайны, вскрытия вечных ценностей и действенного свободного участия в реальности. Подъем, в котором находятся участники жертвенного пиршества, есть источник так называемого творчества.

2. Первым и самым существенным, основным плодом жертвенного подъема является способность принять откровение самого абсолюта. Слово, в котором выражает себя подъем, как мы уже говорили выше, есть слово самой жизни, самой реальности в человеке, откровение ее. В тех случаях, когда подъем возносит посвященного к опыту жизни в ее завершенности, т.е. к опыту жизни как творения личного бога, откровение, данное человеку в его же слове, оказывается откровением самого верховного «Я» и его царства. Откровение приближает нас к духовному, надвременному и надпространственному царству (которое более чем мир), к царству личностных существ и потому делает нас самих личностями. Откровение, таким образом полученное жертвенной общиной, служит основой человеческого знания о реальности, выходящей за пределы знания о данных эмпирически «восприятиях». Такое знание уже не только знание о фактах. Оно содержит в себе и ведение истины, обращенной к воле человека, ведение верховных велений. В откровении неотделимы истины о сущем и истины о должном.

Наше знание не может и не должно ограничивать себя знанием данного в восприятиях, потому что ведь и само знание, так ограниченное, невозможно без освещения и упорядочения материала общими принципами, в восприятиях самих по себе не содержащихся, — и потому еще, что человек как личность не живет только своими восприятиями, а предчувствует и утверждает свою причастность реальности более глубокой и более самостной, чем та поверхность ее, какой касается наш эмпирический опыт. Знание метафизическое, т.е. знание реальности, может быть построено только на основе

откровения. А это знание есть один из существеннейших элементов культуры. Точно так же и этическое сознание, без которого нет культуры, — только тогда бывает действительно этическим сознанием, а не набором эмпирически сложившихся правил поведения, когда опирается на абсолютные, сверхэмпирические общие принципы, источник которых — откровение, тайноведение. Откровение вводит нас в тайну реальности. Но для постижения этой тайны мысль должна оторваться от эмпирически данного, найти путь к сверхэмпирическому. Ей необходимо отрешиться от частности, чтобы увидеть реальную универсалию. Началом такого отрыва является катарсис сомнения. Это значит, что сама мысль должна воспроизвести в себе путь жертвенного тайнодействия. На такой путь она вступает там, где на него вступает все существо человека, — в мистерии. Аналогичная необходимость должна быть констатируема и в отношении этического сознания.

Но не только метафизическое знание рождается в жертвенном пиршестве, совершаемом общиной. Наука, т.е. правильное описание эмпирически данного, обязана своим существованием также жертвенному пиршеству. Знание эмпирическое само требует освещения или упорядочения его материала общими принципами (трансцендентальными, говоря языком Канта), которые должны быть отнесены за счет творческой природы нашего «я». Но не менее существенно в данном случае то обстоятельство, что наука никогда не могла бы родиться на почве одних только наших посюсторонних дел. Она создается и растет лишь при условии бескорыстной заинтересованности фактом, истиной (в смысле правильного описания факта), расширением, обогащением картины мира и истории, заинтересованности, нередко идущей вразрез с настоятельными практическими требованиями момента. Никакая прикладная наука, как известно, невозможна без так называемой «чистой науки», но последняя потеряла бы всю свою силу, если бы сделалась служанкой первой: она существует не для использования ее истин в какой-либо прикладной области, а для удовлетворения высшей потребности в знании, в обогащении образами-символами. Истинное понимание последних, конечно, начинается лишь с того момента, как они становятся знаками жизни, символами.

За всяким бескорыстным подходом к факту скрывается — иногда, правда, приглушаемое — ожидание увидеть через открывающуюся истину факта некоторую истину жизни, т.е. один из лучей все той же Славы. «Чистая наука» движется ин-

стинктом искания истины, говорящей о самой реальности, — хотя ее отвлеченные формулы не вводят еще в реальность. За бескорыстной любознательностью ученого нужно видеть неосознанное выражение именно этого инстинкта. Не ради прикладного знания создается знание теоретическое, а наоборот, — ради знания и связанного с ним осознания жизни — существует и прикладное знание и вся прикладная практика. Знание же теоретическое необходимо потому, что знакомит нас с явлениями природы, т.е. со знаками, говорящими не о себе, а о самой реальности, с символами, с помощью которых мы должны были бы проникать в реальность тем глубже, чем богаче их запас, чем они отчетливее восприняты. Если накопление таких фактов не идет параллельно с углублением опыта реальности, то лишь потому, что занятые накоплением фактов, мы берем последние не в их символическом значении, а в отвлеченной форме описанного «явления» (которая, конечно, не дает соприкосновения с реальностью).

Способность отрешенного подхода к данности приобретается, зарождается опять-таки там, где поется свободный сказмиф, дающий понимание знаков самой природы и знаков нашей человеческой истории. И снова, поняв это, мы должны понять и аналогичную связь между нашей эмпирической моралью (правилами поведения) и чистой этикой, непосредственно исходящей от вечных истин долженствования. Чистая этика, предполагающая, подобно чистому знанию, жертвенную отрешенность от всякого «интереса» за исключением интереса к абсолютному, не служит морали, а наоборот, требует от нашей прикладной морали служения себе. Сама же она вместе с метафизическим знанием рождается в нас, когда мы пребываем «на горнем месте в странствии владычнем».

3. Совершенно очевидно, что оттуда же, из опыта жертвенного пиршества, приносится нами и наше художественное творчество. Опыт обнаружения творческих сил, имеющий место во время жертвенного действия, создает всю так называемую «художественную культуру». Творческий акт художника — есть отклик тем ценностям, которые открываются человеку в момент движения его навстречу абсолютному, потому что ценности эти — суть обнаружения абсолюта. Действенный отклик постигаемым в жертвенном подъеме ценностям связывает человеческую личность с творческим актом самого абсолютного «Я», делая ее участницей этого акта.

Наше художественное творчество является, таким образом,

уносимым с жертвенной трапезы следом больших достижений. Существеннейшим свидетельством этого является присутствие жертвенного момента отрешенности во всех видах искусства. С этим связано основное требование эстетического подхода к образу. Эстетический подход, делающий возможным созерцание эстетической ценности, предполагает, как известно, свободу от практической заинтересованности вещью или действием, к которым мы подходим. Они должны начать существовать для нас сами по себе, вне связи с какими бы то ни было причинами или последствиями, целями, желаниями, потребностями и т.д., — одним словом, отрешенно от всего, что не составляет содержания цельного, самостоятельного, завершенного образа. Выделенный из всего с ним в вещном плане связанного, образ, эстетически воспринимаемый, только и может открыть пред нами новую эстетическую данность, данность эстетической ценности. Так как искусство имеет своей задачей вводить нас в мир эстетических ценностей, то оно невозможно для того, кто не имеет дара отрешения, ухода, отрыва от сложного, нигде не кончающегося сцепления относительных данностей. Приобретается же опыт такого отрыва — в жертвенном действии.

Но, как мы видели, сам по себе отрыв от данности — еще не все жертвенное действие. И творчество наше, рождаемое в подъеме жертвенного служения, несет на себе также следы всех остальных моментов этого служения. Творчество мысли, в результате которого создаются наши философские и научные системы, открывает пред нами глубины жизни и дает постижение ее законов и ее правд. Мы приносим с собой с пиршественной трапезы жертвы не только способность подниматься над данным нам миром посюсторонних «фактов», но и само ведение новых истин (через откровение узнанных), и наше дальнейшее творчество становится усвоением и развертыванием этих истин. В таком же направлении движется и творчество наше в области этики — раскрывая все полнее и тоньше закон любви, узнанный в опыте встречи с нисходящим в наш мир абсолютом, встречи, которая привела к охвату общей, большой (опять-таки, нужно повторить, не всегда психологически выявленной) любовью всех участников пиршественного собрания. Путь к абсолютному есть, кроме того, путь преодоления распыленности, в которую вовлекает нас порча жизни, — потому что путь обратный, утрата связи с абсолютным характеризуется распадом единства, взаимоотчуждением, борьбой всех против всех. Мы отме-

тили уже выше, что и художественное творчество не только получило начало в жертвенном пиршестве, не только пользуется приобретенным на нем уменьем освобождаться от связанности посюсторонним, но приносит с собой ведение высших, вечных, по содержанию своему не исчерпываемых форм — идей.

В жертвенной мистерии рождаются все искусства, философия, наука, этическое сознание — вся наша так называемая духовная культура. Единое культовое целое жертвенного тайнодействия содержит в себе истоки всех путей, по которым идет наше творчество. Оно содержит в себе их единый синтез, в нем они еще не дифференцированы. Лишь выходя уже за пределы мистериального собрания, унесенные из него в мир истории, — отдельные моменты единого синтетического целого мистерии расходятся по разным линиям, раскрывая каждый свои возможности. И нет другого пути к их синтезированию, к восстановлению их исконного единства, как восстановление мистерии во всей подлинности и серьезности ее. Вагнер, по-видимому, догадывался об этом, но он не учел, что для такого восстановления мистерии мало театра, а нужен altae agae.

4. Мы видели, что сказ и песня — в их чистом, ритмически свободном выражении — берут начало в подъеме, составляющем самое существо жертвенного опыта. Всякая прикладная (слишком «психологическая» потому) песня — трудовая или шуточно-увеселительная, или военная и т.п. — пользуется в конечном счете формами, приемами, законами песни свободной (не прикладной), чисто символической. Это относится и к поэтическому искусству (с его материалом звучащего слова), и к музыке (с ее звуковыми «словами»), и к искусству речи. Драматическое слово и сама драма — искусство отрешенного действия, действия масок — есть, несомненно, прямой след действенного выражения, действенного сказа жертвенного мифа. Символические телодвижения вроде пляски, ритмических маршев, бега, метания и т.д. — несут на себе также явные следы своего культового, мистериального происхождения.

Мифические образы, драматически овеществленные, требуют — по закону эстетического осознания их — своего закрепления в пространстве (с отвлечением от момента времени, следовательно, от изменения), т.е. закрепления в формах пластических. Сам факт закрепления образа есть уже символ,

говорящий о вечности идеи, открывшейся через вещный образ, и о законе, требующем от ищущего идеи остановки на цельном, обособленном от среды, фиксированном образе. И сами мифические образы, фиксированию которых служит пластическое искусство, и акт закрепления, делающий их эстетически полноценными, имеют за собой большой символически выражаемый жертвенный подъем. В подъеме этом открываются пред сознанием образы, заставляющие по-иному слышать голоса самой природы, и в нем же постигается верховное веление закрепить, изъять из временного потока изменений, символические знаки, в образах заключенные, — внося весь ритм, все живое волнение символа внутрь их, в их пространственное содержание.

Было бы, однако, ошибочным понимать под мифическими образами непременно только сюжетный материал мифического рассказа и образы действующих в нем лиц, животных и людей. Первичная, логически говоря (а может быть, и исторически), самая примитивная форма пластического символотворчества, быть может, действительно тяготела к скульптуре, вообще сильно прикованной к телу животного и человека и еще к утвари. Но ведь дальнейшее раскрытие пластически выражаемых идей (пластических идей) ведет к более отрешенному от вещи искусству — к живописи и графике, где пространство не только вмещает в себя образ, но и само вмещается в образ (в живописи пространственные данности образа не воспроизводятся «реально», как в трехмерной скульптуре, а живописуются, отмечаются, означаются — будет ли то наша перспектива или условное расположение частей картины, как у египтян и ацтеков, — все равно). И здесь — в живописи и графике — дело не останавливается на реализме изобразительности. Не нужно забывать, что творчество наше, как бы оно себя ни проявляло, берет начало в символическом тайнодействии и до конца поэтому остается символически действующим, символически себя выявляющим. Символ же, как мы установили в начале, говорит через частное об общем — и для него существенно подчеркивание общего в частном, стилизование частных образов (что, как знает всякий художник, не делает образа ни мертвой схемой, ни глупой аллегорией). Образы пространственные оживают, обнаруживают присущее им как символам внутреннее волнение в большей мере, когда они начинают отрешаться от эмпирически данного, т.е. когда они сами вступают, подобно метафорической мысли и чистой этике, на жертвенный путь. Тогда ярче начинает звучать го-

лос красок и осмысленнее становится линия сама по себе. Художественное творчество поднимается на большую высоту, где художник уже приближается к краске, какой она существует в царстве абсолютного, к линии, которая сама говорит ему о своем вечном — в царстве абсолютного скрытом — содержании.

Вопреки принятым схемам, я берусь утверждать, что еще выше по пути жертвенной отрешенности идет архитектура. Никто не станет возражать против той мысли, что собственно архитектура как таковая, как искусство, а не как строительная техника (что, конечно, и одно и то же, и не одно и то же), есть в истоке своем — оформление, и, конечно, символическое (иначе бы не было искусства) оформление жертвенника, храма, гробницы, седалища (напрасно его забывают). Ее творческий путь — от алтаря к постройке дома, а не наоборот. Но и здесь существенно не столько происхождение данных образов, сколько их отношение к основному закону самого творчества. Образы архитектурные, конечно, гораздо ближе к образам линейным и плоскостным — хотя они и возвращаются к трехмерности, — чем к образам скульптуры. Чистый символизм архитектурных форм есть как бы продолженное символотворчество стилизующей графики. В таком утверждении отнюдь не игнорируется, как это может показаться, роль материала в художественной форме. Архитектура потому именно, и только потому не является простой частностью пластического искусства вообще, что материал ее — не только отвлеченная линия, плоскость, геометрическое тело, но и тяжесть, легкость, монументальность, равновесие и т.д. Но напрасно такая «материальность» ее материала принималась за признак малой отрешенности от материи. Мы видим здесь не малую отрешенность, а наоборот, весьма отрешенные, весьма жертвенные — и потому не столь музыкальные («архитектура — застывшая музыка») формы, но формы, вернувшиеся к материи для преображения ее, вернувшиеся оттуда — из горнего места — в мир вещей и относительных ценностей и сочетавшие себя с земной тяжестью, чтобы сделать из земной тяжести мощный отклик вечному, потустороннему. В архитектуре, как и в музыке, — жертвенная трапеза оставляет свой след полнее, чем в каком-либо ином из наших «искусств» (если не говорить о самом по себе слове, которое — именно само по себе — уже больше искусства, ибо в нем и творчество мысли, и личное обращение к абсолютному на «ты»).

5. То обстоятельство, что участники жертвенной трапезы принимают в себя божественную природу совместно, имеет особо важное значение. Этим они поднимают на более высокую ступень связь свою друг с другом, свою общность, создают единую, общую жизнь. Трапеза становится не только общением с абсолютом, но и общением людей между собой, и притом общением их между собой в абсолюте, т.е. как бы уже общением в царстве абсолюта (Communio). Одним телом питающиеся делают свои тела — единым по субстанции своей телом; из единой чаши в них входит единая кровь. Быть может, новое общее тело уже не следует называть организмом. Это — сверхорганизм, т.е. органическое целое, в котором самознание личности в полной мере наличествует и в целом и в каждой клетке (делая и ее целым). Благодаря этому устанавливается особое, новое родство их. Это уже не родство по рождению, по естеству, а родство в боге, поскольку сущность его — принятие в себя единой природы, а именно природы божественной. Это родство по единому отцу-божеству, и по рождению в лоне единой матери-общины. Рождение естественное — только приготовление материала к этому рождению «второму», к подлинному рождению человека как человека, как творческой личности.

Единая сила, пронизывающая всех членов мистериальной общины благодаря единству трапезы, делая их общее тело — телом высшего порядка, а родство их — родством священным, не исчезает бесследно и тогда, когда люди, не удерживающиеся на высоте тайноведения и тайнодействия, возвращаются вновь в мир своих дел и относительных ценностей. Союз, образующийся в данных условиях, приобретает сакральное значение даже и для тех случаев, когда реального, постоянного единства не создается, что бывает в случаях подмены истинной жертвенной мистерии ее искаженным и низведенным до низменных уровней отображением. Даже простое участие в общей праздничной пиршественной трапезе — не только лишенной жертвенного смысла, но иногда получающей определенно отрицательный характер, даже такая далекая от истинной мистерии ее тень порождает особого рода — тоже сакраментальную братскую, гостейную связь. Общий стол вообще обладал единящей силой: угощение пришельца-гостя, принятие его в круг — делало его своим, давало ему особые права и устанавливало особые обязанности по отношению к нему остальных участников круга; его участники образуют братство, союз.

Участие в общей жертвенной трапезе создает религиозную мистериальную общину. Но оно же создает твердую основу гражданственности и вырабатывает инстинкт права как правды, свободной от естественного, родового эгоизма. Биологическая — по природному рождению — связь между людьми не препятствовала бы самоутверждению, обособляющему их друг от друга (Каин и Авель, Ромул и Рем и т.д.). Если бы не необходимость ориентировать свои воли на единство (связанность) трудовых производственных операций и определяемую ими солидарность интересов, расхождение самоутверждающихся индивидуумов могло бы привести к совершенному распылению. Однако технически полезные операции, являясь лишь механическим единством координированных отдельностей, слишком мало органичны и не могут сделать органическим единством человеческие энергии, включающие себя в систему сил, которые составляют одно с этими операциями. Подлинно органическое единство, не распыляющееся, а внутренно скрепленное, может дать лишь участие в одном опыте жизни в ее свободном, более высоком, символически (т.е. мифологически) раскрываемом содержании. Поэтому указанный инстинкт гражданственности и права мог зародиться только на почве общения людей, каким оно бывает в мистериальных собраниях.

Создающаяся в жертвенном пиршестве община есть, как уже установлено, условие личностного бытия индивидуума. Но она же есть и условие возникновения и прочности самого общества — и им творимой трудовой культуры. «Возделывание и украшение земли» не перестало быть обязательным и в испорченном состоянии человека, и не заменено всецело «добыванием хлеба в поте лица». Для возделывания же и украшения земли необходимо также творчество с его отрешенностью, жертвенностью, подъемом. Необходимость же «возделывания и украшения земли» обусловливается общей задачей культуры — закреплением за человечеством и человеческой личностью тех приобретений, которые получены человеком в опыте жертвенного действия и которые продолжают оформлять создание личности и в мире испорченных воль. Ведь так называемая «духовная культура» неотделима от возделывания и украшения земли, как неотделима она также и от гражданственности и права.

♦

Заключение

Жертвенное действие дает человеку радость бескорыстного служения Славе. Радость, даваемая созерцанием Славы и утверждением ее, — это радость особого порядка, далеко отстоящая от радостного «состояния», от «чувства» радости. Она означает иное бытие, иное, преодолевшее самое нашу «психику» (со всеми ее чувствами) пребывание в реальности, а именно — пребывание в ней в качестве участника самого творения ее. Она говорит об обóжении человека. Именно эта радость (т.е. сияние) человека, которая есть сияние самого абсолюта в нем, делает человека личным «я».

Если бы спросили: что же дает общение с богом, осуществляемое через жертвенное действие? — то нужно было бы ответить: ничего, кроме самого этого общения, которое есть высшая и предельная ценность.

Единственная цель жертвенного действия заключается в общении личности человека с божеством и в служении его Славе. В этом весь его смысл. Общение с божеством самодовлеющая, ничему не служащая ценность. Оно — ни для чего, потому что все, что существует, получает смысл, поскольку существует для него.

1933

РЕВЕЛЯЦИЯ (ОБ ОТКРОВЕНИИ)

Попытка конспективного популярного изложения учения о тождестве.

1. То, чего искали мыслители и что называли они «сущностью», вещью в себе, субстанцией и т.п., не может быть только чем-то, стоящим за, под, над, по ту сторону реальности, данной в восприятиях (т.е. так называемой «этой», посюсторонней реальности). В качестве «иной», второй данности такое «что-то» было бы все же только данностью, — если не данностью наших восприятий, то данностью для мысли, для сознания вообще. И все тупики, в какие попадают, когда хотят какую-нибудь данность понять как «объективно» сущее, оставались бы в силе — плоть до тупика солипсизма.

Всякая наличествующая данность, взятая только как наличествующая (vor-handen), есть вещь, будь то материальная вещь, или спиритуальная, или еще какая-нибудь иная. Сущее же, которое стремились познать мыслители, — *не только вещь.*

Кантовский отказ от познания вещи в себе, возможно, оправдывается, как указание на то, что *наукообразное* знание «сущности» вещей есть нечто немыслимое и что искать знания сущего нужно не на тех путях, на каких его ранее искали. Само же понятие «вещи в себе» имеет ту хорошую сторону, что выводит за пределы какой бы то ни было данности (почему именно и не может стать предметом наукообразного знания). Фихте был неправ, когда видел непоследовательность в признании вещи в себе непознаваемой и в то же время будто «причиняющей» наши восприятия. Его возражения могли бы быть верны, если бы речь шла о двух данностях: о данности сознания с одной стороны и о данности, воздействующей на него «вещи в себе» — с другой. Но в том-то и дело, что речь шла о данности с одной стороны и о действии самом по себе, которое уже не есть данность, с другой. Истина, пред-

чувствовавшаяся Кантом, и, в сущности, принятая и развитая самим Фихте, заключается в том, что искомая реальность есть больше, чем данность, что она есть действие.

2. Существенный момент, отличающий искомую реальность от наличествующей только вещи, состоит в том, что реальность есть *действие*. Она actio, а не только actum или factum. Точнее она может быть определена как actio agens — в противоположность actio acta, если можно так выразиться, — по аналогии со Спинозовской natura naturans в противоположность naturas naturatas.

Конечно, всякое действие, ставшее объектом чьего-либо сознания, может также рассматриваться как нечто наличествующее, т.е. как «данность». Когда мы говорим: реальность есть действие, мы тем самым уже делаем его объектом мысли, т.е. берем его, как некоторую данность.

Однако если бы действие было само по себе только наличествующим фактом, оно не было бы действием. Его действенность, так сказать, выводит его за пределы факта, [фактности], данности.

Можно возразить, что в таком случае действие, как действие, а не как воспринятый кем-то факт, не может быть предметом нашей мысли. Мы мыслим и говорим о чем-то — и, следовательно, мысля и твердя о действии — даже, когда мы подчеркиваем при этом, что оно не есть только факт, мы все же делаем его в этот момент *чем-то*, т.е. опять-таки некоторой данностью.

Такое возражение было бы правильно, если бы слова наши, (а следовательно, и мысли, которые ведь суть слова) имели своим назначением называние и указывание чего-то. Но их подлинный смысл заключается не в этом. Слова существуют не для обозначения, не для констатирующего указывания, а для призывания и отклика призыванию. И само указывание, называние, именование вещи в глубине своей таит призыв и отклик, обращение, зов, и призывание ее и отклик ей. Поэтому и слово «действие» отнюдь не является только обозначением факта действия. Оно переносит нас к действию в его «действенности», а не берет его только как данность.

Произнося слово «действие», мы не только нечто описываем, но и входим в самое существо описываемого, т.е. действия, участвуем в нем, в действии. Наш зов, заключенный в этом слове, является также нашим откликом ему, поскольку в зове всегда содержится отклик тому, на что он направлен.

Своим действенным призывным откликом ему мы, так сказать, делаем себя причастными действенности действия. Нашим словом мы «утверждаем», а не только констатируем действие. Поэтому оно в одно и то же время говорит о действии как о факте и вводит нас в самое реальность, как в действие.

3. Действие, конечно, существует, и как существующее становится наличествующим (vor handen). Если его существование не сводится к наличествованию, то потому, что под словом «существовать» можно разуметь также и действование — еще до того, как оно стало данностью. И когда философы искали «объективно» сущего, как сущего независимо от наличествования для кого бы то ни было, они искали именно действия, а не какой-то иной, второй, потусторонней данности.

Действием называют иногда «воздействие» одной вещи на другую, т.е. причинение одною вещью некоторых изменений в содержании или положении другой. Но в причинении самом по себе, т.е. в обусловливании, говоря точнее, действия нет. Обусловливание одного явления другим есть только определенное отношение их друг к другу, а не действие.

Действие — это не только причинение, но и обнаружение самого существа своего действующим, и притом обнаружение инициативное, в котором существо его открывается как определяющее свое действие.

Итак, искомая реальность — это не только наличествующее, но действующее в указанном только что смысле.Но нельзя понимать эту мысль так, будто реальность есть *то, что* действует. Реальность есть само действие.

На первый взгляд кажется, будто для осуществления действия необходимо, чтобы наличествовало нечто, чему принадлежало бы свойство или состояние действования. В действии видят как бы акциденцию некоторой субстанции. На самом деле оно вовсе не акциденция. Действие и действующее — одно.

Нечто не предшествует действию еще и потому, что, строго говоря, нечто и не может действовать. Нечто — это только вещь. Оно может мыслиться как данность, в которой выражено действие, — но быть субъектом, носителем действия, «нечто» не может.

Понятие действия предполагает не нечто действующее, а действующего «некто». Если действие, как выше сказано, есть выражение существа действующего, то некто — это и есть

тот, чье существо выражается в действии. Некто же ни в коем случае не является частным случаем «нечто». Действия или совсем не бывает, или в нем выражает себя некто.

4. Некто — это я, ты, он, она, но ни в коем случае не оно. И если бы некто был возможен лишь как мое индивидуальное «я», это значило бы, что вне меня никакой реальности как действия нет. Реальность, понятие как наличествующее, могло бы быть только содержанием сознания, и солипсизм мог бы оказаться точкой зрения неопровержимой. Никакое сознание «überhaupt» тут не помогло бы. Пределы объективной реальности всецело совпадают с пределами, в каких нами допускается предпосылка «некто», потому что только нечто действует, а объективная реальность есть действие.

5. Другим столь же значительным моментом, отличающим искомую реальность от просто наличествующей данности (какого бы то ни было порядка) является *ценностный смысл* реальности.

Искания, заставлявшие мыслителей создавать понятия вроде понятия «сущности», «потустороннего» и т.п., направлены были не на нечто наличествующее само по себе. Они имели в виду решить вопросы о должном, благом, прекрасном, причем должное, благое и прекрасное не были для них характеристикой той или иной данности. Они искали того, что делает нечто ценным, если это нечто ему отвечает, т.е. они искали нормы, требования, призыва, ответ которому делает ценностью отвечающее. Другими словами, искали ту последнюю ценность, которая служит критерием всех ценностей и которая уже никакому выше стоящему началу не служит и никакой выше стоящей ценностью не определяется.

Иной раз представляли себе дело так, что, познав сущее, можно, исходя из этого знания, определить должное, ценное. Но уже достаточно ясно — тем, кто задумывается над вопросом, — что ни в каком наличествовании самом по себе нет ничего, что говорило бы о ценности. В данности, как таковой, нет ценности, нет нормы, требования, призыва. Всякое сущее может быть требованием, нормой, мерилом ценности лишь при условии, что оно не только сущее, но и утверждающая себя мерилом ценности ценность.

Уже сам по себе тот факт, что от решения вопроса о сущем ожидали удовлетворения и запросов, касавшихся долж-

ного и ценного, говорит о подлинном смысле того знания о реальности, которого искали мыслители.

Реальность — не только то, что объективно существует, но то, в чем дает себя знать мерило ценности, норма, высшая, предельная ценность. Познать реальность, как сущее — значит не только осведомиться о ее наличествовании, но в то же время и услышать веление, заключенное в ней, найти критерий ценности. «Сущее» в этом смысле не только онтологическая, но и аксиологическая (и следовательно также *телеологическая*) проблема.

6. Сказанное не следует понимать так, будто ценностный смысл реальности означает обладание ею качеством, свойством ценности. Должное, благое, прекрасное — это то, что мы находим в самой реальности, как ее существо, как ее содержание, а не как характеристику ее, полученную в результате оценки (хотя бы это была даже ее самооценка). Долженствование, императив, норма прекрасного — это равноправные, равно-изначальные стороны самой искомой реальности (равноправные с самим бытием, с наличествованием). Высшее бытие (по Платону) есть благо, а не благая вещь. С одинаковым правом можно было бы сказать, что бытие только потому бытие, что оно есть долженствование, как и то, что долженствование, благо только потому благо, что составляет существо сущего.

7. Требование, императив, заключенный во всякой норме, не исходит ни от какого «нечто». Источником веления не может быть «нечто», как не может быть «нечто» и тем, что действует.

Как и в действии, так и в призыве, в императиве дает себя знать не нечто, а «некто». И снова приходится напомнить, что некто — это начало, по существу, отличное от «нечто», хотя бы уже потому, что нечто есть данность, некто же никогда и ни в каком смысле данностью быть не может.

Кто такой тот некто, о котором идет речь, — это уже «второй» вопрос. Существенно в данном случае только то, что некто — кто бы он ни был, является единственным носителем, автором велений, заключенных в норме, в императиве.

Если бы некто бы возможен только как человеческое я (или как повторяющееся в отдельных человеческих индивидуумах «я»), то о нормах ценности нельзя было бы говорить иначе как только в смысле оценочных суждений, устанавли-

ваемых отдельным человеческим «я». Допущение это не задевало бы самостности норм, их силы, не зависимой от данности.

Но если реальность, как живое действие, не исчерпывается отдельными «я» или вообще «я» человеческим, то и определителем ценности, тем некто, который выражает себя в нормах и велениях, является не человеческое «я». Признающий верховное личное начало реальности, должен увидеть искомого «некто» именно в этом универсальном «я». И в этом случае «автономический» характер ценности (независимость ценности от данности) сохранялся в полной мере, как и в случае нормы, источником которой было бы только человеческое «я» (хотя последнее, в сущности, само играло бы роль универсального «я», если бы никакого выше него стоящего «я» не существовало).

Как бы ни представляли мы себе определяющее норму «я», мы должны постулировать его как *представляющего собою* высшую ценность и *выражающего себя* в призыве, в велении, в установлении нормы.

Искомое, как ценность, в такой же мере выходит за пределы одного только наличествования, как и действие, и «некто», постулируемый нами, когда мы говорим о ценности, так же, как и тогда, когда говорим о действии, — в обоих случаях ничего общего не имеет с каким бы то ни было «нечто».

8. Некто — это «я». Я — не вещь, не частный случай среди разного рода данностей. «Я» — совершенно иного порядка реальность, чем реальность вещи. Среди вещей никакого «я» не найти.

Мною называют иногда предмет, вещь, иначе именуемый моим организмом. Иногда же имеют в виду мою «душу» — тоже предмет, данность (хотя и невидимую, но предполагаемую). Но в том смысле, в каком «существуют» эти вещи — организм или душа, т.е. в каком вообще «существуют» все вещи, — «я» не существую.

«Я» не может существовать в качестве вещи, хотя бы уже потому, что в таком качестве оно стало бы объектом чьего-то сознания (хотя бы и моего собственного — это дела не меняет). Оно потеряло бы свою субъектность. Между тем я — это то, что всегда выступает как субъект. Совершенно так же, как действие, взятое как факт, как нечто наблюдаемое или представляемое, — уже не действие, так и «я», взятое как объект, уже не является субъектом и потому перестает быть «я». Но оно и вообще тогда исчезает, потому что вещи, которая была бы «я», — нет.

9. Меня нет. Никто никаким способом (даже и сам я) не обнаружит и не докажет бытия меня. Можно обойти весь мир и, как предлагал некогда Лейбниц, совершить прогулку по всем самым укромным уголкам моего организма, — и никакого добавочного предмета, который был бы моим «я», — не найти.

Говорили о «непознаваемости чужого я». Конечно, никогда никто чужого «я» не видел и доказать бытие его никакими силлогизмами не мог. Но ведь такая непознаваемость и недоказуемость — не монополия «чужого я»: свое «собственное» «я» — просто потому, что оно — я, а не оно, — столь же непознаваемо и недоказуемо. Само собою разумеется, что так же недоказуемо и бытие верховного «я», предполагаемого носителя единого действия и автора императивных норм.

Атеисты вполне правы: никакого верховного «я» не существует. Они только недостаточно последовательны: не только верховного «я», но и вообще никакого «я» не существует, ни чужого, ни их собственного. То «бытие», с которым они имеют дело, т.е. бытие всякого рода данностей, ни верховного, ни самого низкого «я» в себе не содержит. И незачем ломиться в открытую дверь и «доказывать» небытие бога. Конечно, его нет и «быть» не может, как нет и не может «быть» — совершенно в том же смысле (и по тем же основаниям) собственного «я» атеиста.

10. Однако же я существую. Не потому что существует мысль «я мыслю», — это еще не было бы доказательством; и не потому что «без субъекта нет объекта», — это тоже еще не говорит ничего о реальности «я», а просто: я существую.

Утверждаю это с полной уверенностью и с полной ответственностью, и это свое высказывание считаю наиболее достоверным, наиболее несомненным из всех своих высказываний. Никаких доказательств его не нужно.

Мало того: с такой же уверенностью, с таким же отсутствием даже тени какого-нибудь сомнения я утверждаю, что существуют «чужие я», и даже существует «я» того атеиста, который, опираясь на «науку» и не взирая на свою «диалектику», утверждает (должен утверждать, если «твердо стоит на почве фактов» и способен мыслить последовательно) противное.

Для того, чтобы утверждать свое «я», я должен быть сам в своих высказываниях им самим, его голосом. Обосо-

бившись от себя, от своего «я», я уже не мог бы утверждать свое бытие. И только потому, что я не в состоянии обособиться от себя, я не могу *не* утверждать, что я существую.

Точно таково же условие и моего утверждения чужого «я». Для того, чтобы я мог утверждать бытие чужого «я», в моих высказываниях о нем должно выражать себя оно само, чужое я, — и притом не как мое «я», и не как я вообще, а именно как чужое «я», как «я» другого. Если такое присутствие «я» другого в высказываниях моего «я» невозможно — а на первый взгляд оно представляется просто бессмыслицей, — то, конечно, невозможно (не только необоснованно) мое утверждение чужого «я». Однако я все же чужое «я» утверждаю, и следовательно — такое утверждение, и притом достаточно серьезное и ответственное, — возможно. Следовательно, возможно и фактически осуществляется и кажущееся бессмысленным обнаружение чужого «я» в моих о нем высказываниях. Мы могли бы понять это присутствие чужого я во мне, если бы достаточно уяснили себе сущность и глубокий изначальный смысл того отклика во мне чужому «я», который предполагается моим об этом «я» высказыванием. В таком моем отклике ему *моим* словом становится *его* зов — его же зов (который он посылает мне самим фактом его обнаружения для меня), его слово во мне делает и его самого не только обнаруживающим себя для меня, но и во мне.

Моим словом о чужом «я» является не он, а ты. Другой, как «он», — это уже другое «я», перестающее быть во мне. Ты — это тот момент в нашей встрече с ним, когда чужое «я» еще во мне, тот момент, когда я произношу слово «ты», обращаясь к чужому «я».

Обособившись от чужого «я», изгнав его из себя, заглушив в себе его голос отказом ему в отклике «ты», я уже не мог бы утверждать бытие его «я». И только потому, что, живя с чужими «я» одною жизнию, я не могу не откликнуться им, — я утверждаю их бытие. Живу же я с ними одной жизнью не в том смысле, что нахожусь с ними в мире и согласии, а в том, что я и они очаги единой жизни, — даже в том случае, когда подходят друг к другу с враждою.

По тем же причинам и при тех же условиях я могу утверждать верховное «я» единой реальности, в которой пребываю, и познания которой искали философы. Для того чтобы я мог утверждать его бытие, в *моих* высказываниях о нем должен быть *его* собственный голос; его слово долж-

но пребывать во мне, в моих ему откликах. Отъединение от него делает его для меня действительно не существующим.

Но если обособление от других «я», с которым я живу в том или ином смысле одной жизнью, представляет некоторые затруднения (потому что угрожает ослаблением жизненной энергии), — в отношении верховного «я» дело обстоит иначе. Универсальное, безусловное «я», стоящее над той же единой жизнью в роли ее творца и хранителя, в силу самой его безусловности и универсальности, удалено от ограниченного, частного содержания жизни, в котором себя находит мое «я» и которому оно себя, так сказать, отдает. Единение с верховным «я» — это задача, далеко не всегда правильно решаемая нами, и потому совершенно понятна неспособность некоторых людей признать реальность верховного «я».

11. Из сказанного могло бы следовать, что когда мы говорим о существовании вещей и о существовании «я», мы употребляем слово «существовать» в двух совершенно различных смыслах. Действительно, нами выставлено выше положение, что в том смысле, в каком мы говорим о существовании вещей, нельзя говорить о существовании «я», а в том смысле, в каком существуют «я», не существует вещей.

Это верно. Но это в то же время и неверно. Поскольку искомая реальность не только действие и ценность, но и наличествование чего-то, и притом наличествование не только для другого, но и для себя, — а такая именно реальность и ищется, — то «я», находимое в действии (действует «некто») и в ценности (призывает, дает норму «некто»), открывается нам как «сущее», как наличествующее для себя и для других. И уж если что-либо существует, то именно «я», а не «нечто». Нечто же, взятое само по себе, только как данность, не существует вовсе, ни в том смысле, в каком существует «я», ни в каком-либо другом, — ибо все же слово «существовать» должно иметь один смысл.

Но если как данность никакое «нечто» не существует само по себе, то в реальности, будучи взято как *один из моментов* реальности, т.е. не вне «я», а *вместе* с реально сущим «я», — нечто, т.е. данность, есть уже сущее. Это значит, что данность не есть еще существование, но что существование включает в себя, как один из своих моментов, также и данность, наличествование чего-то.

12. Мы установили, что то, чего искали мыслители, не есть какая-то только данность, потому что в ней заключено и веление, как начало ценности, и действие, и потому что в велении и в действии — дает себя знать не нечто, а «я».

Но до тех пор, пока так охарактеризованное искомое мы будем рассматривать, как предмет чьей-то мысли, отделяя самое эту мысль о данном и о ценном и о действующем, от этого всего, как отличного от мысли («мысль» и «то, о чем мыслят», на том основании, что-де «сесть на лошадь можно, а на мысль о лошади не сядешь»), до тех пор мы снова будем превращать искомое в объект, противоставляемый чьему-то — в частном случае — нашему сознанию, — и тем лишать его тех именно особенностей, на которых выше настаивали.

Для того чтобы не попадать в этот порочный круг, нужно ни на минуту не упускать из вида подчеркнутой уже субъектности «я» — если можно так выразиться, т.е. оставлять за этим словом значение субъекта, автора высказывания даже в том случае, когда делается высказывание о нем, о «я» (будет ли оно высказыванием о своем я или о чужом — безразлично).

Я — это субъект. Однако слово это было бы излишне, если бы оно говорило только о субъекте. К тому же: сказать о субъекте — значит, сделать его объектом сказа. Когда я произношу суждение: я мыслю, я уже говорю *о* «я», делаю его подлежащим суждения.

Слово «я» существует потому, что должно существовать слово, в котором бы соединялось высказывание субъектом себя, выявление им себя, как субъекта с высказыванием о чем-то — прежде всего о себе. И если вся так называемая объективная реальность есть действие «я» — это значит, что она выражает себя, от себя, говоря о себе — «я».

13. Однако слово «я» существует не для того только, чтобы высказывание субъекта могло быть высказыванием его «о себе». Слово «я» имеет смысл лишь как предпосылка обращенности к кому-то, т.е. оно предполагает «ты». «Я» есть логически первое, основное высказывание — и высказывание, к кому-то, к «ты» направляемое. Без «ты» — не имело бы смысла и не нужно было бы «я».

«Ты» есть высказывание о другом «я», которое само, являясь откликом чужому «я», в то же время ожидает отклика себе от него. Если мы поймем, что такого рода отклики

и зовы «я» есть условие их единомножественности, т.е. их полного единства (я в тебе и ты во мне, я и ты одно, я есть ты) и их полной неслиянности (два, три, много «лиц», друг к другу обращенных), то мы поймем также, что высказывание «ты» есть высказывание о чужом «я», сохраняющее субъективность последнего, подобно тому, как сохраняется она и в моем высказывании о моем «я». Здесь, в этом своеобразном соотношении «я» и «ты» и заключается действительное объект-субъектное «тождество», не переходящее в тождество неразличимости.

Высказывание о себе есть не что иное, как форма выражения, обнаружения себя, как субъекта. Иначе — если бы это было только суждением о себе — это «о себе» уже делало бы предмет высказывания не субъектом, а объектом. Но точно таково же и высказывание «ты»: оно есть обнаружение себя как субъекта, и другого «я» во мне — тоже как субъекта. Мой отклик ему есть отклик субъекту — себе, и его зов — в его субъектности — мне.

14. Как «я», будучи субъектом, делает себя в своих высказываниях — объектом, так и «не я», или чужое «я», о котором я высказываюсь, будучи объектом, делается субъектом, мною, когда становится «ты». Реальность, только как объект моего сознания, не была бы «некто». Некто — это я, как субъект высказывания о себе и о тебе.

Но реальность как только субъект, как «я» моего высказывания, не была бы объективной реальностью (солипсизм).

Реальность или совсем должна быть поглощена мною, — или ее нужно понять, как такую, в которой некто, над ней стоящий, есть в одно и то же время мое «я» — и то «ты», к которому мое я обращено, причем мое «я» есть в одно и то же время и мое ограниченное, малое, в моей субъективности, если можно так выразиться, осуществленное «я» — и тот некто, кто делает реальность объективно, «вне меня» сущей — и однако все же реальностью, т.е. не только объектом.

Итак, реальность, которой искали, есть то, что переступает за грань чистой субъектности, хотя и не имеет смысла вне субъекта, но также и то, что переступает грань чистой объектности, хотя и является объективно сущей. Она переступает грань субъектности, унося всю себя — вместе с некто, становящимся «ты» — вовне меня. Но она не становится вне меня сущей и мне только данной вещью, поскольку объектность ее не отрицает, не исключает нахождения ее во мне.

Некто реальности — это я, но и я, мое малое я — это некто реальности, — «объективно» вместе с нею сущий я, а не мною поглощаемое нечто.

15. Что-нибудь из двух: или нужно понять и принять это сложное, кажущееся противоречивым и может быть даже чисто словесным (слова вместо понятий) определение субъект-объектного соотношения «я» и реальности, — или совсем отказаться от тех поисков, которые двигали мысль человечества, — и остаться при нелепом солипсизме (субъективном идеализме) или при столь же бессмысленном объективизме (материализме).

16. Итак, реальность, которую пытались познать мыслители и которую они действительно познавали, — не реальность вещи, предмета, явления. Но явление — не какая-то другая, отраженная или поверхностная реальность, а подлинно объективный момент той же искомой реальности, ее «наличествование», данность.

Реальность есть ценность, долженствование, норма, веление, зов.

Реальность есть действие, actio, если взять его в его действенности, а не в его данности.

Реальность как веление и действие предполагает стоящего над нею некто «я», себя выражающее в действии и в велении.

Реальность — не вне субъекта, но и не сводится к «содержанию сознания» субъекта.

Субъект же не есть нечто отъединенное от объективной реальности, потому что в объективно сущем нужно видеть не какое-то «оно» или нечто, а «ты» — особое, никак в плоскости вещной данности не осознаваемое начало.

Высшая, предельная формула реальности действительно могла бы быть выражена: «ты еси», или «ты это» (tatwam asi) или просто «я — ты». Все остальное содержание реальности подчинено этой формуле.

II

ЖИЗНЬ

1. Слово «реальность», которым пользуются для обозначения искомого объективно сущего, не совсем пригодно для этой цели. Конечно, если речь идет об условном термине, его подлинное значение не так уж важно. Мы можем им пользоваться.

Но пользуясь им, мы должны сделать оговорки, предупреждающие сближение его условного смысла со смыслом слова реальность самого по себе.

Слишком сильно подчеркивается словом «реальность» вещность реального, слишком большой упор оно делает на res, на наличествующее «нечто». И, пожалуй, слово это более пригодилось бы тем, кто готов был бы видеть в искомом какую-то вторую данность, стоящую за, под или по ту сторону данности наших восприятий.

Для искомого следовало бы найти другое, более подходящее название, которое не только освобождало бы нас от ошибочных представлений, от прикованности к идее вещи, res, но должно было бы помочь нам глубже вникнуть в существо искомого. Живое слово само по себе так связано (уже не условно, а органически, как символ) с тем, о чем оно говорит, что служит всегда ключом, открывающим подлинное содержание им именуемого.

2. Словом, более подходящим, чем слово «реальность», для именования искомого — могло бы быть, пожалуй, слово «жизнь».

Нас не должны смущать ни расплывчатость, ни затасканность этого слова. Расплывчатость, приданная ему слишком широким его использованием, отчасти даже оправдывается действительной многозначностью, делающей его плохим *термином*, но хорошим *словом*. Слово, пока оно живое слово, а не мертвый terminus, символично, — символ же должен быть многозначным.

Что же касается «затасканности», то за нее никогда не должно быть ответственно само слово. Затасканными, всуе поминаемыми могут оказаться очень большие, богатые слова. Такая судьба великих слов не должна лишать нас способности видеть их истинную ценность и силу.

Одно из существенных неудобств, связанных с этим словом, — то, что полагание его в основу наших размышлений могло бы дать повод принять эти размышления за разновидность так называемой «Lebensphilosophie».

Впрочем, некоторые мыслители (напр., Риккерт) несколько несправедливо отнеслись к Lebensphilosophie, смешав под этой кличкой в одну кучу самые различные течения мысли и выдавая за модное увлечение позиции, которые можно было бы сблизить и с Фихте, и с Шеллингом, и с Гегелем. Особенно же это было бы верно относительно Фихте, который иногда делал понятие жизни также для себя исходным.

Мы могли бы поэтому сказать: пусть точка зрения, нами предлагаемая, будет найдена близкой одним и чуждой другим из течений, зачисляемых в рубрику Lebensphilosophie, но во всяком случае пусть не отождествляется она с теми течениями, которые понимают слово жизнь так, как его на наш взгляд нельзя понимать, и так, что оно ни в коем случае не могло бы служить обозначением искомого.

3. Для обозначения искомого вообще нет и не может быть найдено достаточно подходящего термина. Если бы мы захотели вложить искомое в какое-нибудь точное и только к нему приложимое понятие, то не нашли бы такового. Всякий термин говорил бы о каком-либо «нечто», всякий термин делал бы искомое — искомым наличествованием.

Как только мы захотим использовать слово, как термин, — связь его с образом вещи ограничивает его применимость плоскостью «данного», и оно приобретает смысл описательный. Для целей описательных, для констатирования вещей термины нужны, — но для других целей, в частности для нашей цели — они непригодны.

Всякое слово, превращенное в термин, будет звучать, как название вещи и только вещи (ибо термин всегда однозначен и точен).

Говоря о реальности, которая уже не есть только вещь, приходится отказаться от каких бы то ни было терминов и пользоваться только живыми словами, т.е. словами-символами.

Слово-символ — это имя, а не термин, не словесный условный значок. В качестве имени оно не только нечто означает, но и вызывает, действует, — а потому и открывает те моменты в означаемое, которые оставались бы совершенно скрытыми от сознания, имени его не знающего.

Термина для обозначения искомого нет, имен же у него может быть много — и лишь одно из них жизнь. Есть и иные имена: слава, Истина, Царство, правда, оставляющие лишь вечное, изначальное, чистое в искомом, — тогда как в искомом — не только правда, но только Слава и т.д.

Жизнь — это одно из имен искомого, но остаться только с ним одним мы не можем, потому что в нем таится опасность, не раз дававшая себя знать (напр., Фихте), перенести все наше внимание на так называемое «сознание».

4. Нельзя понимать реальность, как наличие вещей, но еще менее допустимо сводить вещи к «сознанию», к «переживаниям» (восприятия, мысли, представления). А имя жизнь к такому соблазну ведет. Жизнь, как объективная реальность, не только не состоит из чьих-то переживаний, но не состоит и из сознания вообще. Все то, что мы готовы были бы считать находящимся «вне» сознания и от него независящим, так же входит в состав, в содержание искомого, т.е. жизни, как мы хотели бы слышать это слово, как и «переживания» и сознание вообще. Последние являются, собственно говоря, такою же наличествующей данностью, как и вещи, т.е. частью всей вообще данности.

Утверждая это, я пока отказываюсь от решения вопроса об отношении вещи к сознанию. Конечно, жизни нет без живущих, и, отождествляя реальность с жизнью, мы уже как бы заранее принимаем наличие живых существ, обладающих теми или иными «состояниями жизни» (вместо «состояний сознания», что было бы просто беднее).

Попробуем, однако, временно, условно воспользоваться именем «жизнь».

Если согласиться на это имя «жизнь», то нужно будет прежде всего понять, что не жизнь как некая особая сила или особое состояние находится *«в»* живых существах, а все живые существа, со всеми их «сознаниями», а также и все «неживые» вещи, — находятся в жизни, составляют ее содержание, и что не «сознание», даже взятое вне чьих-либо «переживаний», а само по себе есть нечто определяющее жизнь, а жизнь есть то, что делает сознание сознанием.

Принять же выставленное положение можно не иначе, как проделав над своею мыслью, вернее, над привычкой мысли, операцию, аналогичную той, какая проделывается нами всякий раз при переходе от первоначальной очевидности к

поправкам, как было, напр., при переходе от мысли о движении небесного свода вокруг земли — к представлению о движении земли вокруг своей оси.

Мы должны побороть свою привычку отыскивать жизнь в «живых» вещах и понять, что, как выше сказано, не жизнь в вещах, а вещи — в жизни.

5. Это значит, что, останавливаясь на имени «жизнь», мы прежде всего должны освободить его от той роли, какую оно играет в биологии и в биологизирующих построениях некоторых представителей так называемой Lebensphilosophie.

Существуют «живые существа» — и биологи готовы всю совокупность признаков, отличающих эти существа от «неживых» вещей, называть жизнью, упуская из вида, что сами по себе все эти признаки еще не жизнь.

Строго говоря, все процессы, составляющие с точки зрения биологов жизнь, по существу (или, как принято выражаться, в конечном счете) ничем не отличаются от процессов, происходящих в вещах неживых, и должны быть к ним сведены. Не удивительно, что биологам так трудно установить границу, отделяющую живое от неживого, и отыскать то таинственное начало (или «силу»), которое делает вещь живым существом. Этой границы и этого начала нет, а несуществующее, конечно, отыскать не легко.

Но если бы даже оказались правы биологи-виталисты, если бы мы признали наличие в живых существах какой-то силы, не сводимой к процессам физико-химическим, души, «х»-а, энтелехии, — это не спасало бы положения. Эта новая данность, сколь бы «нематериальна» она ни была, в такой же малой мере была бы жизнью, как и все данности физико-химического порядка. Всякому описанию данности, какою бы эта данность ни была, следовало бы элиминировать из себя понятие жизни, как элиминируется из него понятие «я».

Никакой жизни в вещах самих по себе — ни в мертвых, ни в «живых» нет. Правы были атеисты и материалисты, не усматривавшие в вещах ничего, кроме вещей, хотя свойственная им наивность делала для них возможными постоянные ссылки на «жизнь».

Быть может, правильное понимание Аристотелевской энтелехии могло бы подвести нас именно к преодолению мысли о какой-то дополнительной данности (силы), делающей неживое живым, — потому что ведь энтелехия — форма, форма же в аристотелевском смысле — нечто большее, чем данность;

при том же энтелехия — форма, определяемая как цель, цель же никогда данностью не бывает. Это значит, что правильно понятая мысль Аристотеля уводит нас уже за пределы биологии.

6. Можно было бы, пожалуй, сказать, что биология на самом деле и не нуждается в понятии «жизнь»: она могла бы описать все явления, входящие в круг ее ведения, не прибегая вовсе к этому термину.

А если так, то слово жизнь не трудно было бы освободить от биологического привкуса, и тогда оно оказалось бы более пригодным для обозначения нашего искомого.

В таком случае мы могли бы сказать, что мыслители, искавшие «сущности вещей», собственно говоря, искали осознания жизни, как жизни, а не как одного из фактов, как жизни, которая не есть только опыт какой-то данности. Осознавание жизни давало им и критерии всех оценок и видение «я» в себе и в других, и оно же неотделимо от их действенной причастности акции, без которой жизни нет.

Они искали через осознание жизни — самой жизни, — той, которою уже жили и которою стремились жить полнее, вернее, завершеннее. Можно и нужно искать жизни через ее осознание, несмотря на то, что мы уже находимся в ней, потому что жизнь в том именно и состоит, чтобы она в каждый данный момент переступала через себя самое, поднималась над собою, преодолевала самое себя. В ней самой, в ее завершенности имеет место и ее преодоление.

Очень хорошо об этом самоопределении жизни говорил Зиммель в своей Metaphysik des Lebens. «Сущность жизни — переход через самое себя. Жизнь одновременно и не имеющая границ сплошность и определенно ограниченное "я"». Зиммель называет жизнь — «актом самотрансцендентности, который лишь сам себе ставит имманентную границу. В таком движении к трансцендентности по отношению к самому себе дух впервые обнаруживается, как всецело жизненное».

Не является ли «я» таким, самой жизнью требуемым, ее преодолением, в ней же реализуемом? И не от этого ли начала, т.е. не от сверхжизненного ли принципа жизни, исходят нормы и веления, определяющие ценности? И не эти ли веления являются целевыми причинами (causae finales) действенного содержания жизни? Если так представить себе жизнь, то, конечно, не слишком ли уж зазорно было бы сделать слово жизнь именем искомого и употреблять его вместо слова

реальность. Но именно это включение в искомое — момента преодоления жизни и делает неудобным употребление слова жизнь в *качестве* обозначающего искомое единое.

7. С точки зрения, здесь выдвигаемой, живые существа отличаются от неживых не тем, что в одних будто бы пребывает какая-то жизнь, а в других ее нет: характеристика их как живых или неживых определяется ролью, которую играют они в жизни, местом, какое они *в ней* занимают.

В том, что мы называем жизнью, данность еще не отделена от действия и от императивных норм.

В действенном содержании жизни есть некоторая полярность, отражающая себя в данности, как различие начал и концов, путей и целей. Всякая наличествующая данность, будучи взята не в абстракции, а в жизни, говорит о действенном ее содержании. Это позволяет самой данности играть роль знака, символа, мифа. И это же делает ее в качестве «вещи» и явления «орудием» и «силою» действия, вещью, явлением, которое мы называем орудием силы.

Цель сама по себе лежит, как мы знаем, за пределами данности. Но всякая данность, — поскольку она сила, заключает в себе некую целеустремленность. Данность оказывается, следовательно, орудием, средством, служащим какой-либо цели, — и в то же время целеустремленной силой, подчиняющей себе орудия, средства, ведущие к цели.

Эти два момента — роль орудия и роль целеустремленной силы — как это легко заметить, представляют собой как бы два этапа, две ступени единого движения к цели. Орудие — это целеустремленная сила, еще не поднятая на высоту активной силы (или не являющаяся целым силового акта, составляя лишь частность в некотором целом «действия»). Целеустремленная сила есть орудие, так сказать, само себя использующее как орудие для достижения цели, а потому являющееся данностью *целеутверждающей*, а не только целью *определяемой*.

В то же время указанные два момента не только сосуществуют в жизни, но и противоборствуют друг другу. Целеустремленная сила подчиняет себе, т.к. делает своею частностью (ею, как целым, определяемой), данность, являющуюся орудием. Орудие и сила, его использующая, становятся в положение как бы противостоящих друг другу, хотя и участвующих в одном деле, факторов. Такое противостояние вносит во всю наличествующую данность новое различие: есть данности,

в которых превалирует их силовой, целеустремленный смысл, — и данности, которые играют преимущественно роль орудия, средства. В этом-то различии и нужно усматривать различие между «живыми» и «неживыми» существами, т.е. различие в роли, какую те и другие играют в жизни. И так как различие состоит именно в противоположении целеустремленной силы и силы, превращенной в орудие, — и ни в чем другом, — крайне трудно найти грань, отделяющую живое от неживого. Все находится в жизни, но все играет в жизни одинаковую роль.

8. Целеустремленность, которою характеризуются силы, активно прилагающие себя к вещам — орудиям, есть выражение не только действенной, но и ценностной, императивной стороны реальности-жизни. Так как жизнь — не только данность и действие, но и ценность, — следовательно, она же и есть цель. И все то, что является не только орудием, но и целью (самоцелью или целеустремленной, т.е. цель полагающей силою), делает себя как бы целым жизни, особой жизнью, очагом жизни, жизнью, а не только деталью ее, — «живым» существом. В качестве жизней «живые существа» суть ценности и действенные акты, а не только данности.

Так как все — в жизни, то — строго говоря, — во всем живет та же целевая самостность (целеполагание, целеустремленность), — все причастно ценности. Но целеустремленность и ценностное самоутверждение, свойственные жизни, как таковой, по-разному (и в различной степени) определяют жизненные места вещей и живых существ. По отношению к единой общей цели всей жизни в ее полноте и завершенности — отдельные данности составляют лишь моменты, части, отдельные элементы единой системы. Но есть данности, делающие себя самих (или жизнью, как целым, определенные к такой роли, — что одно и то же) — носителями целеполагающих актов, и, следовательно, авторами, субъектами ценностных императивов (и, следовательно, ценностями). Такие данности мы называем существами живыми, носителями жизни.

Живое — это целое, а не часть. И то, что делает себя целью и ценностью, делает себя тем самым уже не частью, а целым. Характеристика целостности есть — даже в плане данностей — один из самых значительных внешних признаков «живого»: оно всегда индивидуум, неделимое.

Живое как бы присваивает себе вместе с ценностью жизни самой по себе и с ее ролью самоцели — так же и ее целостность, делая себя «микрокосмом» жизни. Отсюда же и органичность живого — и его противоположность неживому механическому единству.

9. Носителями целеполагающего акта (как бы присвояющими себе компетенцию жизни в целом, — или наделяемыми такой компетенцией) являются, строго говоря, лишь существа личные, т.е. «я». Но живое — не все лично. Каким же образом мы соглашаемся видеть в целеполагании и целеустремленности — основную характеристику той роли, которую играют живые существа вообще?

Действительно, если бы личностное начало не пронизывало всю жизнь в целом, и если бы так называемые живые существа, даже те из них, которые лишены достоинства личных существ, не были живы именно участием своим в едином целом жизни, — они не были бы живыми существами. Живое лишь в той мере действительно живо, в какой в нем уже дает себя знать устремленность к личному бытию, устремленность, которая и дает основание считать все живое движимым энтелехией и которая выражается в факте индивидуации.

Жизнь индивидуирована. Ее единство реализуется во множестве, потому что она отнюдь не представляет собою сплошности. Будучи единой и неделимой, жизнь в то же время характеризуется прерывностью. Такова вся природная, вещная данность, отражающая в себе индивидуацию самой жизни. Индивидуация не уничтожает единства жизни, но делает единую жизнь богатой не только в смысле множественности «форм», но и в смысле множественности жизней, и — что особенно важно, индивидуация жизни есть условие и как бы подготовка к реализации личностного начала. Она — знак, говорящий об устремленности самой жизни, взятой еще, так сказать, в ее до-личностном содержании, — к личности.

10. Выше было уже принято то положение, что действенный и ценностный смысл реальности связан по существу с началом личным, обозначившемся нами словом «я».

Называя реальность более подобающим ей именем жизни, мы можем проще формулировать указанное положение так: жизни нет там, где нет «я».

Что-нибудь из двух: или жизнь только во мне, в моем «я», и вне меня никакой «объективной» жизни нет, — или

над жизнью в целом стоит верховное «я». Нельзя доказать ни той ни другой части этой дилеммы, но можно доказать, что истина — в какой-нибудь одной из них, и что tertium non datur, и что каждый мыслящий человек должен сделать выбор между ними.

Единственный источник творческой акции жизни и единственная самоценность и самоцель — это стоящее над всем содержанием жизни верховное «я». Но это начало возглавляет не мертвые вещи — орудия, а мир живых существ, живых целеустремленных сил, делающих все так называемые неживые вещи — орудием — и прежде всего орудием выражения своего отклика жизни в целом, т.е. знаками, символами, как делает их знаками своего обнаружения и само верховное «я».

Иерархия живых существ завершается верховным «я», — и только этим, как уже сказано, обусловливается множественность жизней как личных, так и не личных. Грань, лежащая на иерархической лестнице живых существ и отделяющая личные существа от неличных, есть грань очень резкая, — хотя она и не нарушает единства жизни. Она определяется присвоением личными существами себе роли самоцели и самоценности, присвоением, совершаемым или по праву, даруемому им самим верховным «я», или в силу узурпации этого права. Узурпирование указанной роли отличается тем, что вместо отклика верховному «я» роль эта утверждается на его отрицании. Подлинное же право на роль самоцели и самоценности дается живым целеустремленным силам, выражающим свою целеустремленность в зовах и откликах верховному «я» и всему возглавляемому им миру живых «я».

♦

III

ЗНАНИЕ

Мыслители, ставившие своей задачей познание реальности, «сущности» вещей или жизни, неизбежно должны были задуматься над вопросом о самом познании. Они спрашивали себя: в чем состоит знание, которое они ищут, и как оно возможно?

Однако, то или иное представление о знании, конечно, уже было у ставивших такой вопрос. Если что оставалось неясным, то не само понятие знания, а сущность того отношения, в каком познаваемый предмет стоит к познающему.

Размышляя о знании, я также буду исходить из уже сложившегося представления о нем. Но я задержусь именно на этом представлении подольше, отказавшись пока от выяснения того, как относятся друг к другу объект и субъект знания. Нужно рассмотреть знание, взятое, так сказать, еще вне отношения к познаваемому, т.е. до того, как оно становится собственно знанием *чего-то*.

Такой подход к знанию может показаться возвратом к «психологизму в теории знания», заставляющему начать с природы знания, как «состояния чьего-то сознания». Такое замечание было бы справедливо, если бы речь шла о какой-то попытке приступить к вопросу без «предвзятых» построений онтологического характера. Я же стою на почве «предвзятых» онтологических представлений, и это позволяет мне рассматривать «носителя знания» не как «сознание», не как психологическую данность, а как один из моментов той самой реальности, знания которой ищут мыслители.

Всматриваясь в смысл знания, я вижу, что оно неотделимо от высказывания.

Как бы мы ни смотрели на знание и высказывание, мы должны констатировать их неразрывную связь. Нет знания, которое так или иначе не высказывалось бы, потому что всякое знание есть мысль, а мысль есть внутренняя речь, в которой момент выражения, вынесения мысли вовне, обна-

ружения, обращения к кому-то (хотя бы — в частном случае — к самому себе) является моментом неустранимым.

С другой стороны, и высказывание не было бы высказыванием, если бы не существовало того, что предполагается знанием (т.е. тем, что «содержится в сознании» знающего и высказывающего).

Но признавая связь знания с высказыванием, мы не должны рисовать себе эту связь так, будто знание должно предшествовать высказыванию, т.е. будто высказывание является чем-то производным от знания. Мы были бы ближе к истине, если бы, наоборот, *знание* понимали как нечто *производное от высказывания*, или — еще точнее — как нечто *содержащееся в высказывании*.

Здесь мы снова сталкиваемся с тем законом, в силу которого представляющееся очевидным на первый взгляд при более внимательном рассмотрении оказывается неверным. Высказывание слова есть тот момент реальности, который несет в себе знание. Знание рождается в слове, а не слово порождается им.

*

Если теория знания уже подняла себя над уровнем психологизма и научилась рассматривать знание, как таковое, вне «психологии» его носителя, или обладателя, то и выдвигаемое здесь построение, оперирующее понятием «высказывание», как основным, может и должно быть принимаемо не как описание психических феноменов познавания и высказывания, а как онтологическая концепция, говорящая об отношениях не психологического смысла. (Поэтому высказывание нельзя понимать как процесс словесного или какого-либо иного выражения мысли, передачи ее от одного сознания — другому — через посредство каких-либо действий вроде издавания звуков, жестикулирования и т.п.).

Но не имея дела с психологией носителя знания и высказываний, мы однако же вправе рассматривать высказывание, как высказывание *кого-то*, поскольку кто-то, т.е. высказыватель, предполагается тем онтологическим понятием высказывания, о котором идет речь.

[Высказывание понимается всегда, как высказывание о чем-то. Но всякое высказывание (не только высказывание о себе) есть в то же время обнаружение себя высказывающимися (sich aussprechen). Я позволю себе воспользоваться

несколько неточным способом словоупотребления, но он позволяет подчеркнуть единство двух высказываний: высказывание себя и высказывание о чем-то (в частном случае — о себе).

Под высказыванием себя я прежде всего разумею такое обнаружение, выявление кем-то себя, которое является не пассивной данностью, а действенным, активным заявлением, показыванием, призывом, обращенным вовне с ожиданием того или иного отклика. Понятое так высказывание мною себя имеет место во всяком моем высказывании о чем-то.

Всякое внешнее нечто, становясь предметом высказывания, становится тем, что принято было называть «содержанием сознания». Оно вступает, так сказать, в состав материала, входящего в содержание жизни высказывающегося, — и высказывания о нем становятся поэтому высказываниями о содержании жизни высказывающегося, т.е. высказываниями его о себе. Высказывание *о чем-то* есть момент в высказывании *себя* или один из способов высказывания, обнаружения *себя в слове*.

Смысл такого выражения себя — в обращенности к чему-то или к кому-то. Именно этим моментом создается отношение связи между живыми существами. Им определяется единство жизни, как единомножественность.

Обращенность к другому есть зов, призыв, направленный прежде всего к жизни в целом, а через нее — к другим живым существам. Зов этот является также откликом на зовы, посылаемые жизнью. Отклик — зов — такова сущность высказывания, как выражения — себя.

Будучи откликом-зовом, высказывание именно поэтому есть не только обнаружение высказывающегося, но всегда также и слово о том, чему живущий откликается, на что в жизни направлены зовы. Отклик-зов становится естественно высказыванием о чем-то.]

Об отклике-зове подробнее.

*

Живое существо при определенной интенсивности выявления им своей жизненности — делает свое *наличествование выражением, обнаружением* себя, т.е. своего жизненного акта и своего ценностного содержания. В этом случае наличествование получает смысл не только простого факта, но *показа* себя, ориентирующегося, конечно, на кого-то, кому показывает себя наличествующий.

Но каждый факт (т.е. частность данности, наличествования) в содержании своем состоит из некоего многообразия, представляя собою систему форм в определенных соотношениях друг к другу стоящих. В то же время он связан — в определенных соотношениях — с другими фактами. Это делает всякий факт содержащим в себе определенную мысль, смысл. Она касается не только наличествующего, но и всего смысла факта, т.е. смысла его, как момента жизни, следовательно, она касается и действенного и ценностного содержания факта.

Наличествование, ставшее выражением себя наличествующим, есть в силу сказанного — выражение мысли, заключенной в выражающем себя существе, или — точнее говоря, мысли, представленной, воплощаемой данным существом. Мысль же есть слово, сказ, а не только простой показ, — и обращенность показа к кому-то становится обращенностью слова, сказа. Обнаруживающее себя живое существо *высказывает* себя (der sich aussprechen), выражает свое слово.

Из всех знаков выражения мысли, из всех выражений слова, самым живым и наиболее близким к самой мысли, как таковой, является слово речевого языка, т.е. слово членораздельной звуковой речи, к которой прибегает для высказывания себя личное существо — человек.

Слово-сказ, высказывание, делаемое кем-то, есть, однако, не только высказывание *им себя*, но и высказывание *о чем-то*, что уже является «другим», *не им* самим.

Связь высказывания кем-то *себя* с высказываниями *о чем-то* обусловлена тем обстоятельством, что всякое слово высказывающего себя существа есть его отклик зову жизни, к нему обращенному, и зов его, ожидающий отклика себе от жизни, поскольку в ней имеет место жизнь «других», т.е. то, что по отношению к высказывающемуся есть не-я. В отклике знаком, идущим от жизни и составляющим наличествующие данности, заключено констатирование этих данностей, — и, следовательно, высказывания о них. В отклике знаком жизни состоит жизнь самого откликающегося живого существа, — и высказывание им себя есть высказывание его отклика, — а потому становится высказыванием о том, чему он откликается.

Кроме того, мы должны принять во внимание, что всякое внешнее «что-то», становясь предметом высказывания, становится переживанием высказывающегося. Предмет высказывания становится одним из элементов, входящих в содержание жизни данного высказывающегося о нем существа.

Итак, высказывание себя естественно предполагает высказывание о чем-то, а это последнее — есть лишь момент в высказывании себя, в обнаружении себя в слове.

*

Высказывания наши бывают *двух родов*.

Различие их обусловливается тем, сохраняет ли высказывающийся свою связь с жизнью вне его или порывает эту связь, утверждая свою самость в обособлении от единства жизни. В первом случае высказывание исходит от существа, не ограничивающего содержания своей жизни никакими границами, во втором — высказывает себя существо ограниченное, урезанное в своем содержании. В первом случае высказывающийся говорит о себе и о другом вместе, во втором — он выражает, собственно говоря, только себя, и обо всем другом говорит только как о «состоянии своего сознания», как о своих восприятиях и ощущениях.

В высказываниях первого рода выражает себя не только сам высказывающийся, но через него и сама объективная жизнь; в них — высказывание жизнью себя через живое существо.

В высказываниях второго рода уже нет голоса самой жизни, они представляют собой плохое, ущербное, крайне ограниченное ее выражение.

Там, где жизнь выражает себя без задержек, создаваемых ограниченностью, опыт выходит за пределы «чувственно»-данного. Отъединенное же, обособившееся сознание остается в пределах самого себя, в конце концов теряя всякую связь с реальностью, — и реальность сводится для него действительно к одним лишь «состояниям сознания», к упорядоченному априорными формами созерцания и рассудка материалу восприятий.

Возможность отрыва живого существа от единства реальности обусловлена той же индивидуацией жизни, которая служит также и предпосылкой личного бытия. Конечно, — нужно оговориться — дело идет не об абсолютном отрыве, который едва ли возможен, потому что был бы абсолютной смертью, — а в приближении к отрыву, как пределу, об *утверждении* отрыва. Двойственный смысл индивидуации ведет к тому, что живые существа стоят всегда пред выбором между двумя путями: индивидуированные очаги жизни или осуществляют в своей устремленности к завершающему жизнь «я», —

или, искажая устремленность к личному бытию подменой ее абсолютированием своей самости, идут к отрицанию «я», удаляются от него, а потому и от жизни в ее целостности, и делают свою жизнь случайным отрывком реальности.

*

Существо, причастное жизни, высказывая себя и высказываясь о чем-либо, говорит не только от своего имени, но и от имени жизни, реальности. Вместе с ним и через него высказывает себя и высказывается о чем-то сама реальность: все его высказывание становится, так сказать, голосом реальности о себе.

Реальность, или жизнь, как мы видели, есть не только данность, себя обнаруживающая, но акция и императив. Голос жизни, заключенный в высказывании о чем-то, должен быть понимаем, как слово действенное (творческое) и как словоявление, как критерий ценности.

То, что обычно принято называть творчеством — в отличие от «работы», — и есть не что иное, как чья-то акция, не отъединенная от акции самой жизни. Такая ее неотъединенность от акции жизни сближает творчество с инстинктом, который также означает причастность индивидуума — акции жизни, — с той только разницей, что в инстинкте замысел слит с исполнением и не поднимается до целеполагания, тогда как в творческом акте замысел, как целеполагание, не слит с исполнением и не отделен от него, как он отделен в нетворческой работе.

Неслитность и нераздельность целеполагания и исполнения, характеризующие творческий акт, — делают последний подлинным выражением жизненной акции и ее устремленности к завершающему и преодолевающему жизнь моменту личности. Инстинкт — это причастность жизни, еще не поднявшаяся до такой устремленности к «я». В противоположность инстинкту нетворческая работа, также чуждая этой устремленности, становится непричастной и самой акции жизни, потому что является результатом отрыва от реальности. Творчество же противостоит и инстинкту и мертвой работе, не совпадая с обоими в своей ориентированности на «я», но приближая к себе инстинкт, как причастный акции жизни, — и работу, как действие, в котором замысел и исполнение уже не сливаются, как сливаются они в инстинкте.

Творческий голос жизни, становясь высказыванием индивидуума, делает и это высказывание творческим.

Когда такое творческое высказывание касается какой-либо внешней данности, оно уже не может ограничиваться описанием того, что непосредственно дается только восприятию индивидуума. При творческом подходе к данности слово о ней, как о данности, не отделяется от слова о ней, как о знаке, говорящем о самой жизни. Все высказывания о наличествующих данностях в этом случае получают значение *символических слов*.

Высказывания, о которых мы здесь говорим, являются высказываниями символическими, потому что служат диктуемыми самой жизнью откликами вещам, как знакам, как символическим выражениям жизни.

Символическое слово никогда не служит одним только наименованием какой-либо отдельно взятой частности. Оно ухватывает связь данной частности с целым потоком других частных данностей, — причастных (метексис) вместе с первой — некоей единой универсалии.

В символе нет устойчивого, неизменного содержания. Он — не описание и не наименование отдельной вещи и не термин для обозначения какого-либо застывшего «общего понятия». Символ — это вечно текущий, переходящий («метафорический») знак для многого, связанного в единство в живой реальности.

Символическое слово (в себе самом) есть голос реальности. Высказывающийся с помощью символического слова говорит не от своего только имени, а также от имени самой реальности. Символические отклики жизни суть касания самой жизни, соприкосновения с нею, — и при том соприкосновения не в смысле пассивного вещного механического столкновения, а в смысле живого творческого проникновения в реальность.

*

Символ — не ярлык для вещи, не условный значок — термин и не вспомогательное орудие для каких-либо вне слова лежащих целей. Это — самостоятельное, собственной ценностью обладающее обнаружение жизни.

Символ — есть сказ, миф. Всякое живое, не убитое слово, т.е. слово, еще не превращенное в голый скелет, в термин, есть миф, могущий и развернуться в большую, богатую красками, ритмами и звучаниями поэму, песнь или драму, и быть стянутым без утраты своего содержания в одно «слово», т.е. в один словесный знак.

Те два рода высказываний, о которых мы здесь говорим, могут быть противопоставлены один другому, как высказывания с помощью мертвых схем — понятий, с одной стороны, и высказывания мифологические, — с другой.

Грамотных людей уже, кажется, перестало смущать выражение: миф, — которое некогда понималось, как равнозначное слову: небылица (тогда как на самом деле миф есть наиболее достоверная «быль»). И уже нет надобности, вероятно, повторять, что в мифе больше содержания и больше истины, чем в «точном описании фактов».

Однако необходимо ближе определить то отношение, в каком стоят друг к другу высказывание, состоящее в точном описании фактов, и сказ, миф, символическое слово.

*

Высказывание-миф характеризуется следующими особенностями.

1. Миф есть *отклик голосу самой реальности*, обусловливающий причастность ей откликающегося.

2. Творец и сказыватель мифа выражает в нем себя, как находящегося в *единении с жизнью*.

3. Миф есть *голос самой реальности в человеке*, ей причастном.

4. Будучи откликом голосу реальности, миф содержит в себе *утверждение воли, нормы, императива,* заключенного в реальности.

5. В качестве голоса самой реальности миф есть *веление, заповедь, зов, требование*, которому должен следовать откликающийся жизни человек.

6. Через миф человек проникает в *творческое,* действенное содержание жизни и сам становится творческой силой.

7. Миф содержит в себе высказывание о *данностях как о знаках жизни* и раскрывает этот их смысл.

8. В мифе совершенно неотделимы друг от друга моменты творчества, описания данности и императивного веления.

Из этих положений нужно сделать следующие выводы.

Миф нельзя рассматривать, как хорошее или плохое описание данности. В нем, следовательно, нельзя видеть (как это делали некоторые ученые) неудачную попытку объяснения непонятных феноменов, какое-то «низшее ассоциативное мышление», не достигшее логического оформления.

Миф является хорошим или плохим выражением — через образы природы или через сказы о человеческих деяниях и о человеческой судьбе — голоса самой жизни.

Плох миф не тогда, когда он предлагает неверное объяснение каких-либо фактов, а тогда, когда он (быть может, хорошо объясняя факты, как это случается с некоторыми мифами так называемого «научного мировоззрения») является плохим откликом реальности. А это имеет место именно в тех случаях, когда он приближается к высказыванию о чем-то с помощью зафиксированных («точных») понятий. Неточности и противоречия (с точки зрения ограниченных задач «точного описания»), допускаемые мифом, служат, наоборот, признаком его жизненности и пригодности его для роли правильного выражения жизни, т.е. его верности — с точки зрения стоящих перед ним задач.

*

Высказывания, освобождаемые от мифологического смысла, приобретают смысл точного (т.е. не символического) описания данности. Таковы высказывания человека, теряющего свою причастность жизни, делающего себя «наблюдателем», противостоящим жизни, — и пытающегося при этом сделать самое жизнь «данностью», — на деле же подменяющего реальность — данностью.

Данность, доступная человеку, утрачивающему свою причастность жизни, — это лишь данность его собственных восприятий. Поскольку и «восприятия» в их конкретности являются элементами жизни и выходят, как таковые, за пределы ограниченного, суженного сознания, последнее замещает их в себе — схемами, обобщающими понятиями, построению которых помогают сохраняемые сознанием следы былого соприкосновения его (через миф) с универсалиями, — следы, принимаемые удаляющимся от реальности субъектом за его собственные создания («обобщения»).

*

Соответственно двум родам высказываний мы должны различать и *два рода знания*. Правильнее, конечно, было бы сказать: рождаемое в высказываниях знание становится различным в зависимости от того, слышится ли в высказываниях голос жизни или он в них замирает, стесненный границами обособившейся «самости».

Знание — это высказывание, обращенное высказывающим его субъектом к самому себе, — или, что то же, ни к кому не обращенное. Ни к кому не обращенное высказывание как бы отрекается от самого себя, перестает быть сказом, в котором соединены в одно и действенный призыв — императив, и описание образов, говорящих о жизни, и отклик жизни, — и голос самой жизни, — и становится *только* знанием.

Однако, такая полная отъединенность момента знания от целокупного единства действенного выражения себя в высказываниях имеет место лишь в высказываниях не мифологических. Только в них знание бывает тем, что разумеют под этим словом, когда говорят, напр., о научном знании. В мифе момент знания не отделим или лишь в абстракции отделим от высказывания в полноте его смысла. Оттого и кажется иным, что знание непременно должно быть выражено в «точных понятиях» и что миф будто бы лишен познавательного смысла. Между тем, момент знания в мифе есть: он только не выделен, не отвлечен от других сторон высказывания.

Знание может быть понято еще, как та сторона высказывания, которая, будучи взята сама по себе, представляется констатированием данности, ценности или акции, констатированием, в то же время являющимся нахождением, усмотрением, видением. При этом знание, отчуждающее себя от мифа, ограничивается констатированием (rel. усмотрéнием) данности и лишается смысла констатирования ценности или акции, — и от него тогда лишь по недомыслию ждут ответа на все вопросы жизни. Само собою разумеется, что ни о каком постижении реальности на путях такого знания мечтать нельзя. Напротив, знание, заключенное в мифе — это и есть то знание реальности, какого искали всегда мыслители. Оно не ограничивается при этом сферою пассивно испытываемого и не становится только знанием «данного в восприятиях». Уже сама данность, когда мы берем ее без отрыва от творческого отклика — зова, оказывается более богатой: она уводит сознание познающего туда, куда проникнуть оно не могло бы, если бы ограничивало высказывания собою, своими «требованиями». Наличествующее не ограничивается для такого знания так называемым чувственным опытом. Мысль для него — не экономно построенная схема «чувственного опыта», и видение реально существующих универсалий, — далеко не всегда находящих для себя «частные случаи» в нашей эмпирии.

Миф, — в качестве символа ведя нас от одной частности к другой, переходит за тот предел, на котором останавлива-

ются наши «чувственные восприятия». Благодаря ему для нас становятся данностями факты иного плана бытия, чем тот, который доступен этим восприятиям. Он открывает пред нами более широкие горизонты и обогащает наличествующее тем, что скрыто от знания немифологического. Ибо то, что мы называем жизнью, или реальностью, включает в себя данности, недоступные знанию, оторванному от мифологического высказывания.

Нужно только иметь в виду, что мифологическое знание никогда не бывает лишь знанием фактов и что поэтому оно не совпадает с знанием «наукообразным». Все попытки найти какое-то наукообразное знание реальности (в качестве второй, потусторонней и т.п. данности), не могли иметь успеха именно потому, что наукообразное знание реальности есть вещь, лишенная смысла.

Последнее совершенно неопровержимо установлено Кантом. Но он намечал границы наукообразного знания для того, чтобы — Кр.Пр.Р. и в Кр. силы суждения — показать наличие материала для знания иного рода. Обвинить же его можно было бы лишь в том, что он недостаточно четко обрисовал знание иного рода, как знание. Произошло же это потому, что в самой реальности он оторвал императив и акцию от данности, а в высказывании обособил знание от иных сторон высказывания.

*

Итак, первоначальное живое высказывание — миф — несет с собою то знание реальности, какого искали мыслители, потому что говорит не только о данности чего-либо, но одновременно (и вместе) и о ценности, — и сам есть не только констатирование данности или ценности, но и акция. Говоря же о данности, миф самое данность берет простирающейся далеко за пределы данности наших восприятий.

Миф обладает тем свойством, что, если принять его за наукообразную истину, он окажется явным заблуждением, так как будет стоять в противоречии с другими наукообразными истинами.

Наукообразная же истина обладает тем свойством, что, если к ней отнестись как к мифу, дающему ведение реальности, то она окажется несостоятельной, потому что не сможет дать решения основных вопросов жизни.

Миф есть символическое слово, а наукообразная истина лишь выраженная в понятиях схема доступных опыту среднего сознания данностей.

Однако не следует никогда забывать, что наука, рождаясь (как и искусство, как и этика) в том же мифе, не представляет собою чего-то чуждого знанию реальности. Ограничение участия в жизни одним лишь осознанием данности бывает необходимо, как временно, условно занимаемая позиция, облегчающая тщательное всматривание в данность. Так как наличествующие данности суть знаки, символы, а не только данности, то такого рода всматривание в них, расширяя область данного, открывая новые факты, т.е. новые знаки жизни, несомненно служит великую службу самому мифотворчеству нашему, — если только не пытается — как это, к сожалению, часто бывает, — заместить собою знание мифологическое.

Себя я знаю именно в своих высказываниях, а не раньше их, и если всякое мое высказывание о чем-либо есть также высказывание обо мне самом, то и для высказывания о чем-то нет надобности это что-то знать.

Знание есть внутреннее высказывание, высказывание, обращенное внутрь. Все то, о чем я высказываюсь, я знаю через свое о нем высказывание, а не раньше его. Грубо говоря, я знаю = я делаю для себя высказывание о данном нечто. Я знаю — значит: говорю себе, а не говорю себе потому, что знаю.

Не высказывание определяется знанием, а знание определяется высказыванием.

♦

IV

МИФ

В высказываниях, заключающих в себе знание реальности, одновременно дает себя знать и голос лица, высказывающего их, и голос самой реальности («жизни», «славы», «начала» и как бы еще она не именовалась).

На этой особенности их необходимо остановиться, потому что без уяснения ее мы многого не поймем в истории человеческого творчества и будем превратно толковать верования и стремления людей.

*

Прежде всего мы должны подчеркнуть, что наше выражение «голос реальности» отнюдь не следует принимать лишь за «образное». То, что мы называем реальностью, или жизнью, действительно говорит о себе. Жизнь — не безличный, безвольный, бессловесный «процесс», а самосознающая акция, у которой есть свое «я» и свое слово.

Мое высказывание есть, конечно, мое слово, но если оно не отъединено от жизни, оно — не только мое слово, но и слово самой жизни, «славы» и т.д. В силу этого знание, содержащееся в моем высказывании — мифе, приобретает черты, резко отличающие его от знания, заключенного в высказываниях не мифологических, т.е. от знания «наукообразного».

Как и всякое вообще знание, мифологическое знание предполагает нечто знаемое и некоего познающего. Но в то время как в знании наукообразном знаемое пассивно предлежит познающему и мыслится воздействующим на него только как соприкасающееся с ним, — в знании мифологическом познаваемое оказывается началом активным, оно познается не как нечто предлежащее, играющее роль причины тех или иных состояний сознания, а как нечто само себя *открывающее*, само о себе говорящее.

Мифологическое познание — не односторонний акт «восприятия», а встреча, взаимоотдача познающего и познаваемого. Для того, чтобы имело место знание реальности ⟨...⟩, нужно, чтобы она сама сказала о себе, т.е. чтобы в высказывании кого-либо о ней было ее высказывание о себе (ее высказыва-

ние себя, говоря точнее), нужно, чтобы голос реальности, так сказать, вошел в высказывание человека и сделал последнего своим глашатаем, своим провещателем.

Высказывание жизни, реальности, славы и т.д., становясь моим высказыванием, представляется при этом не только высказыванием через меня, но и для меня, ко мне обращенным. В нем — мое знание реальности, а не только мое кому-то о ней сообщение. Реальность открывает себя мне, делает себя познаваемой мною, а меня — познающим ее. Говоря через меня кому-то, она говорит в частности и мне самому. В моих словах о ней есть ее обращение ко мне.

Однако и познающий не должен в этом случае мыслиться, как пассивнй приемник или как невольное вместилище чужого высказывания. Не следует забывать, что знание в данном случае есть мое слово, которое, как слово, всегда активно. Оно — не «состояние моего сознания», а мое действие.

Если знание не мифологическое может быть представляемо как результат причинения реальностью тех или иных явлений в нашем сознании, то подобная формула не приложима к знанию мифологическому, т.е. к знанию реальности. Никакого «воздействия» извне — в смысле причинения — на мое сознание в данном случае нет и быть не может: не войдет в меня никакое слово реальности, если я сам к нему не иду, если я сам не откликаюсь ему и не призываю его.

В связи с этим по-новому можно поставить вопрос о влиянии воли на сознание. Роль волевого момента в знании должна быть подчеркнута с особенной силой, хотя она — не в том, что имеют в виду психологи, говорящие о влиянии воли на знание. От моей воли зависит, — приму ли я голос жизни в себя или отстраню его от себя. Предпосылкой знания является особого рода хотение, хотение далеко не всегда осознаваемое, но глубоко внедренное в самое существо человека, слитое, так сказать, с самим бытием его. Такое хотение родственно тому, которым обусловливается самое сохранение человеком себя в жизни (ибо от хотения человека, скрытого нередко в глубинах человеческой души, зависит его жизнь: чтобы жить, надо хотеть жить). Воля к знанию реализуется в отклике голосу реальности. То, что я нахожу в своем отклике, есть содержание моего о ней знания. Отклик — одно с тем, чему откликаются.

*

Охарактеризованное только что знание, как выше уже отмечалось, есть знание, обусловленное тем, что жизнь открывает себя мне и во мне. В основе его — другими словами — лежит откровение жизни — реальности в человеке.

Говоря об откровении реальности, мы, конечно, снова оказываемся перед опасностью вернуться к пониманию реальности, как данности. Нужно помнить, что с самого начала у нас речь идет не о знании данности, а о знании реальности, лишь одним из подчиненных моментов которого является знание данности, но которое в то же время есть знание ценности, цели, слышание велений и приобщение действенному, творческому содержанию реальности.

*

Говоря о «знающем», как о носителе знания, мы однако никак его не определяем и не называем. Это, конечно, «субъект» знания, «я». Но в каком наличествующем существе это я себя выражает, как его я? Каково то тело, в котором воплощено знающее реальность «я»?

Вопрос этот крайне существенный, потому что, как было указано, состояние познающего играет в знании реальности решающую роль.

Не всем дается знание реальности (откровение ее), а только избранному. Быть же избранным значит в данном случае обладать некоторыми особыми качествами. На одном из них — на основном — необходимо остановиться.

Реальность, откровение которой дано в мифе, есть единство, не допускающее деления и не слагающееся из частей. Поэтому сознание, не способное выйти из своей ограниченности и не откликающееся универсальному началу жизни, не в состоянии вместить откровение жизни: оно лишено ведения ее, как единства, с которым само должно быть неразлучным для того, чтобы его ведать. Причастны же ему только те существа, которые в своем собственном жизненном акте преодолевают обособленность, входящую в жизнь, как ее порча.

Преодоление обособленности индивидуальным сознанием возможно лишь в опыте *единомножественности*, т.е. в опыте общины, в причастности индивидуального сознания единому сознанию общины.

Строго говоря, носителем знания, получаемого через откровение, является только община. Принадлежность к общине делает, конечно, причастным знанию и отдельного человечес-

кого индивидуума. «Знающим» является субъект, т.е. «я», воплощаемое в общине, как в коллективе и в индивидуумах, входящих в этот коллектив.

*

Община — это *особое самостоятельное начало* огромного значения. Существо общины может быть раскрыто в следующих положениях.

1. Реализация личного начала предполагает индивидуацию жизни. Но она же требует и того, чтобы индивидуация жизни не переходила в ее распыленность, в распад на обособленные единства. Личностное бытие предполагает обращенность «я» к другим «я», — следовательно — встречу, совместную акцию многих, их свободную связь в порядке зовов и откликов. Община есть такого именно рода *встреча, сосуществование многих в единстве*.

2. Условием продвижения индивидуума в реальности, входа в нее служит его, индивидуума, «выход из себя» — в сферу объективно сущего («не-я»). Община — это первая, *ближайшая к человеку сфера* такого объективного *вне-сущего*. Опыт входа в него (т.е. в общину) без утраты личностью своей самости, — выхода из себя без потери себя (наоборот, с нахождением себя) — есть *опыт, обеспечивающий* личности ее *связь и с более широкими сферами* объективного вне-бытия. Движение личности к предельному, верховному «я» всей реальности, связанное с охватом всего вне-бытия, то движение, которое делает личность личностью, т.е. универсальным, свободным, самоценным «я», невозможное для индивидуума в его обособленности, возможно для общины и через общину — для живущих ее жизнью индивидуумов.

3. Община есть иной, по сравнению с частно-индивидуальным бытием, план жизни, пребывание в котором *делает индивидуума личностью*. В этом плане не устраняется, а, наоборот, утверждается в полноте, — поскольку связывается с более устойчивым, более прочным началом — с началом личностным. Индивидуация сама по себе еще не означала бы, не гарантировала бы преодоление сплошности, слитности, а легко уступала бы ей, погашалась бы ею, как погашается единством моря индивидуация его волн (как это и имеет место во всех случаях, когда индивидуумы еще не личности).

4. Община — не механическое соединение многих и не механическое деление единого, а единство *органического типа*.

Но будучи носителем личной жизни, она уже не является только организмом, потому что не представляет собой единства, подчиняющего себе входящие в него элементы. Как сфера личностного бытия, община охраняет, а не подавляет самостность, творческое самораскрытие индивидуума.

Община — это *начало сверхорганическое*. Сознание общины не следует представлять по образу сознания, «носителем» которого служит организм. Сознание общины — сверхорганично. Это единое сознание, становящееся без утраты своего единства сознанием каждого индивидуума в отдельности. Однако оно не составляется из сознаний отдельных индивидуумов и не распадается на них.

5. Быть началом сверхорганическим община может лишь в том случае, если *она сама — личность*, а не только собрание личностей. И только община-личность (а не безличное общество) может служить силой, крепящей личностное бытие индивидуума. Община же становится личностью, когда она подобно личности-индивидууму удовлетворяет двум требованиям: становится завершенной в себе, самоопределяющейся и самоценной самостью, — и в то же время включает себя в общину большого охвата, при условии, что общины все более и более широкого охвата, поднимаются до универсальной общины — до царства универсального «я». Община — одно из условий *перехода* от частного, единичного - *к универсальному*.

6. Община не должна быть отождествляема с естественным (т.е. в безличной природной жизни уже осуществляемым) социальным целым. Общество в образе рода, народа, государства, в известной мере, правда, подчиняется принципу общинности, как основному принципу жизни. Но оно не отвечает идее общины в ее полноте, так как само по себе общество не только не личность, но даже нечто враждебное личности. Община же преодолевает безличное общество, делающее индивидуума своим слугою, своим орудием, своею клеткой. Она стоит над обществом.

Община не реализуется ни в этнографическом единстве народа, ни в государстве, как факте культуры. Она иной раз вступает даже в конфликт с народным и государственным единствами, когда эти последние сами, так сказать, выключают себя из истинной общины.

Община может иметь своим воплощением народное целое лишь при условии, что народ сделает себя жертвенным, мистериальным единством. В жертвенном действии рождаются все

творческие высказывания человека. Жертвенное же действие осуществляется жертвенным союзом, мистериальным братством. Такое мистериальное единство и является истинной общиной. Общину можно усмотреть во всяком обществе, в частности и в народном целом, если оно играет роль мистерильного целого или если это последнее им руководит.

7. Стоя, как сказано, над обществом, община требует для своей реализации выделения из естественного социального целого некоторого единства высшего порядка. Тенденция к такому выделению дает себя знать уже и в тех социальных формах, которые сами по себе очень далеки от истинной общинности. Образование тайных союзов, братств, коллегий посвященных, орденов — это явление, наблюдающееся, как известно, уже у самых примитивных, «некультурных» (как их называли) народов. В такого рода выделившихся из общей массы народа союзах — реализует себя община. Общину, о которой идет речь, правильнее считать не социальным, а экклезиальным единством. Охват экклезиальным единством целого народа, конечно, не исключается нашим определением общины, хотя и в таком случае внутри народа образуются особые прослойки, из которых одни больше, другие меньше приближаются к экклезиальной сущности общины.

8. Экклезиальное целое по существу своему есть союз избранных, — избранные же могут быть членами любых социальных единств, — и потому экклезиальное целое сохраняет свое единство, несмотря на то, что члены его могут входить в различные социальные единства. Экклезиальное единство не ограничивается и не определяется ни местом, ни территорией, оно повсюдно. Оно остается одним и тем же повсюду (*καθ' ὅλον* при всех условиях и обстановках и во всем потоке времени. Община осуществляется не в какой-либо один отрезок времени, но существует как историческое единство, включая в себя и прошлое и будущее. Членами ее являются не только люди одной и той же эпохи, но и предки и потомки их. Связь общинная, т.е. экклезиальная, есть связь, единящая людей разных веков; это единство сменяющих друг друга поколений.

*

Определяя таким образом общину, как экклезиальное целое, мы имели в виду наметить лишь ее предельную форму, соответствия которой можно ожидать лишь в совершенной общине, в «вечности».

То, что было выше сказано о «высказываниях», несущих с собою знание мифологическое, относится прежде всего к высказываниям общины. Голос реальности может быть слышим не столько в высказываниях индивидуума, сколько в высказываниях общины. В этих последних рождаются мифы, как словесные культовые действия. В них-то и заключается подлинное откровение жизни.

В этом случае знание никогда не отделяет себя от целокупного акта действенного творческого выражения. Миф, творимый общиной, есть в одно и то же время и ее создание, — и полученное ею откровение.

Со стороны принимающей его общины узнание истины, заключенной в откровении, есть не только принятие, но и волевое утверждение истины, действенный отклик ей.

*

Нередко говорят о «предчувствии» истины, заключенном в мифе. Это выражение, быть может, не совсем точно, но по существу правильно. «Предчувствие» в данном случае означает отклик чему-то, отклик, появившийся ранее, чем это что-то сделалось объектом осознанного восприятия или обмысливания. Такого рода предчувствия имеют место во всяком гениальном произведении. Миф есть также создание гения, ибо экклезиальное народное сознание является гениальным творцом мифа.

В мифологических высказываниях самых «примитивных» народов, которым, несмотря на их примитивность, нельзя отказать в гениальности, можно увидеть «предчувствие» очень глубоких, пониманию отдельных членов народа совершенно недоступных истин. Хорошо известно, что для того, чтобы в гениальном создании художника, поэта или даже мыслителя заключено было «предчувствие великих истин», последние вовсе не должны быть намеренно, сознательно вкладываемы в него его творцом. Мы знаем, как часто художник или мыслитель говорят в своих произведениях то, о чем сами едва ли догадываются: как будто говорят не они, а создаваемые ими образы — символы. Символы всегда таят в себе много смыслов, и далеко не все их содержание раскрывается сразу. Все содержание их не сразу доходит и до сознания самих творцов. Правда символа — не в отвлеченных суждениях, которые мог бы извлечь из него тот или иной его воспринимать или толкователь, — а во всей полноте

живых, не прекращающих своего движения образов. Нет поэтому ничего удивительного в том, что «примитивные» народы являлись авторами великих мифологических систем, содержащих в себе глубочайшие истины жизни.

Творчество народа, создававшего миф, нельзя, конечно, понимать, как участие всех его членов в каком-либо творческом акте. Творческая энергия народа, как единого целого, не распределена равномерно или по частям между всеми его членами. Она бывает сконцентрирована в небольшом ядре, духовно водительствующем, в едином средоточии, выражающем истинную волю народа и его творческую мысль.

Для того, чтобы признать миф откровением истины, нет надобности отвергать гипотезы, создаваемые историками культуры относительно его происхождения. Ни одна из этих гипотез не может, конечно, ничего сказать об ревеляционном истоке мифа, потому что само понятие откровения не может быть допущено научным описанием факта. Но ни одна из гипотез о возникновении мифа — по той же причине — не может помешать интерпретированию мифа, как истины откровения. Отношение откровения к процессу осознавания человеком той или иной истины не таково, чтобы истина откровения определялась сущностью процесса ее осознавания. Мы знаем, например, что примитивные представления о божестве далеки от идеи универсального «я», которую имеют в виду богословские трактаты. Однако примитивные представления служили необходимой подготовкой к освоению этой идеи. Они могли возникать, действительно, так, как рисуют это ученые, — и все же они уже содержали в себе нечто большее, чем только ошибочное объяснение фактов, выражение «чувства зависимости» или отражение социальных категорий в построении картины мира. В «первобытных» мифах через образы иногда далеко не «высокого» содержания преломляются очень высокие правды откровения. Примитивные мифологемы не только можно, но и нужно истолковывать (пусть даже «перетолковывать») так, чтобы сделать существо их приемлемым для сознания непримитивного (если только не делать их при этом аллегориями). В самом жалком образе, созданном «дикарем», имеет место след откровения, которое само по себе много глубже и богаче не только данного образа, но и всех более тонких и более зрелых построений мысли. Мысль наша призвана вскрыть следы откровения и служить толмачем ревеляционных истин, содержащихся в мифах. В мифе видят

только результат ошибки мысли, не понимая, что эта ошибка сама служит орудием открытия истины.

*

В частности, нет надобности отрицать связь между мифологическими образами и образами так называемой жизни природы. Содержание мифов, правда, не сводится к объяснению непонятных явлений природы, как некоторые думали, или к работе фантазии, восполняющей наш опыт, но, несомненно, слабые зачатки объяснения, элементы творческой фантазии и, главное, воспроизведение представляемых «природою» образов, входят в содержание мифа. Миф первоначально не противостоит описанию чувственно данного. Такое описание входит в миф, служа ему в качестве материала, которым он пользуется для построения своих знаков. Но если миф принимается только за описание чувственно данного, и если в нем ничего, кроме такого описания не усматривается, то он представится, понятно, лишь плохим описанием данного, плохой научной теорией. Наука рождается в мифе, в нем дан ее эмбрион, — поскольку миф пользуется (конечно, в своих целях, с целями науки не совпадающих) — образами природы. Но миф стал бы очень плохим мифом, если бы захотел быть хорошим, научным, точным описанием этих образов, п.ч. он лишился бы в таком случае символического смысла и не в состоянии был бы содержать в себе истины о реальности. Сводить смысл мифа к начаткам науки, к плохой науке, — значит не понимать ни смысла мифа, ни смысла науки, так как наука в развитом своем виде начинается не там, где имеется вообще какое-либо описание данности, а там, где обобщенное описание данности делает уже возможным раскрытие все более и более богатых форм: миф же начинается там, где то или иное усмотрение данности, то или иное осознание ее форм имеется налицо. Чтобы стать наукой, эмбрион ее должен оторваться от мифа и противостать ему. Чтобы стать мифом, описание данности должно утратить свою наукообразность и сделать себя символическим словом. Миф есть откровение, оторвавшиеся же от него наука, искусство, этика — уже не откровение или еще не откровение, хотя и ими движет не что иное, как та же сила, заключенная в мифе, заимствуемая у мифа. Выделение науки из мифа необходимо для самого мифологического осознания реальности, поскольку это последнее нуждается в обогащении себя знаками,

в расширении области говорящих о жизни символов-фактов. Но сам миф лишь использует все богатство символов, представляемых природой, отнюдь не давая их объяснений и не ставя пред собою цели их изучения.

При недостаточном знании природных закономерностей миф нередко служит суррогатом научного объяснения фактов, но последнее, как мы только что сказали, не является его целью, а служит скорее лишь его средством.

Мифологическое знание стоит в таком же отношении к знанию научному, в каком культовое действие стоит к действию технически полезному. Культ и миф составляют одно целое, и можно было бы сказать, что культовое действие есть не что иное, как действенно выраженный миф, а миф — не что иное, как словесное культовое действие. Культ и миф — символический отклик реальности — в отличие от науки и техники, т.е. от выделенного из символического отклика описательно-работного его момента. Этот последний призван служить орудием внешнего оформления символа, но, будучи обособлен от него, в качестве самостоятельной операции, получает иной смысл. Достигая количественно размеров поистине гигантских и теряя связь с мифом, научное знание и техника перестают выполнять свое подлинное назначение, оставляя за собою лишь роль обслуживающих наши «потребности» полезных операций.

Образы, с которыми мы сталкиваемся в нашем опыте природы, сами являются не только данностями, но и знаками, говорящими о жизни, о том, что больше и глубже всякой данности. И именно для того, чтобы услышать слово жизни, необходимо найти в себе отклик образам природы. Но, как мы знаем, живым и действенным отклик природе бывает тогда, когда сам откликающийся ей является творцом образов-символов, т.е. когда он сам вносит в творческое содержание жизни свои творческие акты. Признаком такого творческого отклика служит сопровождение его работой фантазии, благодаря которой всякий единичный образ, уловленный сознанием, как данность, окружается роем живых, вечно колеблющихся, друг в друга переходящих, друг другу «противоречащих» форм. Именно поэтому — кстати повторить это здесь — миф не может и не должен быть неизменной, внешне законченной, замкнутой «системой» представлений. Превратившийся в такую систему, т.е. убитый миф был бы лишен всякого ревеляционного смысла. Вне создаваемых творческой фантазией форм он был бы чужд правде жизни. В мифе заключена истина, а не заблуждение лишь до тех пор, пока в нем, как

в символе, много смыслов, пока он богат противоречиями и пока он живет в потоке своих творимых «фантазией» излучений.

*

Роль сказа, таящего в себе откровение, принадлежит не только символу, материалом своих образов делающему явления природы. Ту же роль играют и сказы о событиях исторической жизни народов и жизни отдельных личностей — героев, поскольку и в самих этих событиях, как и в явлениях природы, имеет место голос жизни, ее откровение, и поскольку они также окружены творческими откликами на них со стороны человеческой фантазии.

Все то, что было выше сказано об отношении мифа к образам природы и к описанию явлений природы, даваемых наукой, могло бы быть повторено и в том случае, когда речь идет об отношении мифа к историческому событию и к документально восстанавливающей его исторической науке.

*

Ученые, строящие гипотезы о происхождении мифов, на самом деле раскрывают лишь механизм создания, появления в сознании мифических образов. Появление их в сознании есть *условие усвоения* истин откровения. Мифологическое творчество, рассматриваемое со стороны исторического генезиса, служит руслом, которое откровение пролагает для себя в сознании человеческом. Раскрытие механизма (процессов) мифообразования, т.е. описание путей, какими проходит усвоение нами ревеляционных истин, требует тщательного изучения всех его психических и социально-исторических предпосылок. Такое изучение есть дело науки, и оно, конечно, может и должно обходиться без понятия откровения. Но оно не может заменить собою раскрытия смысла и ценности мифа как слова, заключающего в себе истину о жизни, т.е. как откровения.

♦

V

РЕВЕЛЯЦИЯ

Если бы под реальностью (жизнью) мы понимали только некоторую безличную «силу» или вместилище или совокупность всех жизней, то голос такой реальности мы не в праве были бы называть ее откровением, и выражение: «жизнь говорит о себе» следовало бы рассматривать как «обратное».

Но, как мы старались выяснить, реальность — жизнь должна мыслиться нами, как акт, ценностный смысл которого обусловлен реализуемым в нем началом личности, т.е. «я».

Над всем содержанием жизни стоит делающее его реальностью верховное «я», вне внутреннего единства с которым нет никаких «я», т.е. нет жизни. Если так, то откровение жизни есть откровение верховного «я» жизни, — и в таком случае понятие откровения получает для нашего хода мыслей значение необходимого, а не только допустимого символа. Откровение исходит от «я», а не от «нечто».

Таким образом в мифе мы должны были бы видеть слово самого верховного «я» жизни. Источником знания о жизни миф является именно потому, что его истинным автором оказывается автор всего содержания реальности, единственный, ее знающий в ее полноте, как в себе ее содержащий.

*

Если мы выше признали, что носителем, приемником и выразителем откровения нужно считать общину (а не оторванного от нее индивидуума), то это значит, что в своем мифотворчестве община обнаруживает свою причастность творчеству верховного «я»: она оказывается непосредственной «наперсницей» его, слышащей его голос, как голос, звучащий в ее собственных высказываниях.

Откровение дается не иначе, как в мифе. Не может существовать иного языка для высказываний о жизни, идущих от нее самой, кроме языка мифологического. Истина откровения, как бы ни была она сверхчувственна и сверхпредельна, должна быть мифом. Но из этого не следует, что всякий миф есть полная, чистая истина. Мифы, входящие в состав различных религиозных систем, не все стоят на одинаковой вы-

соте в качестве орудия откровения. Они все — одной природы, — но не все остаются одинаково близкими голосу верховного «я».

Миф, творимый человеком, есть в то же время слово верховного «я». Но раз возникнув и став делом человека, миф может утратить свое достоинство ревеляционной истины, продолжая существовать в сознании человека в виде ослабленного, искаженного, угасшего следа откровения.

Мы не всегда следуем до конца за мифом, вовлекающим нас в жизнь, не всегда бываем послушны заключенному в откровении призыву, — потому что не всегда бываем в состоянии устоять на том слишком высоком для среднего сознания уровне, до которого откровение нас поднимает. Призванные взойти на ту высоту, где личное начало жизни, в своей все определяющей роли, становится нашим «я», мы останавливаемся на полпути, — и вместе с тем принижаем, ограничиваем, задерживаем движение нашего «я» к полноте истины. В этом-то и заключается главная причина искажения мифа, утраты им ревеляционного смысла.

Не следуя до конца за мифом в его первичной чистоте, мы превращаем миф в ограниченный, ложно завершаемый (ложно оформляемый) сказ. В такой ограниченности он несет уже с собою наряду со следами истины также и заблуждения. Утрата нами самими связи с принципом полноты, т.е. с «я» всей жизни, делает и откровение жизни неясно слышимым, легко искажаемым нашим неверным ему откликом. Мы можем в таких случаях сохранять в себе память или иметь предчувствие полноты, но полнота откровения для нас уже становится недоступной.

В тех случаях, когда голос жизни в человеке не говорит уже ему о верховном «я», — и потому не обнаруживается уже, как голос самого верховного «я», — он получает значение только голоса «жизненных сил», ни от кого не исходящих, самодовлеющих — и потому неизбежно персонифицируемых. Так совершается искажение, замутнение ревеляционной истины, т.е. подмена ее — ее же обезличенным, искаженным, ограниченным содержанием. Откровение есть голос, слово Кого-то, а не чьих-то или даже, быть может, ничьих, т.е. самодовлеющих «сил».

Ясно, что утрачивая связь со своим истоком, миф начинает претерпевать деформацию, ничего общего не имеющую с изменениями, которые мог бы внести в него его законный, творческий рост; то есть его самораскрытие. В таком состоянии

миф легко отражает влияния порчи, подчиняющей себе, как известно, непросветленное сознание человека. В него вносится многое, чуждое собственно мифологической его природе.

Дело здесь не в слабости сознания, не в неведении и ошибках мысли, которые постулируются обыкновенно историками, описывающими гипотетического «первобытного человека». Порча самого существа человека заключается в определенной направленности воли, в уходе от опыта жизни, как реальности, завершаемой началом «я», и в готовности принять жизнь, как хаос безличных процессов. Этими чуждыми правде откровения тенденциями замутняется и мифологическое творчество человека. Миф утрачивает тогда — или во всяком случае перестраивает — свою первоначальную структуру, подменяет одни образы другими, становясь иногда потоком представлений, в котором многозначительное перемешано с ничтожным.

*

Изучая мифы различных культур, мы можем подметить несколько основных линий, по которым идет деформация мифа.

Мифологическое творчество подчиняет себя трем ими же создаваемым предельным образам-понятиям, регулирующим всю внутреннюю жизнь всякой мифологемы. Язык, как участник мифотворчества (о его роли см. ниже), создал для этих образов три слова: бог, мир и душа. Живой, незамутненный миф характеризуется тем, что все три образа играют в нем одинаково определяющую роль. Откровение верховного «я» порождает в мифе, — как бы он ни был «примитивен», напряженную устремленность его, как целого, к утверждению трех указанных идей, ко все более четкому и полному осознанию образов бога, мира и души. При этом все три образа утверждаются в нем, как единая, внутренне цельная система. Каждый из них теряет в своей четкости и полноте при выключении из системы какого-либо из двух остальных.

Правильное соотношение трех моментов в единой истине о боге, мире и душе требует прежде всего незаслоняемости одного из них другими и гармонического их сочетания, при ясном осознании их противостояния друг другу. Бог и мир — связанные и противостоящие друг другу образы. Не только противостоящие, но и связанные воедино, — и не только связанные, но и противостоящие. При одной только связанности или при одном только противостоянии они естественно начинают заслонять друг друга. То же имеет место и в

отношении образов мира и души — и души и бога. Между ними должно мыслиться (и должно быть правильно представляемо) определенное взаимодействие и единство, а также определенное (верно понимаемое) противостояние. Нарушение правильного соотношения между тремя идеями-образами говорит о потере мифом его подлинной чистоты и его ревеляционного смысла.

Слишком подчеркнутый момент противостояния одного из образов другим ведет к недолжному разрыву идей, к умалению одной из них пред другой, могущему в конце концов дойти до отрицания. С другой же стороны, упор на единстве, сглаживание, стирание противостояния ведет к поглощению одной идеей — двух других, к слиянию их. Определяющей идеей в мифе становится либо мир (по отношению к которому боги и души становятся подчиненными целому деталями), либо душа (причем бог и мир либо сами превращаются в души, либо отходят на второй план), либо бог (пред лицом которого угасает жизнь мира и души). Бог отождествляется с миром, или распыляется в образах персонифицированных «сил», или превращается во внутри-мировое начало (пантеизм). Там, где преобладание передается душе, идея божества связывается исключительно с представлением о душах (анимизм). На такие пути переходит мифотворчество народов в той мере, в какой сознание их удаляется от голоса истинного откровения, исходящего от «я». Только те из них, которые, также нарушая правильное сочетание трех идей, подчиняли идее бога две остальные — почти до их игнорирования — оставались все же с подлинным откровением (теизм), ибо были ближе других к идее верховного «я» и при всех падениях своих не теряли связи с его словом.

Мы говорим здесь, конечно, о мифах доличностной религии, о мифах, становившихся почти сновидениями, — правда, вещими сновидениями. Творцы и носители мифологем, присущих этой религии, отдаленно и смутно провидели, — но все же провидели — логос жизни, причастность которому дана лишь исповедникам догмы, выражающей в своих символах-мифах полное откровение личностного начала жизни. В мифах этой личностной религии соотношение трех идей остается ненарушенным.

Таким образом, искажение мифа состоит не в «нелепостях» и «несообразностях» всякого рода и не в грубости и непристойности его образов. Никакие нелепости, — часто лишь кажущиеся, — и никакая грубость не помешала бы мифу

быть откровением. Степень искаженности мифа зависит лишь от того, в какой мере он утрачивает связь с голосом, идущим от верховного «я». Утрата этой связи, как только что было указано, выражается в нарушении равновесия между тремя предельными образами, созданными мифологией. Результатом же неправильного подчинения друг другу явилось не только искажение самих мифологических образов, но и неправильный взгляд на сущность мифа, неправильный подход к мифу, непонимание его ревеляционной природы.

*

Мифология, сохраняющая свое значение подлинного знания, сама себя правильно расценивает, как полученное свыше откровение. И эту истину о себе самой она, конечно, также передает своим языком, языком мифа. Она поэтому включает в себя наряду с другими мифами — миф об откровении, миф о своем собственном ревеляционном происхождении.

Миф о передаче человеку кем-то нерушимых истин должен давать совершенно конкретный образ, для того чтобы быть выражением истины, и как всякий миф он должен быть окружен созданиями творческой фантазии для того, чтобы быть вводом в более глубокое содержание реальности.

Миф об откровении можно найти во всех религиях, — конечно, не везде в одних и тех же формах. Но, как этого и нужно было ожидать, он играет несравненно большую роль в мифологиях, не разрушающих должного откровения верховного «я», т.е. в мифологиях, не разрушающих должного соотношения трех основных регулятивных идей или по крайней мере не умаляющих идеи бога по сравнению с идеями мира и души. Напротив, в мифологиях с пантеистическим или с анимистическим уклоном миф об откровении получает слишком слабое развитие и не играет столь определяющей роли. В этих случаях миф вообще начинает рассматриваться, как рассказ о какой-то данности, переставая быть в то же время велением, выражением воли и лишаясь своей действенной силы (что, как мы знаем, характеризует подлинный миф).

Системы, в которых миф об откровении занимает одно из решающих мест, приобретают характер, резко отличающий их от систем, чуждых этому мифу, или придающих ему слишком мало веса. Первые заставляют видеть во всех мифах — результат данных свыше указаний и истин, для вторых же мифы не связаны ни с каким выше человека стоящим источ-

ником. В системах первого рода поэтому складывается более сознательное отношение к мифу вообще: правильнее расценивается его истинное назначение, и он освобождается от роли «плохой» науки. Главное же, — миф, принятый за откровение верховного, сверхжизненного «я», отчетливо мыслится, как говорящий не только о видимом и посюстороннем, но и об апофатическом содержании откровения, т.е. о невидимом и никак не определимом существе стоящего над всей реальностью начала. Конечно, в полной определенности указываемая здесь особенность присуща лишь мифологеме религии личности и очень слабо дает себя знать в религиях доличностных.

В религии личности откровение верховного «я» уже не может приниматься, как суррогат науки, а понимается, как откровение истин, сокрытых от науки и науке не подведомственных, но представляющих собою основу всякого творческого познания реальности. В религиях до-личностных откровение, принося с собою, конечно, знание реальности, еще не осознавалось, как таковое, и мифы, в которых оно было заключено, не отделялись еще от простого описания данности, имевшего в будущем превратиться в знание научное. Мифология, так сказать, замещает собою еще не сложившуюся науку. Только в религии личности миф уже не служит, как только что сказано, таким суррогатом науки. Здесь откровение дается вне всякой подмены им науки и наукою его. Оно говорит о верховном «я» в его отношении к миру и душе, о мире и душе в их взаимоотношении и в отношении их к верховному «я». Описываемые мифом данности становятся материалом для построения образов, говорящих о полноте реальности. Образы эти здесь составляют, кроме того, единую цельную систему, подчиненную единой идее, и потому становятся не только сказами, но «учением», «догмой». Религия, опирающаяся на откровение верховного личного начала, очищает свою мифологию от тех искажений, о которых мы говорили выше, и делает свой мифологический язык — языком чисто символическим. В то же время в догме такой религии гораздо отчетливее, чем в мифах-сказах, выражены идущие от верховного начала жизни веления, нормы, ценности.

Схема той внутренне связанной системы символов, которую дает религия личности, может быть представлена в виде отвлеченной тео- и космологической концепции, и эта схема входит в единую систему, как ее остов. Поэтому в гораздо большей степени, чем в мифологемах доличностной религии

здесь наряду с вещами и явлениями природы выступают построения мысли и выражающие их словесные образы.

*

Миф есть сказ, слово, и в наибольшей полноте своей он выражается словом — речью. Вернее, он по самому существу своему неотделим от речи, от речевых форм — и ими определяется.

Откликом образу-символу — будет ли то явление природы или событие индивидуальной или исторической жизни — является не взятое в абстракции «представление», а цельное высказывание, т.е. образ, называемый, именуемый, описываемый речевыми знаками и составляющий с ними одно. Знаки эти входят в самое содержание символа — отклика, а вовсе не служат только условными средствами его выражения.

Истина, открывающая себя человеку, в таком случае говорит о себе в нем языком его высказываний, т.е. человеческим языком.

Язык — не мертвое, безразличное орудие выражения мысли, а живое, творческое действие, вне которого нет и самой мысли. Откровение, заключающееся в наших высказываниях, заключено уже в самом языке, в языковых образах, в том, что можно было бы назвать истиною языка. Поэтому человеческое в истине откровения, как идущее от человеческого языка, не может быть чем-то случайным, внешним, служебным. Откровение приносит истину о жизни, как целом, в ее отношении с истиной о человеке, и именно это соотношение находит себя в языке. Язык есть то в реальности, что связывает ее, как объективно сущее с человеческим «я». Благодаря этой связи слово человека может быть в то же время словом самой реальности, и слово реальности может найти пути для своего выражения в слове человека. Благодаря той же связи истина о реальности и истина о человеке составляют нераздельное целое.

Человеческое слово, содержа в себе откровение, остается живым человеческим словом от начала и до конца, не меняя своей природы, не переставая быть человеческим. Как и все человеческое, оно живет не только в вечности, но и во времени. Ему свойственен рост, переход от одних форм к другим. Оно непрерывно меняет свои формы, и в полноте своей могло бы быть услышано, лишь будучи взято не на отдельном этапе своего роста, а во всей своей истории. Поэтому-то

мифы народов не остаются неизменными, а претерпевают изменения прежде всего в связи с изменениями в языке (хотя, конечно, и сама так называемая эволюция языка может быть понята как «эволюция» мифа).

Отклик голосу жизни в человеке не останавливается на каком-либо одном из своих моментов и не застывает в раз навсегда данных формах. Дело, конечно, не в «прогрессе»: я имею в виду не «прогресс», а историю, что, как известно, не одно и то же.

Однако, как только что сказано, язык человеческий — не только человеческий: он также язык самой открывающей нам себя реальности. Реальность воистину говорит с нами на своем языке. Мы только потому и обладаем языком, что она говорит в нас: наш язык не «изобретен» нами и не рожден от нас, — он творится нами так, как творится нами любая художественная ценность, — через постижение языка самой реальности. Это нужно понимать совершенно «реально», а вовсе не иносказательно. Такое происхождение языка объясняет между прочим и единство языка у всего человечества, единство, не исключающее, конечно, многообразия языков, а даже скорее его требующее.

Если же язык откровения есть язык самой реальности, то нужно признать совершенно обоснованной претензию ревеляционных формул на нерушимость, неизменность, неотменяемость. Реальность едина, верна себе, и откровение ее полноты есть голос абсолюта, абсолютный голос, приносимая им истина есть истина вечная и нерушимая, — и, конечно, нерушимая и по языку, в котором живет, а не только, как сказали бы некоторые, «по смыслу».

На первый взгляд представляется чем-то противоречивым нерушимость и как бы неподвижность истины, которая, однако, как выше подчеркнуто, неотделима от меняющихся, подвижных языковых форм. Но нужно твердо стоять на том, что как движение, так и неизменяемость здесь одинаково необходимы, и что живая реальная ревеляция отвечает и тому и другому требованию. Как и во многих других случаях, только соединение двух будто бы противоположных тенденций делает творческим и живым дело, в котором эти тенденции имеют место. Исключительным преобладанием одной из тенденций дело это было бы убито.

Отсюда следует, что изменения в языке откровения могут считаться здоровыми лишь в той мере, в какой они свободны от какого бы то ни было покушения на отмену вечного и неру-

шимого. Но и нерушимость должна быть утверждаема в той мере, в какой она не задерживает живого движения форм. Одновременное утверждение и неизменности и непрестанного изменения может приводить иногда к противоречивым практикам и к враждебному столкновению сторонников исключительного проведения той или другой тенденции. По существу же в живом мифе тенденции эти не исключают друг друга. Язык откровения сам в себе содержит стимулы роста, и он же придает формулам откровения характер нерушимости.

*

Все, что здесь сказано было о языке-речи, относится также и к языку знаков, состоящих в действиях и вещах. Язык не ограничивается речью: высказывания наши совершаются также и чрез посредство знаков иного рода — через символические действия и символические предметы. Все культовые действия, таинства и обряды, все поведение человека (если оно имеет смысл следования заповедям) и весь быт народа (поскольку в нем есть нечто священное) так же, как и язык речи, могут становиться проводниками откровения. И так же, как язык речи, язык ритуала, этики, быта — подвержен изменениям и говорит о вечном и неизменном.

*

Вся творческая работа, проделанная философами, начиная с глубочайшей древности, может быть понята, как сознательная или бессознательная интерпретация мифа.

Первые философы еще мало отличались от мудрецов, которым приписывалось обладание истиной и которые почитались непреложными авторитетами. Знания же мудрецов, полученные ими по преемству от еще более древних авторитетов и углубленные их личным опытом, в конечном счете состояли из истин, заключающихся в основных мифологических концепциях.

Собственно философское творчество начинается с того момента, когда мифологический образ, взятый в своей изначальной сложности и со всеми своими «противоречиями» перестает удовлетворять мысль, ищущую научного описания данности. Миф, по существу своему, отнюдь не призванный играть роль описания данности, для людей, стоящих на определенной стадии культурного роста, служит заместителем описательных

формул и становится поэтому чем-то вроде несовершенного зачатка научного знания. Когда недостаточная пригодность его для такой роли начинает подмечаться, всплывают ранее ничему не мешавшие несообразности, противоречия и ошибки, — и тогда возникает потребность очистить миф от этих несообразностей. На почве такой потребности приобретают силу построения мудрецов, выступающих против «народных» мифов и несущих, как им кажется, более чистую и более глубокую истину. Сомнение, проявляемое в данном случае в отношении традиционных верований так же, как и в отношении к чувственному опыту, было началом философии и знаменовало собой решительный перелом в истории мысли. Однако, содержание самих метафизических спекуляций ионийцев, элеатов, пифагорейцев и т.д. черпалось из того же единственно живого и надежного источника. И вода, и воздух, и огненное слово, и все богатство пифагорейской символики, равно как и стихии Эмпедокла и атомы Демокрита, — все эти понятия родились из мифологических образов и сохранили свой богатый символический смысл, вне которого, конечно, превратились бы в плохую физику и только.

Критическая переходная позиция так называемых софистов, сделавших попытку оторвать мысль от мифа — ценою утраты всякой достоверности и отказа от метафизического знания, не дав естественно никакого решения онтологической проблемы, послужила лишь подготовкой к новому перелому, к перевороту, связанному с именем Сократа. Но мы жестоко ошиблись бы, если бы представили себе сократовское учение как философствование, так же вместе с софистами покидавшее почву мифа (как, по-видимому, представлял себе одно время Ницше). Нарочитое равнодушие к мифам, использующим в качестве своих образов — образы неба, земли, солнца и т.д., скрывало за собою лишь поворот от одного цикла мифов к другому, перенос внимания на мифы о душе, о демонах-душах, о путях бессмертия и т.п. Этот этап в истории мысли означал не отказ от мифа, а, наоборот, расширение, обогащение мифологического арсенала философии, которая отныне уже не довольствуется мифами о небе, солнце, воде, земле, а питается также и мифами о душе. Как обогатилось благодаря этому философское творчество, видно из всего того, что сделано было величайшим учеником Сократа — Платоном, чья метафизика была не чем иным, как развернутым философски понятым богатством всей мифологии античности. Аристотель уже ничего не прибавил к этому богатству, лишь

по-иному, в иных разрезах и под иным углом зрения его увидев. О том, какую роль играла мифология в построениях стоиков, неоплатоников и гностиков всех направлений, едва ли нужно даже упоминать.

В мире христианском философская мысль уже совершенно сознательно сделала себя истолковательницей, излагательницей более сложного и освобождаемого от замутненности мифа-догмы. Философия средних веков, как известно, исходила из ясного понимания той истины, что источником знания о реальности может быть только откровение верховного «я». Она сводила поэтому свою работу к извлечению из высказываний экклезии, как носительницы ревеляции, теоретически оформляемых мыслей-истин. В таком методе философствования можно усмотреть большую зрелость. Но сознательно утверждая свое полное доверие догме, величайшие гении Средневековья (Эриугена, Ансельм, Фома, Дунс) тем самым как бы отказывались от основного и изначального двигателя философской мысли, — от сомнения, — следовательно и от свободы мысли. И вполне естественно, что в дальнейшем, в так называемые новые века, свободная мысль снова заявила о своих правах. Так как для целей более успешного проведения стоявшей перед нею задачи — дискурсивной формулировки содержащихся в откровении истин — работа мысли должна была быть поставлена в условия, обеспечивающие ее творческий характер и продуктивность, то требование свободы мысли и свободы сомнения должно быть признано безусловно положительным. Сдвиг, происшедший в новые века — сдвиг в сторону независимости от догмы, нужно приветствовать, как полезный для дела более полного раскрытия истин откровения, несмотря на то, что разрыв с догмой лишил философскую мысль прямой, непосредственной связи с мифологическим знанием и нередко служит причиной ее обеднения. Положительные достижения, к которым приводит этот сдвиг, покупали, правда, ценою ухода многих от самой идеи откровения и созданием философских течений, явно враждебных христианству.

Но в тех случаях, когда философия оставалась верна себе, т.е. в крупнейших системах нового времени, связь с откровением и с мифологическим знанием вновь восстанавливалась. В той или иной форме откровение, как источник знания, признавалось почти во всех философских системах. Не говоря уже о Декарте и вообще о рационалистах, для которых всякое знание в конечном счете опирается на внушение свыше, философские системы, выросшие на почве критицизма,

также могут быть поняты как философские расшифровки ревеляционных истин. Не всегда, конечно, апелляция к откровению делалась сознательно: иногда связь с ним нащупывается вопреки воле авторов. Но уже Кантом были выставлены в качестве верховных регулятивных принципов — основные мифологические понятия. Для Канта откровение должно было быть ограничено императивной своей стороной, так как для познающего разума реальность оставалась закрытой. Но в самих императивах уже можно было увидеть не только откровение мерила ценности, но и откровение «интеллигибельного мира» как мира свободы (свобода = долг).

Совершенно сознательно, как известно, обратились к откровению и к мифу два величайших мыслителя нового времени — Гегель и Шеллинг. Ревеляционное происхождение истин о реальности явственно утверждается в философии абсолютного духа; как бы ни понимали мы учение о самораскрытии духа в человеческом сознании, близость его к идее откровения не может подлежать сомнению. У Гегеля, впрочем, откровение получило слишком имманентистский смысл и ограничено было поэтому откровением логоса, — между тем как истинного откровения нет там, где нет дыхания пневмы. У Шеллинга мы находим уже отчетливо выраженную теорию откровения, как она могла быть создана при учете истинного и полноценного содержания мифа и ревеляции. Шеллинг понимал, что «откровение не дедуцируется диалектическим конструированием действительности (образов природы и истории), что его нужно не дедуцировать, а узнать (получить) и при том так, как оно узнается в религиозной жизни человечества».

Мы говорили здесь о мифе как об источнике знания и поэтому не касались проблемы реализации мифа в человеке, в его поведении и в его биографии. Могло показаться, будто и все содержание религии сводится нами к верованиям, содержащим в себе ревеляционные истины, и будто утверждаемые религиозным догматом факты, события исторической жизни, биографии исторических личностей, которым он (т.е. миф) придает особый мистический смысл, представляют собою лишь иносказательные образы и легенды, не предполагающие эмпирического наличествования соответственных объективных данностей. Это, конечно, неверно. Мы, наоборот, считали бы весьма убогим пониманием мифа такое, в котором видели бы только создаваемый мыслью образ. Миф не начинается и не кончается, не ограничивается мысленными образами.

Эмпирически данные явления природы и исторические события — сами являются символами, мифами. Солнечный миф служит нашим откликом объективно данному — в виде солнца — символу, символу, говорящему об одном из существеннейших моментов в реальности. Через созерцание солнца как мифа и через свой отклик ему (в построяемых сознанием образах) человек постигал великие истины.

Но миф и не кончается мысленным образом. Человек не только осознаватель, но и носитель, а потому и воплотитель мифа в себе.

Та истина жизни, которая открывается через миф, живет в человеке и делает его биографию своим выражением, своим мифом. Человек должен воплотить в своей биографии — в общей схеме ее и в отдельных подробностях — некоторый мифологический образ, общий для всех и в то же время неповторимый, исключительно заданный каждому, у каждого свой. Мы не всегда, не все и не с одинаковой полнотой осуществляем свой миф, замутняем, так сказать, свой собственный образ, изменяем тому символу, быть которым мы призваны. Но чем значительнее смысл чьей-либо биографии, чем ближе к универсальному «я» данная личность, тем полнее и совершеннее реализуются в этой ее биографии основной миф и все связанные с ним детали очищенных от замутненности древних мифологем, кажущихся иногда несущественными и случайными. И именно это соответствие делает возможным обрастание факта — легендами. Здесь границы трудно провести. Соответствование такой биографии — основному, всем народам знакомому мифу настолько бывает разительно, что людям, не понимающим, не видящим глубокой связи между эмпирически данным и мифологически открываемым, — соответствие это внушает мысль о «мифичности» в старом смысле слова, т.е. о нереальности самой биографии. Им кажется, будто повествование о ней есть создание мысли, быть может и открывающее потустороннюю правду, но не соответствующее эмпирической действительности.

На этом играли, как известно, не только наивные материалисты, агитировавшие в пользу атеистов, но и люди высокой культуры, вроде идеалиста Древса. Для тех же, кто умеет видеть не только эмпирику, но и идею личной биографии человека, указанное совпадение мифологического образа с той или иной биографией, наоборот, является свидетельством и мерилом мистической значимости личности.

VI

ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ

Знанием мы называем суждение, опирающееся на какое-либо «достаточное основание». Опыту, т.е. содержанию наших восприятий, давно уже — и по справедливости — отказано в праве служить «достаточным основанием» истины. От опыта восприятий ничем по существу не отличается — в отношении к роли «достаточного основания» — и всякого рода иной «опыт», вроде опыта мистического или опыта ясновидящих, созерцателей, духовидцев и т.п.

Если для знания, каким мы довольствуемся при описании эмпирической данности, достаточные основания можно отыскивать в формальной стороне сознания, то для знания реальности, о котором выше шла речь, такой выход не пригоден. Постулаты, создаваемые самим сознанием, имеют силу в пределах оформляемого им материала «чувственных данных».

Истины о реальности или совсем не имеют никаких достаточных оснований (т.е. не может быть таких истин), или опираются на основания, которые не заключаются ни в вещах, ни в сознании самого субъекта.

Для выяснения природы этих оснований необходимо обратиться снова к различию в высказываниях, обусловливающему два рода знания.

*

Как ранее указывалось, обоснованность знания следует связывать с обоснованностью, или вернее, с внутренней силой и правомощностью высказываний, содержащих в себе данное «знание». В частности, и то достаточное основание, которое можно было бы найти в самом субъекте (в им утверждаемом постулате), получает свою силу от высказывания, его в себе содержащего: оно играет роль достаточного основания в той мере, в какой оказывается «достаточным» для целей, преследуемых данным высказыванием, т.е. в какой последним мерилом вещей и критерием истинности делает себя само сознание (это и есть «субъект» вообще). Для знания научного другого мерила, в сущности, и не нужно, потому что и сам материал этого знания не выходит за пределы «данных восприятия», т.е. данности для сознания.

Знание реальности, заключенное в высказываниях мифологического характера, должно опираться на другие основания. Обоснованность мифологического знания вытекает из того, что миф есть высказывание самой жизни в нас. Жизнь — реальность — надежное основание своих собственных высказываний о себе. Это уже не высказывание и знание кого-то о чем-то и не сообщение чего-то кому-то, а выражение познаваемого себя самого.

Как в знании научном, так и в мифе вопрос о достаточном основании в конечном счете сводится к вопросу об авторитетности высказывания. И нет ничего исключительного или нарочитого в утверждении, что откровение не знает и не должно знать иного обоснования своих истин, кроме ссылки на свою авторитетность.

*

Авторитетом называют исключительного обладателя особого качества, делающего его носителем и непогрешимым выразителем истины. Высказывание (или признание) той или иной истины авторитетом делает истину — истиной, не требующей дальнейшего обоснования. Для признающих данный авторитет апробация им того или иного положения есть единственное основание истинности последнего. Нужно понять и признать, что иного обоснования истинности вообще нет и быть не может, и что это положение — общее для всех видов знания. Вопрос может ставиться не о том, достаточное ли основание — авторитет, а о том, где и в чем нужно видеть авторитет.

Носителем истины, авторитетно ее утверждающим, может быть лишь то или иное лицо, некто, а не нечто. Если иногда говорят как об авторитете о «писании», о заслуживающей доверия книге, об убедительном факте, об «общественном мнении», об авторитетном учреждении и т.п., то такое употребление термина принимает характер «несобственного».

Приписывание авторитетности лицу, а не какому-нибудь явлению, служит признаком верного чувства действительности. (Оно говорит о правильном взгляде на соотношение между предметом знания и самим знанием, особенно, когда речь идет о знании реальности, т.е. о знании мифологическом).

Само собою разумеется, что достоверное знание о реальности есть знание, заключенное в ее собственном откровении. Но реальность не была бы искомой объективной реальностью,

если бы она не завершалась стоящим над нею, выше ее началом «я». И если знание реальности, как сказано выше, или невозможно вовсе или возможно как откровение, то, следовательно, знание ее невозможно иначе, как при условии откровения верховного «я». В таком случае авторитетом, на который опирается это знание, должно быть признано само верховное «я», а последним авторитетным основанием («достаточным»), не требующим доказательств, — Слово этого «я».

В философской формулировке наиболее четко эта истина об откровении выражена у Декарта в его учении о врожденных идеях. Достоверность «самоочевидных» истин опирается действительно не на чувственно данное содержание опыта и не на имманентные законы сознания, а на благую волю абсолютного «я», «внушившего» человеку принятые им истины и, конечно, «не обманувшего» его.

*

Авторитет обладает правом решать не только вопрос об истинности тех или иных положений, но и вопрос о должном или недолжном. Сама авторитетность его связана с его ролью источника, автора велений, также не требующих обоснования. Признание авторитета опирается не только на согласие с ним, но на почитание его и на повиновение ему (что равносильно признанию его высшим мерилом всех ценностей).

Знание реальности, как мы его понимаем, не отделимо от осознания должного, ценного. Та обязательность, которой обладает веление, присуща и чисто познавательным истинам, утверждаемым авторитетом. Последние, впрочем, в знании мифологическом и не выделяются как самостоятельные. Миф — «обязателен» в целом, во всем его и познавательно-теоретическом и аксиологическом содержании. Отказ от признания мифа есть отказ от признания авторитета, от повиновения ему.

Веления, заключенные в истинах мифологических, требуют, как и чисто познавательные суждения, «достаточного основания». Последнее, конечно, и в данном случае не может заключаться в опыте, — что еще очевиднее, чем непригодность опыта для роли достаточного основания в суждениях теоретических. Отыскивание же его в формальной стороне сознания допустимо и в данном случае лишь при условии, что сам материал ценностных суждений, суждений о должном не выходит за пределы все того же «чувственно данного» содержания жизни.

Там, где дело идет о высказываниях самой жизни, о ее откровении, т.е. в конечном счете об откровении верховного «я», «категорический императив» не приходится отыскивать в самом сознании исполнителя велений, и высшим мерилом эстетически ценного не приходится считать «гармоническое сочетание чувственности и рассудка».

Высшим мерилом должного и ценного нужно признать также само верховное «я», и в его авторитетных велениях нужно видеть откровение, ревелирование им себя. Это — не гетерономная аксиология, как могло бы показаться, — потому что «я» — вовсе не нечто внешнее по отношению к субъекту сознания. Но это, конечно, и не автономная аксиология, потому что «я» — не есть то «я-вообще», которое мне известно лишь через мое малое «я». Правильнее всего было бы противопоставить эту ревеляционную аксиологию и гетерономии и автономии, как аксиологию теономическую.

*

Итак, достаточным основанием для истин мифологических является их апробация авторитетом. Единственный авторитет, чья апробация не подлежит отмене и не требует дальнейшего обоснования, — это авторитет верховного «я» реальности. И уже нигде, ни в ком и ни в чем мы не можем усматривать авторитета, когда речь идет об осознании реальности. Поэтому можно было бы выставить положение, что признавшие авторитет высшего «я» уже не могут признавать никакого авторитета, должны отрицать всякий авторитет и подходить с сомнением ко всякому высказыванию — своему и чужому, проверяя его с той точки зрения, насколько оно близко Слову верховного «я». Наоборот, не признающие верховного «я» вынуждены бывают, — иногда сознательно, иногда того не подозревая, — принимать за авторитеты тех или иных «учителей», «знатоков», «великих ученых», импонирующих проповедников, или те или иные учения, теории, книги. Так, в основе правильная, законная потребность опереть свою уверенность в чем-либо на авторитет — при недостаточном понимании единственности авторитета верховного «я» — порождает подчинение сознания ложным авторитетам.

Впрочем, одна только возможность перенесения авторитетности с истинного авторитета, с первоисточника откровения — на авторитетных лиц, — не дает основания отвергать всегда и во всех случаях подход к людям как авторитетам. Откровение

дается человеку и содержится в высказываниях человека, когда они содержат в себе слово самого верховного «я». В таком случае, конечно, авторитетом является не человек, а все то же верховное «я». Но силою авторитетности последнего высказывания человеческие приобретают значение достоверных. И всякий раз, когда человеческие высказывания опирают себя на откровение единственного авторитета, они сами имеют право претендовать на авторитетность. Можно согласиться, что и за почитанием ложных авторитетов скрывается верховный инстинкт искания прочного «достаточного основания» для принимаемых истин, — и беда лишь в том, что все мудрецы, учителя, знатоки и т.д. рассматриваются как последняя инстанция, решающая все вопросы, и что доверие к ним обусловливается их собственными достоинствами и способностями, — с забвением того, что они могли бы быть авторитетами лишь в том случае, если бы через них говорило верховное «я».

*

Мифы, содержащие в себе откровение жизни, создаются, как сказано выше, общиною. Поэтому авторитетность, доступная человеку, как существу, через которое ревелирует истина и в высказываниях которого даются обращенные к нему же веления, переносится вполне законно прежде всего на общину.

Община есть тот авторитет, голос которого звучит как голос откровения, как Слово самой жизни, в последнем пределе — самого верховного «я». И если нужен был бы точный и краткий ответ на вопрос, где искать достаточное основание для знания мифологического, то он гласил бы: достаточным основанием является авторитетность самого автора мифов — общины, в высказываниях которой имеет место откровение единственного авторитета.

Из сказанного следует, что *мифологические образы и основные мифологические категории, созданные человечеством,*, как единой общиной, — *представляют собой единственный и надежнейший источник знания о реальности*, которого искали мыслители. Этим объясняется, почему в самых диких и самых «примитивных» верованиях народов, стоящих на низкой ступени культуры, имеют место великие «предчувствия» и «глубокие мысли». При этом нужно заметить, что авторитетна вся «мифология» в целом, взятая во всей ее истории и со всем ее многообразием. В ней нужно искать настоящих ответов на все вопросы, касающиеся реальности. Авторитетностью и внутрен-

ней силой мифа объясняется и тот факт, что философские системы, поскольку они были расшифровкой или схематизацией мифа, оказывались гениальным прозрением в истину, тогда как системы, пытавшиеся порвать и порывавшие с мифами, поражают своим философским бесплодием, убожеством и пустотой.

Как бы ни относились мы к отдельным мифологическим концепциям, — а мы знаем, что не все они в одинаковой мере свободны от замутненности и порчи, — основные, предельные мифологические образы, регулирующие внутреннюю динамику всякой мифологемы и всякой догмы, содержат в себе авторитетнейшие истины. Понятия мифологические не нуждаются ни в каких иных доказательствах их правомочности, кроме ссылки на «достаточное основание», состоящее в авторитетном утверждении общины. Конечно, это не значит, что они оправдываются всеобщностью их фактического признания. Дело не во всеобщности их признания, а в общезначимости их, выражающейся в их «общности», в общинном их признании. (Не общепризнанность, а общиннопризнанность).

Признание авторитетности общины выразилось в особом инстинкте — доверия к общинному (или, при подмене общинности — общественностью, — общественному) разуму, в инстинкте, наблюдаемом почти у всех людей. Мы все живем и мыслим так, как живет и мыслит община. Поскольку права и авторитет общины переносятся на общество, можно констатировать как вырождение этого верного инстинкта, — рабское подчинение индивидуального сознания — так называемому «общественному мнению», мнению «всех». Но уже сама сила этого выродившегося инстинкта (в таком случае приближающегося к инстинкту стадности) свидетельствует об изначальности и жизненной правде и органичности доверия к общине, как к носителю истины). Средний человек бывает верующим христианином или неверующим (т.е. слепо верующим атеистом) в зависимости от того, верят или не верят «все», «люди», «теперь все» и т.д., — в особенности же в зависимости от того, что одобряется или не одобряется законным, признанным представителем «всех», властью. По истине, cujus regio ejus religio. Это говорит за то, что доверие к авторитету общего сознания является основным фактором, определяющим «веру». Когда общество, за которым следует в этом случае сознание индивидуума, действительно солидарно с общиной — носительницей откровения, ориентация на него совершен-

но законна. Но в этом-то и дело, что общество не совпадает — за крайне редким исключением — с общиной, хотя бы уже потому, что общество ограничено местом и временем, связано с определенной территорией и определенной эпохой. И даже специфически религиозные организации, общества представляют собой нередко такие, ограниченные по месту и по времени единства, мало общего имеющие с истинной экклезиальной общиной (которая должна быть *καθ' ὅλον*).

Почитание «древних», предков, стариков, конечно, не может быть приравнено к почитанию авторитета общины, но оно говорит о чувстве связи с другими эпохами, а не только с большинством, господствующим «теперь», в «современности» и т.п. По самой природе своей общество, народ, племя, общественная организация — есть лишенное сверхорганического личностного сознания объединение людей. Оно не может быть поэтому авторитетным носителем откровения, доколе не станет общиной, т.е. доколе не войдет в универсальное единство мировой экклезии. Однако экклезиальная община при всей своей универсальности не должна непременно быть численно большой. Бывают в ее истории моменты, когда она представляет собой здесь, в нашем обществе незначительное меньшинство. Важна не численность общины, а ее причастность царству, в котором утверждается суверенность каждой личности и осуществляется подлинное единение всех с верховным «я».

*

Общинное сознание и откровение, им полученное, становятся также достоянием отдельных личностей, входящих в общину.

Причастность личности общинному сознанию может быть в одних случаях чисто пассивной, в других — активной. Активность индивидуальных сознаний, причастных общине, выражается прежде всего в том, что они действительно приобщают себя к подлинному голосу общины, не соблазняясь ни мнением большинства, импонирующего пассивно «верующим», ни привычкой, ни «древностью», ни какими бы то ни было псевдоавторитетами. Для них основной линией их воли и мысли остается всегда та, которая определяется исканием голоса экклезиальной общины. Поэтому именно в те моменты истории общины, когда большинство готово ее покинуть, соблазненное более легкими и «всеми» признаваемыми путями, более глубоко проникшиеся откровением люди противостоят большинству, как

верные хранители истины. И, наоборот, в моменты, когда слишком покойное и благополучное состояние общины делает пассивное большинство совершенно инертным исполнителем «принятого» и «вошедшего в обыкновение», когда живой отклик голосу откровения подменяется привычкой и религиозная патология начинает играть слишком большую роль в жизни общины, — вернее, в жизни общества, когда добродетель правоверия убивает живую испытующую мысль и богатые символы религии становятся достоянием ханжей, — все эти уклоны делают людей глухими к Слову откровения, — всегда новому, всегда яркому и зажигающему, и тогда активные члены общины выступают уже не в роли хранителей, а в роли зовущих к сдвигу, к борьбе с угашением духа. Бывают случаи, когда активные адепты истины становятся новаторами, зачинателями новых течений, основателями орденов, иногда даже «новых» религий (если бывают «новые» религии).

Активная роль в жизни общины определяется участием в творческих процессах, протекающих внутри общины, причастностью ее откликам Слову, которое требует все большего приближения к его истине, к истине, никогда не поддающейся полному, законченному овладению ею человеком.

Отдавшие себя такому действенному, творческому участию в деле общины находят часто в себе переживания особого, необычного порядка, как бы опыт подъемного приближения к слову откровения. И нередко в этих переживаниях, в самом опыте подъема видят непосредственное действие откровения, призыв, идущий от него. Слышащие этот призыв считают себя посылаемыми на проповедь, глашатаями истины, орудиями откровения. Мифы подтверждают это представление о людях, являющихся орудием откровения. В той мере, в какой эти активные носители откровения выполняют миссию, возлагаемую на них общиной, в какой их кажущееся руководительство в общине есть лишь работа по восстановлению внутреннего единства данной малой общины с той универсальной экклезией, отрыв от которой был бы для данной общины губительным, т.е. в той мере, в какой пророки «возвещают» не от себя, а от имени и силою универсальной экклезии, — они действительно могут рассматриваться как орудие откровения.

Необходимо подчеркнуть при этом, что чем полнее, чем глубже та или иная конкретная община выражает в своих высказываниях истину о верховном начале и чем полнее она сама

живет жизнью единой универсальной общины, тем необходимее ей иметь в своем составе активных деятелей. Универсальная община есть, как выше говорилось, сверхорганическое, т.е. личное существо, а потому ее высказывания не только могут, но и должны реализоваться в личных, т.е. непосредственно от верховного «я» получаемых призывах и возвещениях. Призывы и возвещения эти могут и должны быть призывами и возвещениями отдельных, призванных к такой роли личностей. Мы видим поэтому, что в религии, принесшей полное откровение личного начала, основная догма ее была сообщена в форме личного слова, личного призыва. Откровение ее, т.е. само Слово верховного «я», мыслится в ней не как теоретическая истина, а как Слово, воплощенное в отдельном человеческом индивидууме.

Однако не следует упускать из вида, что сами по себе подъемные переживания и все «многообразие религиозного опыта» отнюдь не является показателем призванности того или другого индивидуума к роли орудия ревеляции. Все относящиеся сюда психические феномены могут протекать, не требуя соприкосновения их носителей с истинной экклезиальной общиной, и в таких случаях смысл их может быть и положительным и отрицательным; но он может не иметь ничего общего со смыслом подлинного откровения, и потому никаким авторитетом весь опыт такого рода сам по себе пользоваться не может. Он может быть понят, как приближение к истине только при условии участия индивидуума, его испытывающего, в жизни подлинно экклезиальной общины. Вопрос решается не психическим феноменом, а исключительно той ролью, какую играет данный индивидуум в жизни общины, и тем, входит ли община, к которой он принадлежит, в универсальную общину, в царство верховного «я».

*

Выше было уже замечено, что не все мифологические образы в одинаковой мере свободны от искажений. Это значит, что не все истины мифологического порядка равно авторитетны. Если достаточным основанием таких истин мы вообще признали их непосредственную авторитетность, т.е. авторитетность их как высказываний единственного авторитета, то возникает вопрос: где же критерий подлинности самого мифа, его неискаженности и чистоты?

На первый взгляд положение может показаться безвыходным. Мы утверждаем, что единственным достаточным основанием знания о реальности является авторитетность мифа; с другой же стороны, миф сам еще требует контроля, очищения, прояснения для того, чтобы быть надежным источником знания. Но где же в таком случае тот авторитетный критерий, с точки зрения которого можно было бы подвергнуть контролю этот источник всякой авторитетной истины?

Само собою разумеется, что с нашей точки зрения критерий этот приходится искать в самих же мифологических образах.

Одна из важнейших мифологических тем — это тема о самом откровении. Некоторые особенности мифологического осознания факта откровения связаны с подчеркиванием момента, который и является искомым критерием.

Ревеляция верховного «я» не состоит в одном лишь сообщении о его бытии. Откровение его есть откровение его *славы*, а не его бытия только.

Мифологический образ славы ближе к идее единства бытия и ценности, чем к идее бытия самого по себе. Поэтому образ славы должен сопровождать всякое высказывание, имеющее смысл откровения. Он должен входить во все мифологемы, более свободные от искажений.

Понятие Славы нужно признать основной мифологической категорией в системе мифов, свойственных религии личности. Как мы выше сказали, Слава есть одно из имен, которым должно быть именуемо искомое. Но чтобы быть правильно понятым, слово «Слава» должно быть взято не с тем смыслом, какой ему придают в обычном разговорном и литературном языке, а в его подлинно мифологическом смысле. Под славой разумеют часто нечто близкое к «молве». Молва — то, что люди говорят или думают о ком-либо — это лишь умаленная, сниженная слава. В смысле молвы слава может быть даже «дурной славой». Истинная же слава есть не только слово о ком-то, но слово, утверждающее и открывающее высокую ценность того, о ком оно сказывается, и выражающее радостный отклик ценному. Славословие есть отклик объективному обнаружению чьей-то славы, как силе, присущей славимому. Слава не создается славословием, славлением: наоборот, славословие является результатом осознания чьей-либо Славы. Сама же слава, как присущая прославляемому, как особая реальность, излучается из него, простираясь вовне, как свет, сияние, давание себя другим, как ценности, их радующей, их

оживляющей. Охват множества единым зовом, словом, светом, перенесение этого света в души, ему откликающиеся, — такова форма обнаружения славы. В отклике ей, — в славословии, — отражает себя слава, — но отражение ее становится отсветом, лучем, отзвуком, возгласом, направленным не в пустоту, а к самому славимому, к обладателю и источнику Славы.

*

Полнота славы присуща, строго говоря, лишь верховному «я», — и только причастность ей могла бы сделать других также обладателями Славы. Такая причастность Славе верховного «я» только и делает, — нужно кстати заметить, — личность человеческую действительно личностью, ибо личность есть то, что обладает славой.

Откровение верховного «я» есть откровение его Славы, а потому и тот отклик в нашем «я» — его Слову, который рождает в нас наше радостное Слово, тем полнее, вернее, чем больше в нашем слове о нем — славословия. Абсолютная слава, абсолютному «я» присущая, требует от всякого нашего высказывания о нем, чтобы оно было прежде всего утверждением его Славы.

Мифы, в которых слабо дает себя знать тенденция к прославлению верховного «я», теряют свою авторитетность. Истинность знания о жизни, таким образом, может измеряться степенью яркости заключенного в нем славословия завершающему жизнь «я».

Если мы всмотримся в историю мифологического осознания жизни, — особенно же в ту — уже сознательную работу по формулировке истин о реальности и о верховном «я», которая велась, когда миф поднимался до высоты догмата, то увидим, что единственным критерием, которым руководствовалась экклезиальная община в оценке истинности построяемых людьми формул, был критерий славы. Она отвергала те или иные формулировки не по соображениям их логической несостоятельности (потому что нередко кажущиеся противоречия только подчеркивают подлинность мифологического знания), и не по причине их расхождения с чьим-либо опытом, а единственно исходя из того, что в данных формулировках недостаточно утверждалась слава верховного «я». Руководствуясь этим критерием, она все глубже проникала в тайну реальности и получала возможность во всех своих

построениях оставаться верной истине об абсолютном «я», как начале и конце реальности.

Итак, знание реальности возможно, потому что существуют высказывания достаточно авторитетные, — высказывания-мифы. Они авторитетны потому, что, будучи высказываниями человека, они в то же время являются голосом самой реальности, в последнем пределе голосом, откровением верховного «я». Критерием же, с помощью которого определяется подлинность мифологической истины, является присутствие в мифологическом высказывании — славословия абсолютному началу реальности — enti realissimo.

〈1931-34〉.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПРИ ЧТЕНИИ «ФАУСТА»

Вся работа проведена на основе анализа немецкого текста. Цитаты даны автором по изданию Universal-Bibliothek: Faust, eine Tragödie von Gœthe, Leipzig, Verlag von Philipp Reclam jun. Издание имеет две части, поэтому все ссылки при немецких цитатах содержат две цифры, напр. (1-50), причем первая цифра означает часть, вторая — страницу.

Для удобства русского читателя все немецкие цитаты сопровождены русским переводом. Сам автор пользовался, повидимому, переводом Холодковского в издании Девриена 1914 г., который иногда давал ему повод делать замечания относительно отдельных неправильностей перевода в особо ответственных, с точки зрения автора, местах. При посмертном редактировании использованы два издания перевода Холодковского: Гербелевское издание 1893 г. и издание Academia 1936 г. под редакцией М.Лозинского, несколько отличающееся от первого. В каждом отдельном случае цитаты выбирались по одному из названных изданий в зависимости от близости текста подлиннику. При этом цитата из издания Academia получала ссылку с двумя цифрами, напр. (2-138), т.к. это издание имеет две части с отдельной нумерацией страниц. Цитата с одной цифрой указывает на Гербелевское издание, т.к. в нем вся трагедия помещается в одном томе.

В ряде мест, где перевод Холодковского слишком явно уклоняется от точного смысла немецкого подлинника и даже иногда искажает смысл, а потому не может служить обоснованием авторской интерпретации, опирающейся на немецкий текст, — дается дословный перевод и тогда он ссылки, конечно, не имеет. Сделанный самим автором дословный перевод приводится в тексте, а перевод Холодковского помещается в подстрочном примечании. В остальных подобных местах дословный перевод приводится в подстрочном примечании. Там, где текст не требует дословности, оставлен перевод Холодковского, даже если он, имея поэтические отклонения, не точен.

Все примечания сделаны при посмертном редактировании, кроме трех; это отмечено словами: «примечание автора». Также добавлены ссылки в тексте, заключенные в скобки (напр. 8) и ссылки на иллюстрации. Пояснения по ссылкам в скобках сделаны для малоподготовленного читателя к тем местам, которые требуют некоторых разъяснений и расшифровки. Они вынесены в «Приложения». Последние по техническим соображениям объединены в отдельной тетради.

«Приложения» содержат два специальных экскурса автора — «Звон в "Фаусте"» и «Цвет у Гете», разночтения и выдержки из черновиков по основной работе и указанным экскурсам и «Редакционные примечания и пояснения»*.

I

На «Фаусте» Гете не могли не отразиться мысли, занимавшие автора в различные периоды его жизни, — как мысли, высказывавшиеся им, так и те, о которых он молчал. Но это, конечно, не значит, что Гете сделал свою трагедию какою-то аллегорией, каким-то облеченным в образы философским построением. Вопреки существующим взглядам, «Фауст» в целом меньше всего — аллегория. И никаких нравоучений из него извлекать нельзя.

Гете говорил о своем «Фаусте», как о чем-то «неизмеримом»[1], и все попытки разъяснить его считал тщетными. «Я никогда не стремился к воплощению каких-либо абстракций, но собирал в душу впечатления, и мне оставалось лишь округлять и развивать эти образы». «Было бы удивительно,

---

* Данное предисловие и посмертное редактирование работы *РАЗМЫШЛЕНИЯ ПРИ ЧТЕНИИ «ФАУСТА»* принадлежат К.А.Половцевой (см. о ней в предисловии к наст. изд.). Упомянутые «Приложения» нами не обнаружены, поэтому при подготовке работы к печати мы сняли ссылки в тексте, о которых говорится в конце предисловия. Из имевшихся в нашем распоряжении нескольких рукописных и машинописных вариантов работы, мы выбрали наиболее полную и подготовленную машинопись. (Ред.).

[1] "Es ist tolles Zeug und geht über alle gewöhnlichen Empfindungen hinaus". J.P.Eckermann. "Gespräche mit Gœthe", herausgegeben von G.Moldenhauer B.I, S.135.

если бы я вздумал всю столь богатую, пеструю и в высшей степени многообразную жизнь, какая изображена в «Фаусте», нанизать на тонкую нить какой-нибудь всепроникающей идеи». «Ко мне приходят и спрашивают, — говорит он одному из своих гостей, — какую идею я хотел воплотить в "Фаусте". Точно я сам знаю это и могу выразить!»

Гете держался того мнения, что «чем неизмеримее и для ума недостижимее данное поэтическое произведение, тем оно лучше», и что «если бы при помощи фантазии не создавались вещи, которые остаются навеки загадкой для ума, то фантазия не многого бы стоила».

Наличие отдельных аллегорических мест в «Фаусте» отрицать впрочем нельзя. Но критики, ставившие это автору в вину, не совсем правы, потому что не захотели остановиться на особой роли этих аллегорических эпизодов в целом трагедии. Мне кажется, что их можно понять как детали некоторого цельного — и в целом отнюдь не аллегорического образа, — и притом как детали не случайные и не внешне присоединенные. Они составляют элемент, подчиненный целому и вносящий в целое особый, своеобразный колорит: местами создаются рисунки, очертания которых определяются чередованием быстро сменяющих друг друга аллегорических образов, но которые сами по себе столь же «неизмеримы», как и всякий другой живой символ. Нельзя обвинять художника за то, что он пользуется для своего образа, как материалом,отдельными штрихами, которые сами по себе лишены символического, т.е. художественного значения. Аллегории в «Фаусте» играют роль такого рода штрихов. Нужно помнить, что не только содержание, но и манера письма в этом «сумасшедшем», как однажды выразился Гете, «произведении — стоит вне обычных понятий»[1].

Однако художественный образ при всей своей «неизмеримости» вовсе не должен быть лишен мысли. Мысли в живом символе гораздо больше, чем в любой аллегории. Только это не «мысль, вложенная автором» или им «проводимая», не то, «что хотел сказать своим произведением автор». В художественном образе как таковом есть своя мысль, раскрывающая себя часто помимо воли и ведения автора.

Всякий художественный образ представляет собой миф. Если же и по самому сюжету своему художественное произведение связано с подлинным, от общинного опыта исшедшим мифом,

[1] Eckermann, цит. соч.

все богатство его содержания может быть обнаружено и через образы этого произведения. Мы знаем теперь, что миф — это знание, и притом знание более глубокое и полное, чем то, какое заключено в наших связных описаниях данности. Миф богат мыслями, которые дают нам более глубокое понимание реальности. Вот почему и в художественном образе, данном Гете в его трагедии и связанном с очень содержательной легендой, ищут идеи, мысли. Для того чтобы в нем оказалась серьезная и важная мысль, Гете не нужно было ее, как он выражался, «hineingeheimnissen» в свое творение, потому что мысль таилась в самом его творении. Идеи можно из него извлечь, хотя они и не были в него вложены.

Миф есть символическое высказывание и как таковое он не ограничен каким-либо одним «смыслом», одной схемой. Оттого и нельзя «нанизать» его образы на «тонкую нить какой-нибудь всепроникающей идеи». Трагедия Гете многосмысленна, как всякий подлинный символ. Едва ли по силам кому-либо было бы вскрыть все философское содержание мифа или художественного образа. Будучи воплощением творческих замыслов художника, его творение перерастает его замыслы. Оно само обладает творческой силой: как и человек, оно есть natura creans, хотя и creata.

Если же в художественном образе жизнь не прекращается после того, как он создан, если сам образ растет и дает новые ростки, то нельзя ожидать, чтобы мысль, в нем содержащаяся, могла быть закреплена в раз навсегда данных границах. Поэтому искать какую-либо исчерпывающую схему философского содержания в художественном произведении нельзя, не только в силу многосмысленности его, но и в силу присущей ему динамики, в силу того, что в новых условиях, в новом воспринимающем его сознании, оно само по-новому раскроет свое содержание, излучая на себя все новые и новые образы.

Из этого следует, что не имея права сводить мысль «Фауста» к какой-нибудь одной схеме, мы тем не менее могли бы претендовать на вскрытие всего его многосложного содержания. Но не пытаясь вскрывать философский смысл трагедии и не сводя его к какой-либо одной схеме, мы все же вправе останавливаться на отдельных мыслях, могущих возникнуть при рассмотрении целого трагедии. Другими словами, мы получаем право выдвигать любую из уже для нас прояснившихся схем и останавливаться на ней одной, — с условием

не претендовать на ее полноту и исключительность или на ее «центральность».

Если в нашей схеме окажется новый, ранее не подмечавшийся рисунок, то он не должен непременно приниматься за «выдумку», хотя он вовсе и не представляет собой того, что «хотел сказать автор».

Одно необходимо помнить. Мы заняты здесь одной из мыслей, рождаемых художественным образом, но не самим художественным образом, не его эстетическим смыслом. С художественным анализом трагедии наши размышления не имеют ничего общего.

Есть, конечно, опасность, увидеть в той или иной схеме — «разгадку» трагедии и, подтянув под эту разгадку все ее живые образы, уложить ее в прокрустово ложе единой идеи. Поэтому лучше будет, если схема окажется не «выдержанной» до конца, если не все образы трагедии вместятся в эту схему. Я просто делаю попытку по-своему, из своего угла зрения увидеть содержание «Фауста». Это одно из многих возможных видений его, связанное с определенным пониманием его символов.

Одна из схем, которые можно было бы построить при размышлении над «Фаустом», связана с проблемой, глубоко переживавшейся самим Гете, но, конечно, специально им не трактовавшейся.

Проблема, которую я имею в виду, — проблема Слова, — поставлена сценой перевода Фаустом первых слов Евангелия от Иоанна. В поисках пути к жизни он готов обратиться к откровению. Но как раз то в откровении, что могло бы служить ключом к жизни, представляется ему недостаточным.

...”Im Anfang war das *Wort*!”
Hier stock’ ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen... (1,35)

...«В начале было *Слово*» —
И вот уже одно препятствие готово:
Я слово не могу так высоко ценить.
Да, в переводе текст я должен изменить... (1,48)

После нескольких попыток заменить чем-либо «Слово», он, наконец, находит выход:

Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat,
...im Anfang war die *That*! (1,36)

...Но свет блеснул — и выход вижу я:
В *Деянии* начало бытия! (1,49)

Неверный перевод, надо: «*В* начале было *Дело*».

Замечательно, что именно в этот момент пудель, приведенный Фаустом, начинает расти в длину и в ширину.

Wie wird mein Pudel lang und breit!
Er hebt sich mit Gewalt,
Das ist nicht eines Hundes Gestalt! (1,36)

Растет, растет все выше он,
С ужасной силою растет.
Уже не пес передо мной (62)

Первое слово, срывающееся при этом с уст Фауста, — слово «Gespenst» (призрак). И это не случайность:

Welch' ein Gespenst bracht' ich ins Haus! (1,36)

Какой призрак привел я в дом![1]

— это восклицание может быть отнесено ко всему, что было с Фаустом после его отречения от Слова. Если в начале было не «Слово», а «Дело», то реальность должна перестать быть реальностью и превратиться в призрак. И реальность действительно начинает исчезать. Фауст перестает отличать тень от действительности.

Kann das natürlich geschehen?
Ist es Schatten? ist's Wirklichkeit? (1,36)

Может ли это быть естественно?
Тень ли это или действительность?[2]

Реальность без своего подлинного начала, без Слова, уже не реальность, а тень, мираж, майа.

[1] Привел я духа за собой. (62)
[2] Но что я вижу? Явь иль сон? (1,49)

Известно, что не со времен Гераклита, а уже гораздо раньше, знали люди мысли, что не вещь, а слово есть подлинная основа реальности. Они знали также, что Слово, составляющее условие жизни, есть огонь, который рождается, а не создается, что Слово умирает, чтобы жить, что оно отрицает, чтобы полнее утверждать, что оно — абсолютное единство, делающее возможным множественность[1]. Но не всегда люди знали, что Слово не только условие реальности мира, но и условие личностного бытия и что оно само — личность. Эти истины сделались доступными лишь с момента появления в человечестве полной личности. Этими истинами жило европейское человечество со времени прихода на место античной культуры — культуры новой, той, которая так ярко себя раскрыла в так называемые «средние века». Люди средних веков твердо стояли на вере в Слово, на вере в то, что «в начале было "Слово"». Поэтому они знали, что Словом и только Словом побеждается несвобода и безличие жизненных потоков и «процессов», — приобретающих в случае отказа от него — абсолютную власть над человеком. Забвение же, непонимание и недооценка истины о Слове, приходит вместе с отходом от правды «средних веков». Именно об этом отходе говорила и попытка Фауста найти иное слово для обозначения того, что «было в начале».

Следующим шагом в том же направлении явились проклятия, произнесенные Фаустом. Они направлены были в первую очередь — «voraus» — на человеческий разум, т.е. на то же слово, но уже на слово человеческое. Люди, верившие в Слово, верили в разум, как в силу, превосходящую силу «опыта». Поставившие «дело» на место Слова естественно должны были увидеть в претензии разума стать выше «дела» — одно из пагубных «обольщений»; отрекаясь от веры средних веков, они должны были предать проклятию и «высокую оценку разума».

Verflucht voraus die hohe Meinung,
Womit der Geist sich selbst umfängt! (1,45)

Первое проклятие высокому мнению, которым ум себя обольщает![2]

---

[1] На полях: *Διάνοια μεν χαι λόγοσ ταὐτον* (Plato). /Разум и слово одно и то же (Платон)/.

[2] Проклятье, выспренное мненье
О духе, разуме людском! (1,63)

Вместе с этим «высоким мнением» проклятию предается и любовь и надежда и вера и — vor allen — особенно (прежде всех) — великая сила терпения, т.е. все то, что является условием причастности реальности. Прав был невидимый хор духов, отвечающий на эти проклятия возгласом:

Weh! weh! Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,...
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen! (1,46)

Увы, увы!
Разбил ты...
Прекраснейший мир...
Он пал пред тобой!
Разбил полубог его... (71)

С этого момента — и в этом-то и состоит «трагедия» Фауста — он мнит себя начинающим новый жизненный путь, и реальностью становятся для него вещи и дела, на самом деле представляющие собой «Gespenster», «Gaukelwerke», «Spuk» (призраки). Разве не бросается в глаза, что вся трагедия развертывается в *атмосфере* волшебства и иллюзий? Эта особенность была бы совершенно бессмысленна, если бы речь шла только о «великом искателе» в духе эпохи просветительства.

В трагедии Гете перед нами развертывается драма сознания, потерявшего связь со Словом, и ищущего жизни вне этой связи. Мир перестал быть космосом, а сделался только «природой». Образы вещей не говорят уже ни о чем: они только «факты», — и никакой иной связи между ними не оказывается. «Осколки мира», — они уносятся в ничто теми, кого Мефистофель называет «die Kleinen von den Meinen» — «малые из моих».

Wir tragen
Die Trümmer (der zerschlagenen Welt) ins Nichts hinüber.
(1,46)

Мы уносим в Ничто осколки разбитого тобою мира[1].

[1] Уносим обломки созданья
В ничтожества тьму... (1,63)

И ведь «мудрый совет» начать новый жизненный путь:

Neuen Lebenslauf beginne,... (1,46)

И к жизни опять обратиться — (71)

дает Фаусту никто иной, как те же «малые из моих», только что констатировавшие распад «прекрасного мира». Смысл этого нового жизненного пути также намечен уже невидимыми малыми духами: новый путь означает создание нового мира в себе:

Prächtiger
Baue sie (die Welt) wieder,
In deinem Busen baue sie auf! (1,46)

Мир новый, чудесный и лучший
Создай в мощном сердце своем. (1,64)

Мефистофелю остается лишь подчеркнуть «мудрость» такого совета и несколько точнее обозначить содержание нового мира:

Höre, wie zu Lust und Thaten
Altklug sie raten! (1,46)

Слышишь, какой «мудрый» совет они дают, они призывают к наслаждению и к делу[1]

Вся история Фаустовских «исканий» есть следование этому совету духов. Он хочет приобщиться дыханию жизни через наслаждение и дела.

Непосредственно вслед за сценой проклятия следует предложение услуг со стороны Мефистофеля и заключение с ним договора. Такая последовательность весьма знаменательна. С того момента, как Фауст отказался от водительства Слова, сделался необходим союз с Мефистофелем. Фауст сам говорил, что связался с чертом, чтобы не оставаться одному.

...um nicht ganz versäumt, allein zu leben,
Mich doch zuletzt dem Teufel übergeben. (2,46)

[1] Он дает совет разумный:
Кличет к делу, к жизни шумной! (1,64)

Чтоб одиноким в мире не блуждать,
я черту душу должен был продать (2,70)

Но дело здесь не просто в обществе, в «компании». Человек — существо личное. Существует же одно условие личностного бытия, на которое мало обращали внимания, но которое необходимо признать. Личность, чтобы не терять своего достоинства личности и своего противостояния в качестве личности, всему безличному, должна состоять в особого рода договорных отношениях, в «завете» с миром личных, духовных существ. Мир истинно личных духов есть мир Слова. Порывающий со Словом, порывает с духовным миром и остается одиноким духом; одинокий же дух — уже не личность, не «я». Дело не в признании или отрицании Слова, а в почитании его, т.е. в завете с ним, или в непочитании его, т.е. в нарушении завета. Одинокий дух, который нарушил завет и которому угрожает потеря личного «я», — принужден искать иной духовной опоры, иного союза, союза с иным духовным миром, с миром духов, также оставшихся вне Слова и ищущих суррогата утрачиваемого ими бытия в призрачном самоутверждении. Не случайно Фаусту в важнейшие моменты жизни слышатся голоса всякого рода духов. И договор его с Мефистофелем, конечно, не случайное использование подвернувшегося услужливого черта, а глубоко обоснованный, онтологически необходимый шаг.

Мефистофель с полной отчетливостью утверждает эту необходимость:

...hätt er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müsste doch zu Grunde geh'n! (1,52)

И даже не успей он душу мне продать,
Сам по себе он должен провалиться. (1,73)

Об этом он напоминает не раз и в дальнейшем:

Wie hätt'st du, armer Erdensohn,
Dein Leben ohne mich geführt? (1,94)

А чем бы жил ты, жалкий сын земли,
Без помощи моей, не видя света? (1,55)

Und wär'ich nicht, so wärst du schon
Von diesem Erdball abspaziert. (1,94)

Не будь меня, давно бы, без сомненья,
Здесь, на земле, ты дней своих не длил. (1,155)

Недоверие к Слову, низкая его оценка и противопоставление ему дела встречает в Мефистофеле сильную поддержку. Он пользуется всяким случаем, чтобы поиздеваться над Словом и поколебать доверие к нему.

Мы знаем, что Мефистофели всех времен прибегают как к одному из надежнейших орудий — к смеху, издевательству. Там, где не хватает мысли, где они бессильны опровергнуть что-либо по существу, они делают объект своей полемики смешным, приучают своих слушателей к мысли, что объект этот «достоин только смеха», — и пожинают, конечно, немалые плоды победы. Для сознания, пассивно следующего за «всеми признанным», — смех является сильно действующим средством, даже более сильным, чем прямая клевета. Гувернеры и демагоги хорошо это знают.

Издевательские советы, которые подавал Мефистофель ученику, сделались ходкими сентенциями мудрецов, превозносящих «дело». Рекомендуя заняться метафизикой, прикинувшийся ментором Мефистофель выхваляет ее за то, что она хорошо использует слова, хотя и малопонятна — in des Menschen Hirn nicht passt — «в мозг человеческий не входит»:

> Für was drein geht und nicht drein geht,
> Ein prächtig Wort zu Diensten steht. (1,55)
>
> Для того, что входит в него или не входит в него (человеческий мозг) к услугам явится слово[1].

То же относится, конечно, и к теологии, — и, пожалуй, еще в большей мере. При изучении теологии — учит Мефистофель — нужно как можно крепче держаться слов:

> Im ganzen — haltet Euch an Worte!
> Dann geht Ihr durch die sichre Pforte
> Zum Tempel der Gewissheit ein. (1,56)

---

[1] Автор приводит в примечании перевод Холодковского:
Доступно ль это, не доступно ль нам —
На все слова найдутся там (в метафизике)
У того же Холодковского в издании Academia 1936 г.:
Вместите ль, нет ли, — не беда.
Словечко громкое всегда
Из затрудненья вас выводит! (1,76)

И вообще; во всем держитесь слова;
Дорога торная для вас готова
К познанью твердому всего. (80)

Неверно, — буквально: «В храм достоверности».

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. (1,56)

Коль скоро недочет в понятиях случится,
Их можно словом заменить. (1,76)

Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte lässt sich trefflich glauben,
Von einem Wort lässt sich kein Iota rauben. (1,56)

Словами диспуты ведутся,
Из слов системы создаются;
Словам должны вы доверять:
В словах нельзя ни иоты изменять (1,78)

Для наиболее острого оскорбления Слова Мефистофель выбирает вполне подходящее место: кухню ведьм. Там он произносит самую злую и самую циничную хулу, полную глубокого презренья к человеку и до сих пор радующую ненавистников Слова:

Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drei und Eins, und Eins, und Drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.
. . . . . .
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenner nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen (1,78)

Посмотри
В истории и вспомни: Не всегда ли,
Три за одно, одно за три
Считая, люди вздор за правду выдавали? (1,11)
...Дай людям лишь слова — не станут поверять,
Какая мысль в них может заключаться. (97-98)

Это уже относилось не к словам вообще, а непосредственно к самому содержательному и самому сильному из слов.

Но и вообще все слова, говорящие о полноте и богатстве жизни, для Мефистофеля могут быть только предметом насмешки. Они для него — ненужные «высокие слова». Еще в прологе, в небе, он похваляется тем, что не любит hohe Worte — «высоких слов»:

...ich kann nicht hohe Worte machen, (1,10)

...Не мастер я по части громких слов, (1,18)

говорит он, противопоставляя свою речь хвалебным гимнам архангелов.

Von Sonn' und Welten weiss ich nichts zu sagen,
Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen. (1,10)

Мне нечего сказать о солнцах и мирах:
Я вижу лишь одни мученья человека. (1,13)

Последняя прибавка — характерна вообще для людей «дела»; — они видят свою особую заслугу в том, что больше ораторствуют о страданиях людей, чем о каких-либо «высоких материях».

Неверно представлять себе Мефистофеля олицетворением одного только отрицательного глумления «над всем высоким», как думают многие. Глумление над правдой ему свойственно, но оно соединено с гораздо более серьезным и вовсе не пошлым отношением к ней.

Замечательно, что в словах Мефистофеля — если брать их сами по себе вне издевательского тона — нередко может быть вскрыта глубокая правда. Она сам называет свои реплики «скромными истинами», bescheidene Wahrheiten. Он часто говорит правду, издеваясь и над самой правдой и над теми, с кем беседует и кому тоном своей речи внушает презрение к мыслям, правоту которых сам-то он знает. Его «скромные истины» часто как бы двоятся: одним своим смыслом они отрицают истину, — другим, — буквальным, как бы нарочно ее подчеркивают. Истина ведь не скрыта от него, он знает больше, чем знают люди, которые за смехом его не слышат им же произносимых верных слов:

Allwissend bin ich nicht; doch viel ist mir bewusst (1,45)

Я не всеведущ, но многое мне известно[1].

Недаром Гете так нравилось меткое слово Байрона:

The Devil speaks truth much oftener than he's deemed,
He hath an ignorant audience.

Дьявол говорит истину гораздо чаще, чем думают:
у него только невежественная аудитория.

«Это так же хорошо и свободно, — сказал он по поводу этих слов, — как то, что говорит мой Мефистофель»[2].

Совершенно противоположная мефистофелевской и фаустовской программа действий предстала бы пред нами, если бы мы буквально повторили некоторые из сентенций Мефистофеля, освободив их от издевательского тона. Когда он предлагает держаться покрепче Слова (halted Euch an Worte см. с.176), он точнейшим образом формулирует истину о Слове, как о верном пути в храм достоверности. Когда на смелое заявление бакалавра, что черти существуют лишь в представлении человека, Мефистофель как бы мимоходом отвечает шуткой:

Der Teufel stellt dir nächstens doch ein Bein. (2,62)

Черт подставит тебе все же скоро ножку[3] —

разве не произносится здесь глубоко справедливый суд над всем субъективным идеализмом? Положение же, что «недочет в понятиях восполняется словом», есть подлинная правда, — и притом в двух смыслах — и в том, какой придан ему Мефистофелем, издевающимся над метафизикой, — и в совершенно противоположном. Чтобы заполнить пустоту мысли, действительно нередко прибегают к словам. Но правильно также и то, что понятие, бессильное по своей логической немощи, в своей абстрактности, ухватить реальность, должно отступить и отступает перед словом, дающим в качестве живого мифа ведение более полное и более конкретное. Намек на знание Мефистофелем

[1] Я знаю многое, хоть не всеведущ я. (1,62)

[2] «Das ist freilich ebenso gross und frei als mein Mephistopheles irgend etwas gesagt hat.». J.P.Eckermann "Gespräche mit Gœthe" herausgegeben von G.Maldenhauer. Leipzig, B.I, S.186.

[3] Тебе подставит ножку он... (2,98)

правды о Слове заключается и в его насмешливом уличении Фауста в непоследовательности, когда тот осведомляется об имени своего гостя:

Die Frage scheint mir klein
Für einen, der das Wort so sehr verachtet. (1,38)

Вопрос, мне кажется, слишком ничтожен
для того, кто так презирает Слово[1].

Может показаться, что и Мефистофель, и Фауст, отрицая слова и противопоставляя им дела, имеют в виду лишь так называемые пустые слова. Фауст особенно подчеркивает свою огорченность тем, что люди так много места уделяют в своей жизни словам, которые

Sind unerquicklich, wie der Nebelwind, (1,18)

подобны «ветру в ноябре, бесплодному и сухому». (см.46)

Высказывания Фауста иногда содержат в себе лишь весьма элементарное и ставшее тривиальным противопоставление пустых слов — речам «от сердца».

Doch werdet Ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es Euch nicht von Herzen geht. (1,17)
...wenn's Euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nötig, Worten nachzujagen? (1,18)

Но сердца к сердцу речь не привлечет
Коль не из сердца речь течет. (45)
А если делом вы начнете заниматься...
Вы и в словах тогда не будете нуждаться.
Теперь же ваша речь блистает пустотой, — (46)

поучает Фауст Вагнера.

Пустые слова, конечно, существуют. Слова становятся пустыми, когда умирают и перестают, строго говоря, быть словами. Но умирает Слово не только в тех случаях, когда произносится без мысли, но и тогда, когда сама мысль, с ним

[1] Вопрос довольно мелочной
В устах того, кто слово презирает (1,52)

связываемая, делает его мертвым значком, «обозначаемым», когда Слово перестает быть живым символом и превращается в terminus technicus. Как раз те, кто ратует против «словесности» и против пустых (а также и против высоких) слов, чаще всего повинны бывают в таком убиении слова: они-то и делают из слов технически полезные, «точные» ярлыки для наклейки на вещи и на «понятия». Из таких слов-ярлыков действительно создаются системы, ими ведутся (и о них ведутся) научные диспуты. Почитатели дел, не понимая живых слов, высоко ценят ярлыки — из-за их полезности для дела — и верят в них, как в фетиши. Не видя пустоты и мертвенности своих терминов, они считают пустыми живые, но им не нужные слова.

Борьба с пустыми словами ведется людьми «дела» не во имя живых слов, а ради сохранения за словами только мертвых значков вещей или чувств (в последнем случае слова будто бы идут от «сердца»). Такой борьбой с пустыми словами прикрывается и оправдывается ненависть к живым словам, к мифу. Она весьма часто служит лишь выражением прикованности людей к пустым делам. А дело, лишенное своего Слова, не соединенное со Словом, есть пустое дело. Служители и рабы дел готовы, между тем, всякое дело только потому, что оно дело, а не слово, считать реальным и достойным почитания. Чтобы не вести к пустым делам, борьба с пустыми словами должна вестись во имя живых, а не мертвых слов. В противном случае пустые дела заслонят собою живые слова, и отрицание слова сделается чем-то, что неизбежно присоединится к правильной и должной по существу борьбе с пустыми словами.

Сколько бы оправдания не находили мы фаустовской недооценке слова, она остается важнейшим и многое собой определяющим дефектом фаустовского сознания. Не пустые слова, а самые богатые и сильные слова представлялись ему ничем иным, как Schall und Rauch — «звук и дым». Так, например, на прямой вопрос Маргариты, верит ли он в Бога, он отвечает целым потоком — (увы, потоком) слов, — но таким, который имеет единственной целью — отказ от одного слова, от называния имени.

Wer darf ihn nennen? — Назвать его кто смеет?
Nenn'es dann, wie du willst... — Зови его, как хочешь...
К чему здесь имя?
Ich habe keinen Namen

Dafür!..
Name ist Schall und Rauch — А имя — только дым и звук
(1,99-100) (1,124-125)
Ища того, что... die Welt
Im Innersten zusammenhält, (1,13)

составляет «всю внутреннюю связь» (1,15), Фауст твердо убежден, что слова ему в этом ни в какой мере помочь не могут. В пути Слова он разуверился настолько, что считает путь этот равноценным с бесплодной игрой пустыми словами.

Ich... thu' nicht mehr in Worten kramen (1,13).

...слов пустых набор случайный! (1,18)

— это сказано было по поводу покинутого им пути постижения истины через Слово.

Враждебное отношение к Слову со стороны Мефистофеля вполне понятно. Но что заставило вступить на путь борения со Словом Фауста?

История Фауста есть история человека, которому опостылело то, чем он уже раньше обладал и чему верил, и который устремился к чему-то, обещающему бóльшее удовлетворение. Опостылело ему то знание, какое было получено им в наследство от средних веков, и даже те первые шаги уже на каком-то новом пути, — избранном его отцом, которые, однако, были по методу связаны в большой мере со средневековым наследством. Его поиски направлены к новой, непосредственно от «жизни» идущей правде.

Если бы спросить, о чем собственно идет речь в той схеме, которую мы усматриваем в «Фаусте», можно было бы ответить так: о средневековой культуре, всецело опиравшейся на культ Слова, — и о культуре новых веков, потерявшей веру в Слово. Образ, с которым мы имеем дело в трагедии Гете, — это образ человека, стоящего на грани двух миров, — или, вернее, переступившего уже эту грань и вошедшего в мир новый.

Недоверие Фауста к Слову и отречение от него у Фауста есть не что иное, как поворот, совершенный европейским человечеством, а не личная особенность Фауста. Нельзя не обратить внимание на то, что вся трагедия насыщена образами, заставляющими нас попеременно обращаться мыслью то к средним векам, то к различным проявлениям «нового духа»

(практические мероприятия, философские и литературные направления, выводимые под чужими именами исторические лица и т.п.). И даже античность привлечена, как предмет особого интереса для людей новых веков. Недаром в основе всей фабулы лежит легенда об ученом, продавшем душу черту.

Легенда о докторе Фаусте, заключившем договор с чертом, «затронула», как говорил Гете, «все струны» его души. Легенда эта действительно заслуживает того, чтобы на ней задержалась надолго мысль поэта-философа. И как странно, что столь мало внимания уделялось такому факту: произведение, которому суждено было стать одним из основных выразителей эпохи, построено именно на такой легенде.

Значительность легенды о Фаусте раскрывается не сразу, но едва ли нашлось бы большее число мифологических образов, могущих так много сказать человеку новых веков о нем самом, как эта легенда. Тот факт, что Гете значительную часть своей жизни посвятил вынашиванию в себе образов, рожденных этим, хорошо им изученным мифом, свидетельствует о содержательности последнего. И, чтобы понять гетевского Фауста, нужно помнить, что имя это являлось уже для Гете и вообще для немцев почти нарицательным именем, определенным, много говорящим словом, — и говорящим, прежде всего, о магии и колдовстве.

Трагедия начинается непосредственно с основной темы, выраженной точно и ясно в первых же словах Фауста:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider! auch Theologie
Durchaus, studiert,...
Da steh' ich nun, ich armer Thor!
Und bin so klug, als wie zuvor; (1,12)

Я философию постиг,
Я стал юристом, стал врачом,
Увы! с усердьем...
И в богословье я проник, —
И не умней я под конец,
Чем прежде: жалкий я глупец! (41)

Он проклинает здесь свою темную нору и решает бежать в мир:

Verfluchtes dumpfes Mauerloch!.. (1,13)
Beschränkt von diesem Bücherhauf,
Den Würme nagen, Staub bedeckt,...
Flieh! Auf! Hinaus ins weite Land!.. (1,14)

Ich eile fort, ihr (der Sonne) ew'ges Licht zu trinken (1,32)

Нора проклятая моя!
На полках книги по стенам —
До сводов комнаты моей, —...
Добыча пыли, снедь червей;...
О, прочь! беги, беги скорей
Туда, на волю! (42)
...Лететь за ним и пить его (солнца) сиянье. (58)

Конечно, дело не только в «проклятой норе». Ему опостылела не обстановка и мучает его не только место. Он не удовлетворен тем, что получил от кропотливых работ над книгами и приборами, потому что они не дали ему проникнуть в истину о жизни. Его оценка методов, идущих от средних веков, могла бы совпасть с суждением о них бакалавра, — этого уже вполне нового человека:

Aus den alten Bücherkrusten
Logen sie mir, was sie wussten,
Was sie wussten, selbst nicht glaubten,
Sich und mir das Leben raubten. (2,60)

Что из книг старинных брали
И что знали, — все мне врали,
Ничему не веря сами,
Жизнь лишь портя пустяками
И себе и мне. (2,94)

И Фауст уже не хочет повторять старые слова:

Dass ich nicht mehr, mit sauerm Schweiss,
Zu sagen brauche, was ich nicht weiss,...
Und thu' nicht mehr in Worten kramen. (1,13)

И я не буду со стыдом
Болтать, не зная сам, о чем;..
...Я буду истину вещать,
Не слов пустых набор случайный! (41,42)

Конечно, он бежит не от науки самой по себе, а от определенных путей, на которых стояла наука, от знания, которое заключалось преимущественно в книгах и опиралось в последнем счете на авторитет Слова. Фауст покидает свои запыленные книги и стремится к подлинному живому дыханию жизни, как, стремясь к тому же, покидала старые «схоластические» знания новая мысль.

В самом начале трагедии мы застаем Фауста уже человеком новых веков. Его келья — не келья философа-монаха, а кабинет и лаборатория алхимика, медика, ученого, делающего первые попытки подойти непосредственно к природе. Бегство его из этого кабинета есть уже осознание им своего полного и решительного разрыва со всем прошлым, не только со «схоластикой» средних веков, — что является несомненно основным, — но и с наивными попытками, оставаясь на почве средневековых идей, овладеть знанием природы. Мысль Фауста движется уже по пути к позитивному научному знанию, — и что самое главное, — осознает свой разрыв с самой основой средневековой культуры — с культом Слова.

Бакалавр хорошо передает восторг нового человека пред своим новым методом искания правды:

Bedenkt jedoch erneuter Zeiten Lauf,
Und sparet doppelsinnige Worte!
Wir passen nun ganz anders auf... (2,60)
Wer, ausser mir, entband Euch aller Schranen
Philisterhaft einklemmender Gedanken? (2,62)

...время ныне стало уж не тем.
Двусмысленных речей не расточайте:
Ведь мы в других условиях совсем. (2,95)
Не я ли мысли вольной дал исход
Из тесных уз филистерства?.. (2,98)

Фауст, впрочем, не останавливается на одном только знании самом по себе. Поэтому субъективный идеализм бакалавра — слишком узок для Фауста. Фауст тяготеет все же к реализму, связанному с опытом жизни как с опытом действенным и с тем, что открывает ценность в реальности. Но и его мысль, как и мысль бакалавра, порвала со «словесной» культурой. «Двусмысленные слова» — doppelsinnige Worte — для него так же ненавистны. Нововековье, действительно отвратилось от двусмысленных слов, — но смешав с ними и много-

смысленные слова-символы, оно поэтому отвратилось и от символа-слова.

Быть может, шире и полнее то понимание Фауста, которое не связывает сюжета трагедии с какой-либо определенной эпохой и видит в герое ее общечеловеческий образ, образ человека, во все эпохи остающегося ищущим духом, преодолевающим свою собственную ограниченность и ни в чем не находящим покоя. «Фауст, — говорит Лосев, — есть чистейший представитель вечно мятущегося и алогически становящегося процесса идеи — личности»[1].

Такое видение данного образа отнюдь не исключает и схемы, мною намечаемой. Тем более, что окраска эпохи во всяком случае образам «Фауста» придана. Мировоззрение самого Фауста — особенно к концу его жизни — приобретает несомненно характер мировоззрения человека нововековья. Высказывания его становятся подчас довольно близки идеям бакалавра. Но во все эпохи для ищущего духа возможна была бы позиция, которая выражена, например, в словах:

Das Drüben kann mich wenig kümmern;...
Aus dieser Erde quillen meine Freuden, (1,47)

То, что там вверху, меня не заботит[2].
Здесь, на земле живут мои стремленья. (72)

(Первой строчки в русском переводе Холодковского нет)[3].

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet (2,190)

Достаточно познал я этот свет,
А в мир другой для нас дороги нет.
Слепец, кто гордо носится с мечтами. (2,292)

(Перевод очень неточный).

---

[1] Лосев А.Ф. Диалектика художественных форм. Москва, 1927, стр. 207.
[2] Перевод автора.
[3] В издании Academia 1936 г. перевод Холодковского точнее:
Что будет *там* — о том мне нет заботы;...
Здесь на земле живут мои стремленья. (1,65)

Есть основание думать, что на «Фаусте» в какой-то мере отразилось отношение к средневековью самого Гете. Особой приязни к нему он, как известно, не испытывал. Эккерман подчеркивает его нерасположение даже к средневековому искусству, ценность которого была, конечно, от него не скрыта. О смысле новых веков у Гете есть высказывания в духе фаустовского противопоставления слова — делу. «В новое время, — сказал он, например, однажды, — мы переходим от христианства слова и веры к христианству дела и чувства», — и такой переход он готов был приветствовать.

Было бы безумием, конечно, заподозревать автора «Фауста» в нелюбви к Слову. Слишком ясно, что великий художник слова не мог не любить и не ценить Слова самого по себе. И для него вопрос о средневековой культуре, вероятно, никак не связывался с проблемой Слова. Он мог бы, само собою разумеется, указать на то, что вопрос о слове как об орудии художественной мысли и вопрос о злоупотреблении словами, которые можно и должно противопоставить правде дел, не имеют ничего общего. «Словесность» же средневековья он связал бы скорее с вопросом об указанном злоупотреблении, чем с вопросом о ценности и силе художественного слова. В «словесности» средневековой науки и в «схоластике» он во всяком случае ничего положительного не усматривал, и доверие к Слову не могло заменить для него веры в природу.

В одном из писем к Лафатеру Гете писал: «Человеческое слово для меня — божественное слово». Иначе и быть не могло. Но само это благоговение пред человеческим словом в какой-то мере шло против той эпохи, когда «божественное слово» действительно принималось за верховный критерий истины. Назвав божественным человеческое слово, Гете тут же прибавляет: «...Все равно, собрали ли его попы или блудницы, свернуто ли оно в канон или раскидано в виде обрывков, от всей души кидаюсь я брату на шею: Моисей, пророки, Евангелие, Спиноза, Макиавелли, — каждому из них я могу сказать: ты в таком же положении, как я, в отдельных вещах ты чувствуешь сильно, целое же так же мало вошло в ваши головы, как и в мою». Здесь мы встречаем, конечно, далеко не то отношение к Слову, которым порождена культура Средних веков, — и, пожалуй, даже косвенное отрицание этого отношения. «Worte sind der Seele, nicht ein Bild, sie sind ein Schatten», — «слова лишь образ души, не образ даже, а тень ее», — так думал иногда сам Гете.

«Словесность», в которой упрекают средневековую культуру, действительно для нее характерна. Но мы теперь уже понимаем, что вера средневекового человека в Слово не недостаток, а великое его преимущество. Это преимущество дало себя знать в богатом творческом цветении человеческого слова. Словесное творчество человека родственно самому Слову, культ которого составлял основу европейской культуры. Люди, причастные истине о Слове, не могли не видеть в нем источника собственного личного творчества, а в своих словах человеческих — носителя истины, этим творчеством раскрываемой.

То, чего искали и что находили люди в слове, не могли дать им никакой опыт и никакие «факты». Быть может, исключительное доверие к Слову задерживало развитие опытного знания о природе. Но в то же время само служение Слову было той основой, на которой вырастало наше европейское знание. Опытное знание имело место во всех культурах и, однако, оказаться столь успешным, дать такие плоды, какие оно дало у нас в Европе, оно нигде и никогда не могло. Немалую роль в этом успехе сыграла наша культура словесная, потому что как реальность вне Слова — не реальность, так невозможно и познание какой бы то ни было реальности вне большой дисциплины Слова, вне культуры Слова.

Эмансипируясь от культуры Слова, люди перестают понимать средневековье, и оно становится в их представлении временем мрака, «схоластики», суеверия и т.п. Правда, это не мешало иной раз признать ценность того или иного отдельно взятого элемента средневековой культуры. Помимо собственной воли и помимо своего ве́дения «новое» человечество питалось плодами той эпохи. Но к истоку культуры и к наиболее характерным ее проявлениям установилось враждебное или — что еще хуже — равнодушное отношение. «Просветителям» и просвещаемым новых веков стало казаться, будто вся сущность культа Слова полностью выражена в словах канцлера:

> Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen.
> Deshalb verbrennt man Atheisten,
> Weil solche Reden höchst gefährlich sind.
> Natur ist Sünde, Geist ist Teufel. (2,10)

> Природа, дух — таких речей не знают
> У христиан, за это сожигают
> Безбожников: такая речь вредна!
> Природа — грех, а дух есть сатана. (2,19)

Слова, бывшие для людей средних веков сильными, огненными словами, сделались «старыми», запыленными, слишком бытовыми и привычными, никуда не зовущими.

Любованье средневековьем у романтиков XIX столетия и современные призывы «назад к средневековью» лишь сильнее подчеркивают оторванность нового сознания от культуры, непосредственно связанной с культом Слова. Как Возрождение не было повторением античности, а носило в себе совершенно иной, далекий достаточно от античности дух, так и романтизм был не возвратом к средним векам, а тем, чего в средние века не было и быть не могло.

В отличие от исторического Фауста и от Фауста легенд, гетевский Фауст, заключая договор с чертом, в то же время как бы вступает с ним в спор:

Die Wette biet' ich! (1,48)

Вот мой заклад! (1,66)

В противоположность застою, к которому склонно бывает человеческое сознание, мнящее себя обладателем готовых истин, Фауст ценит выше всего движение, вечное стремление, — и потому готов побиться об заклад, что никогда не остановится, не застынет. Его спор с Мефистофелем как бы повторяет спор, происшедший в прологе, на небе:

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich gethan! (1,48)

Когда на ложе сна, в довольстве и покое,
Я упаду, тогда — настал мой срок! (1,66)

и дальше

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile и т.д.
Dann magst du mich in Fesseln schlagen, (1,48)

Когда воскликну я: «Мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, постой!» —
Тогда готовь мне цепь плененья. (1,66)

Исторический Фауст и Фаусты легенды заключали с чертом договор на определенный срок, и только покаяние избавляло некоторых из них от гибели в аду. Фауст Гете не мог бы счесть себя выигравшим заклад, потому что остановки в исканиях он действительно не знал. И он не считает нужным искать выхода в покаянии.

Толкователи «Фауста» правы, когда в непрестанной устремленности Фауста к истине видят тот правый путь — den rechten Weg — о котором говорил в Прологе Бог.

Что образ Фауста у Гете действительно включает в себя черты неудовлетворенного искателя, делающего — подобно Лессингу — выбор между обладанием истиной и стремлением к ней в пользу последнего, — отрицать нельзя. Однако, если бы в этих чертах увидеть самое существо образа, стало бы совершенно непонятным: во-первых, почему для создания образа «вечного искателя» Гете понадобилась легенда о колдуне Фаусте и, во-вторых, почему его «Фауст» назван *трагедией*. Непрекращающееся движение, переступание через всякий достигнутый предел, отрицание ленивой и лукавой успокоенности (под предлогом обладания истиной) — ни в каком случае не является привилегией колдунов и в то же время вовсе не ведет само по себе к трагическим положениям. Гораздо полнее, ярче и тоньше отрицание застоя, непрерывное движение, преодоление всякой ограниченности обнаруживает себя в следовании Слову, понятому как то, что было в начале. Движение и непрестанное искание правды требуется именно тем разумом-словом, в изначальность которого отказался верить Фауст. Книга, говорящая о воплощении изначального предэонного Слова, полна борьбы с удовлетворенностью и успокоенностью людей, мнящих себя обладателями окончательной истины, — с тем, выражением чего являлось фарисейство и книжничество. Правда, фарисейство и книжничество дают себя сильнее всего чувствовать именно там, где ищут и знают подлинный свет в Слове, потому что Слово требует определенных и четких формулировок, — а определенность формулировки и фиксирование ее в книге — т.е. то, чего, например, не знали греки и что так важно было для евреев — может соединяться с соблазном покоя и книжнического подхода к жизни.

Но если Фауст выступал против такого соблазна, то незачем ему было искать опоры для себя в духе земли или в духах ада: гораздо более надежной опорой могло бы быть для него то самое Слово, от которого он отшатнулся. В людях, склон-

ных к успокоенности и страдающих пороком гордыни, культ Слова обострял их фарисейство и книжнический подход к истине, но людей, действительно следующих Слову и любящих его, этот культ подвигал на подлинно свободные и творческие искания. Он давал им великие дары — и, прежде всего, дар doctae ignorantiae.

«Искатель», изображенный у Гете, потому-то и принимает образ колдуна и имя Фауста, что, убегая от фарисейства и книжничества, он в то же время удаляется и от Слова, — и борьбу с мертвенностью и застоем ведет не с помощью Слова и не во имя Его, а вопреки Ему, на путях иных. Фауст — не просто искатель, но искатель заблудившийся, сбившийся, а не только испытывающий разные пути. Конечно, для человека всякое искание, всякое движение сопряжено с опасностью ошибок и блужданий:

Es *irrt* der Mensch, solang' er strebt. (1,11)

Блуждает человек, пока в нем есть стремленья, (1,15)

но блуждание Фауста не случайное беспутие, не ошибка или временное колебание, а решительный, серьезный разрыв с самой правдой движения — со Словом, не заблуждение, а искание, пошедшее путем решительного отказа от правды, отказ от того самого «вечного движения», от той свободы ищущего духа, о которой будто бы шла речь.

Следовало бы обратить внимание на то, что отречение от Слова и его путей дает себя знать уже в изначальном монологе Фауста: философию, право и теологию, — то, что рождалось в доверии к Слову, Фауст считал достаточно им изученным и для него опостылевшим. А, между тем, пути действительно свободного духа есть все же пути философии, теологии, чистого знания вообще. Претензия заменить этот путь — путем непосредственного «действия» ведет неизбежно к магии и ко всякого рода тайным знаниям. Есть глубокое, серьезное различие, и притом различие качественное, ценностное, между знанием философским, научным, с одной стороны, и знанием «тайным» — с другой. Первое или нейтрально и стоит вне откровения, или связывает себя с ним, но, по существу, никогда не пытается его собою заместить, второе же — связанное с магией — как бы ни отрицало оно это, чуждо Слову и его путям: оно само претендует на роль «откровенного» знания.

Магия — неизбежная судьба искателя, стремящегося проникнуть глубже «явления», но не доверяющего Слову. Оттого-то Фауст, который, конечно, подобно всякому человеку, имеет все права на «блуждания», — denn es irrt der Mensch, *solang'* er strebt — «так как блуждает человека, *пока* в нем есть стремленья», — оказывается, однако, не просто блуждающим, заблуждающимся искателем истины, ни на чем не останавливающимся, а героем, трагически погибающим на своем пути, — таком пути, который оказался в чем-то основном неверным, гибельным. Ведь трагедия Фауста не случайно носит название трагедии. И странно, что многие комментаторы как бы проходят мимо этого факта. Прославляя великого мыслителя, готового — вопреки первоначальному своему решению, — в мечтах о будущем, — сказать моменту:

Verweile doch, du bist so schön! (2,194)

Прекрасно ты! Продлись, постой! (36)

— они не ставят пред собой вопроса: почему история этого «вечного» (не совсем, впрочем) искателя, по их мнению, столь блистательно осуществляющего план «вечного искания» (завершившегося великим гидротехническим замыслом), — почему эта история названа не комедией и не просто ein dramatisches Werk, а "eine Tragödie". Если же внимательно проследить путь Фауста, не ища в этом герое непременно примера «полезной деятельности на пользу человечества», — то трагичность его судьбы станет очевидной.

Искания свои Фауст начинает с обращения к магии:

Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch! Geheimnis würde kund. (1,13)

...жду от духов слов и сил,
Чтоб мне открылись таинства природы. (1,18)

С помощью ее надеялся он открыть для себя пути к истине. Эта особенность истории Фауста весьма замечательна. И, конечно, здесь шла речь о магии подлинной, в духе XVI века, — магии, а не «волшебной силе гения, глубоко постигающего природу и ее непосредственные откровения», — как хочет предста-

вить дело Куно Фишер. И напрасно последний старается доказать, что она не имеет ничего общего с адом.

Для Фауста и для самого Гете проблема магии имела очень большой вес. Она во всяком случае в самой трагедии дает себя знать с такой силой, что не остановиться на ней нельзя. Кольдридж (Table talks II, цитирует Льюс в «Биографии Гете»), пожалуй, прав, говоря, что Фауст — «колдун с первой же сцены».

Магия претендует на роль творческой силы, проникающей глубже одной только поверхности вещей и воздействующей на их внутреннее существо. Поэтому и всякое дело, чтобы не оставаться только видимостью, чтобы породить действительную перемену в реальном содержании жизни, неизбежно принимает в себя момент мощности, магичности, — замечают ли это люди или нет, как бы ни была велика их наивность, позволяющая им считать себя в магию не верящими. Фауст и Гете понимали смысл и роль магии гораздо правильнее, чем «просветители» и средние «просвещенные» люди XIX столетия. Последние не замечают, что сама их, будто бы столь невинная, техника обладает достаточной магической силой.

Просветители-позитивисты должны были бы удивиться (если бы позволили себе свободно мыслить) тому, что в свое наиболее зрелое и притом насыщенное «автобиографическим элементом» творение Гете внес так много «магии» и что столь уважаемый ими за пытливый дух и за богоборчество Фауст не сумел до конца дней своих — даже взявшись уже за трезвую гидротехнику, — освободиться от веры в магию и в Spuk'и всякого рода.

Гете имел все основания назвать героя новой трагедии именем Фауста, — ученого колдуна «Фауста».

Обращение к магии, как выше было указано, явилось вполне обоснованным шагом для того, кто отказался от водительства Слова и установил для себя, так сказать, «примат дела». Магия — это собственно и есть дело по преимуществу, дело само по себе, т.е. дело, оторванное от культа Слова. Такое дело должно и начать и кончить магией. Просветительство, якобы окончательно ликвидирующее магию, т.е. наивная вера в позитивную науку, временно заставляла довольствоваться знанием о «явлениях» и вещах без проникновения в то, —

...was die Welt
Im Innersten zusammenhält, (1,13)

что составляет:

...все действия, все тайны,
Всю мира внутреннюю связь. (1,18)

Остаться при этой наивности человеческое сознание едва ли может. Но, если оно все же захочет сохранить свое фаустовское недоверие к Слову, ему, конечно, вероятно, окончить тем, что оно и начало.

Магия, как и всякого рода колдовские искусства, были хорошо знакомы человечеству во все времена. Совершенно ложно представление, будто особенное внимание к ней характерно для средних веков. Не из средневековой веры берут начало колдовство и ведовство. Это наследие языческой древности, с которым представители средневековья вели — не всегда, быть может, успешно и умело — борьбу. Новые же века начали с того, что вместо борьбы, вместо отвращения, какое питали к магии люди средних веков, дали место повышенному интересу к ней, стали на этом враждебном Слову пути искать для себя выходов.

И договор с чертом — дело не новое, его знали не только люди Возрождения, но и средние века (особенно во времена катарского движения). Но пути к истине в таких договорах стали искать лишь новые века. Даже первоначальные «Фаусты», — и те из этого договора делали лишь средство приобрести чародейскую силу, — опираться же на него в искании жизненной правды стали лишь тогда, когда уже решительно отказались от веры в Слово, несущее правду — и «жизненную» и сверхжизненную. Для людей иных эпох договор с нечистым был страшным, мрачным грехом. Фауст же не прочь ценою такого именно греха утверждать свою человеческую правду и на нем построить свои «искания».

Порывая с прошлым, люди Возрождения стали глубоко соблазняться магией, — и в узком и в самом широком (даже и хорошем) смысле, — по крайней мере в лице лучших своих выразителей, более глубоко проникавших в природу. Следует понять (как это понимал уже Гете), что магия вовсе не случайная или от средневековья унаследованная деталь возрожденческой культуры, а ее, можно сказать, существо. Это не заблуждение мысли, еще будто бы недостаточно вышколенной позитивной наукой, а вполне законный плод возврата к язычеству, имевшего — что бы не говорили — место в культуре Возрождения. Это путь, единственно доступный человечеству, теряющему доверие к Слову. Если магией, алхимией, некромантией и пр. оно начало, то ими же ему придется и кончить.

Достижения чистой науки сами по себе слишком чисты и нейтральны и не могут быть живым действенным выражением творческого участия в жизни. Они не вводят нас в «das Innerste der Welt» — «мира тайны», а оставляют в плоскости наивного, почитающего себя весьма «критическим», субъективного идеализма Бакалавра.

Чистое от магии знание есть плод средневековой дисциплины мысли и продиктованного культом Слова подходом к миру, плод, раскрывший себя, однако, лишь в более позднее время. Тому были свои причины, о которых было бы долго распространяться. Но одна из неудач нашей культуры в том именно и состоит, что знание, обогащающее картину обстоящей нас в образе мира действительности, оказалось в распоряжении людей тогда, когда они уже не способны были делать из него никакого или почти никакого иного употребления, кроме «прикладного», — для производства вещей, усовершенствования комфорта и убийства себе подобных людей. Мы должны были бы быть уж очень низкого мнения о человеке нововековья, если бы думали, что он довольствуется такого рода «достижениями».

«Возрождение» недаром названо этим словом. Конечно, дело было не в возрождении наук и искусств, потому что наука и искусство вовсе не в эту эпоху родились или возродились, — а в возрождении некоторых тенденций, свойственных античному языческому сознанию. И хотя возрождения античности так и не получилось, но возврат к пантеистическому космизму, к антропологической, «гуманистической», как ее стали называть, мере вещей, определял собою особенности эпохи. Вместе с возрождением таких тенденций пришло из той же античности и свойственное ей осознание и природы, и человеческих действий, как сил божественных, демонических, — пришло и положительное отношение к магии и к самим демонам. Возрождение магии и некоторое примирение с «бесами», вновь ставшими просто демонами и «духами» — характерно именно для этой эпохи.

Враждебное отношение к магии со стороны духовных вождей средневековья объясняется, конечно, не отрицанием ее реальной силы, а усмотрением в ней противника Слова. Для людей, верных Слову и его велениям, открыты прямые пути к реальности, к участию в подлинной Славе, и они не нуждаются в иных опытах овладения природой. Утрата же связи со Словом, осмысляющим мир, ведет к подмене творческого опыта жизни в Слове — суррогатом творчества. Суррогатом

этим не может стать нейтральное знание поверхности вещей («признаков») и та «деятельность», которая сводится к подчинению человеком себя, как частичного явления, миру явлений в целом. Суррогатом является магия, вещь серьезная, древняя и достаточно эффективная.

Можно было бы возразить, что для магии отнюдь не характерно отрицание слова, что, наоборот, она сама прибегает к сильным, магическим словам. Нужно признать к тому же, что если бы она не прибегала к магическим словам, она была бы лишена способности конкурировать с литургией и вообще с теургической практикой средних веков. Но в том-то и дело, что магическое слово перестает быть Словом с того момента, как становится орудием магического действия, подчиняя себя действию. Оно перестает быть *действенным словом*, а становится, так сказать, *словесным действием*. Магия не отрицает силы Слова, как могли бы ее отрицать позитивисты, но порабощает Слово и тем наносит ему гораздо большее оскорбление. Магическое Слово — уже не разумное слово, а вещь. Астролог прав:

Durch magisch Wort sei die Vernunft gebunden (2,51)

Рассудок пусть нам душу не стесняет[1]. (2,71)

В магии само Слово подчиняют делу, превращают его в орудие дела. Магия — прямая противоположность литургического действия.

Обращение к магии связано с возрождение веры в духов и с попытками войти с ними в более тесное соприкосновение. И ученый Фауст, отдавший душу черту, в течение всей своей жизни находится, так сказать, под наблюдением «духов».

Средние века вели ожесточенную борьбу со всякого рода «духами» стихий и с духами отдельных явлений природы, сделав их чертями, бесами и т.п. Они были объявлены врагами Слова и человека, им придан был отвратительный внешний вид. Никогда и нигде мир стихийных духов не был так унижен и обезображен, нигде они не были загнаны в такое глубокое подполье, — как это имело место в культуре средних

[1] Буквально: Магическое слово пусть свяжет рассудок.

веков. Стоит сравнить, например, две Вальпургиевы ночи в том же «Фаусте». Чем-то пресным и скучным представляется Мефистофелю мир духов античности по сравнению с пакостным северным Брокеном.

Резким, решительным противопоставлением всей этой «нечисти» — правде и свету духовного мира средние века как бы очищали воздух земли от заражавших ее дыханий.

Я знаю, что эта мысль может показаться натяжкой, потому что ведь всем известно, что именно в средние века человека мучил постоянный страх, боязнь духов и всякого рода наваждений. Этого «всем известного» факта я не отрицаю. Но именно страх и враждебные чувства, вызывавшиеся в то время «духами», говорят за то, что общение и соприкосновение с ними принималось за нечто нечистое, опасное, злое. Самое же содержание верований в духов получено было народами в наследство от более древних времен. Сама же культура Слова сказок о чертях не рождала, а борьбу с ними вела.

Вопреки принятому взгляду на «новое» время, как на эпоху, освободившую европейское сознание от «чертовщины», можно утверждать, что очищение от нее производимо было средними веками, новое же время получило в наследие от них уже очищенный от духов воздух. Потому-то так и легко было этому новому времени их «отрицать». Но, оставшись и без веры в Слово и без «духов», люди новых веков не раз уже испытывали тоску, — не по Слову, от которого отреклись, — а по «духам»; время от времени они изобретали для себя суррогаты веры в духов в виде веры в разного рода «таинственности» и тайные знания, в «демоническое», «медиумическое» и т.п.

Интересно — и в высшей степени важно, — что для самого Гете проблема о демоническом была весьма живой проблемой. В его миропонимании это понятие, как известно, играло не второстепенную роль. Он видел «демоническое» в явлениях природы, в некоторых людях, особенно в музыкантах. «Оно проявляется разительным образом, — говорил он, — как в видимом, так и в невидимом». Не совсем ясно, что разумел он под демоническим началом; ясно только, что оно для него не было понятием отрицательным. Между прочим, он отрицал его наличие в своем Мефистофеле. «Демоническое» Гете не имеет, конечно, прямой связи с «духами», но видение демонического в природе, в людях, в искусстве и особенно в религиозных культах давало ему возможность внимательнее отнестись и к проблеме «духов». Недаром он подчеркивал, что его «демони-

ческое любит темные времена и в прозаических местах не обнаруживается». «В моей натуре его нет, — говорил о себе Гете, — но я ему подчинен». И в Мефистофеле по его мнению демонического не было, он для этого «чересчур отрицательное существо».

В «Фаусте» есть очень важный намек на готовность Гете примирить с духами столь глубоко им чувствовавшуюся и глубоко почитаемую им природу. После смерти Эвфориона хор, пришедший непосредственно из классического мира вместе с Еленой, — оказывается хором духов, которые не хотят возвращаться в аид.

Ewig lebendige Natur
Macht auf uns Geister,
Wir auf sie vollgültigen Anspruch. (2,149)

Сделает духов из нас
Вечно живая природа.
В ней-то и будем отныне мы жить. (2,230)

Они уходят в стихии, в ручьи, в рощи, в воздух...

Фауст останавливается над знаком Макрокосма, ища в нем ключа к постижению истины о мире и о жизни. На момент этот знак наполняет его душу светом. Однако, немедленно вслед за этим им овладевает неизбежное разочарование, которое не может не испытывать действительно свободно мыслящий человек при виде знака Макрокосма.

Welch Schauspiel! aber ach! ein Schauspiel nur!
Wo fass' ich dich unendliche Natur? (1,15)

О, чудный, дивный вид! Но только вид — увы!
Увы! Мне не объять природы необъятной! (43)

Фауст не хочет быть только зрителем, созерцающим такое зрелище, он хочет быть участником дыхания самой жизни. Он вызывает духа земли. Но дух земли, явившись, наполняет душу его ужасом:

...Schreckliche Gesicht!
Weh! ich ertrag dich nicht! (1,16)

...Ужасное виденье!..
Увы, твой вид невыносим! (1,21)

Потерпев неудачу и в этой попытке:

Я словом громовым повержен был во прах.
О, нет, великий дух, не равен я с тобою!
... и жалок мой удел! (47)

он незаметно для себя самого влечется мыслью к самому простому и самому бессмысленному выходу: к смерти. Чаша, — он это знает, и сама по себе есть образ большой глубины, из чаши черпается человеком и жизнь и смерть. Для себя он делает ее чашей смерти, видя достоинство человека, не желающего оставаться червем, в безбоязненном переходе на «новый путь», — даже если он и оказался бы ведущим в «ничто».

Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufliessen (1,22)

Хотя б грозил тебе уничтоженья мрак![1] (1,29)

Как известно, Фауста удержал от этого шага звон колокола. Это случилось в пасхальную ночь. Но хотя ночь эта спасла его от смерти, он не нашел для себя и в ней действительного выхода к жизни, которой искал. Все содержание этой ночи, все богатство, ею приносимое, было для него лишь «воспоминанием».

Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.
(1,23)

...В душе моей нет веры безмятежной![2] (50)

Опыт радости, знакомый ему с детства и соединенный с утраченной им верою, исходил оттуда же, из «мрака» средневековья. Не удивительно, что радость эта не дала ему никакого удовлетворения; она была отвергнута им как обольщение. В радостный, ясный день, воздав хвалу только природе, он, однако, в себе самом открыл присутствие глубокого разлада.

[1] Буквально: Хотя б грозило перейти в Ничто.
[2] Буквально: ...я слышу весть, но не имею веры!

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, (1,32)

Ах, две души живут в больной груди моей. (1,44)

Одна из его душ —

Die eine hält,..
Sich an die Welt, mit klammernden Organen; (1,44)

Из них одной мила земля, —
И здесь ей любо, в этом мире, (1,33)

другая же:

Die andre hebt gewaltsam...
Zu den Gefühlen hoher Ahnen[1] (1,31)

Другой небесные поля,
Где духи носятся в эфире[2]. (1,44)

Он хотел бы, по-видимому, отдать предпочтение первой душе, — «земной», так как спасения ждет снова от «пестрой жизни» — buntes Leben. На этот раз к этой жизни должны повести его духи воздуха, «реющие между небом и землею», — die zwieschen Erd' und Himmel herrschend weben. Так проявляет себя *первая душа*.

Как бы в ответ на эту просьбу вместо духов поднебесных к нему приходит его будущий водитель, из числа приспешников воздушных мытарств, в образе «черной собаки», тот, кто действительно возьмется повести его «к новой пестрой жизни». «Черная собака» явилась вовремя, потому что в следующей за появлением ее сцене Фауст на момент находит, наконец, покой. *Вторая душа* на момент воскресает.

Entschlafen sind nun wilde Triebe,
Mit jedem ungestümen Thun',
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun. (1,34)

---

[1] В другом издании «Gebilden hoher Ahnen» — выражение, заставившее так много мудрить комментаторов и переводчиков, не хотевших, чтобы Фауст просто вспоминал о предках. Примеч. автора.

[2] Буквально: Другая властно поднимает к чувствам высоких предков.

Утихла дикая тревога,
И не бушует в жилах кровь.
В душе воскресла вера в бога,
Воскресла к ближнему любовь. (1,47)

При этих словах черная собака, естественно, начинает волноваться.

Здесь-то, в этом месте, и поместил Гете ту сцену с переводом Евангелия (попытку обратиться к Слову откровения), которая мне представляется завязкой всей трагедии. *Первая душа* («земная») *нашла поддержку, вторая — отступила.*

До сих пор искания Фауста, оказавшиеся весьма неудачными, еще не носили явного следа той утраты связи с реальностью, которая дает себя знать во всех остальных его неудачах. С этого момента неудачи Фауста принимают характер трагический. Над ним начинает тяготеть как бы какое-то проклятие рока, правда, не подчеркиваемое и им самим не осознаваемое. Оно превращает всякое, по существу если и не очень благое, то нейтральное и не злое намерение, — в зло, делая неизбежным спутником всякого «дела» и всякого «удовольствия», с одной стороны, пустоту, а с другой, — *насилие.* Эти два момента, как ни странно, тесно связаны друг с другом. Мефистофель знает великий смысл пустоты:

Ты знаешь ли значенье пустоты? (2,70)

спрашивает он Фауста, посылая его к «матерям».

...моря переплывая,
Ты видел ли хоть даль перед собой...
...Ты б видел звезды, неба свод широкий;
Но там в пространстве (буквально: в вечно
пустой дали), в пропасти глубокой,
Нет ничего, там шаг не слышен твой,
Там нет опоры, почвы под тобой. (2,70)

Пустота и насилие служат выражением одной глубочайшей тенденции духа, отрешающегося от Слова, — тенденции к отрицанию Смысла всей реальности, следовательно к утверждению великого «Ничто» или «гнилого Нечто».

Дрянное Нечто, мир ничтожный,
Соперник вечного Ничто. (1,53)

Was sich dem Nichts entgegenstellt,
Das Etwas, diese plumpe Welt, (1,39)

Пустота дает себя знать с первого шага на пути к новому Lebenslauf — «новой жизни».

Был сделан в сущности не лишенный смысла шаг: Фауст решил приобщиться жизни в примитивном, в простоте, в житейском Gewimmel — и направился в погребок, где кутят и веселятся простые, немудрые и недобродетельные обыватели. Глубоко сокрыт в этой сцене и другой весьма важный знак. Отдаленно, в величайшей сниженности, закрытое безобразием, показано здесь то, что могло бы, — будь оно самим собою, а не кощунственной пародией, — намекнуть на шаг, с которого действительно должен начать обновляющийся человек. Источник всякого творчества, а, следовательно, и всякой культуры — заключается в трапезе, в жертвенном пиршестве. Только в пиршественной встрече людей раскрывается достойное человека содержание его жизни. Но вместо жертвенной трапезы ему показано было, да и сам он охотно принял другое — прямую противоположность жертвенного пиршества. Однако, по форме это все же было пиршество — только не жертвенное — и также будто бы несшее с собою свободную встречу многих. От пира, который мог бы стать началом действительного опыта правды, он ушел далеко и попал на пирушку гуляк, ища в ней какого-то опыта жизни. Гете, вероятно, не совсем случайно началом похождений Фауста сделал пирушку, как не случаен и первый фокус — первое «чудо» Мефистофели: угощение сотрапезников вином, полученным только не из воды, а из пустоты, из дырки в столе.

Бессознательно или по сознательному плану Мефистофеля Фауст начал таким шагом, трудно сказать. Но первый акт его вхождения в мир людей должен быть понят нами во всей его значительности. Кабацкое веселье, подсунутое Мефистофелем вместо пира, говорит очень много, и говорит оно не только о начале Фаустовских исканий, об их с самого начала неверной направленности, но и обо всем дальнейшем его пути, ибо каково начало, каково первое чудо, таковы и все остальные «дела и удовольствия» — That und Lust.

Мефистофель и в данном случае изрекает как бы мимоходом одну из своих «скромных истин», которая говорит о том, что ему вполне ясен смысл сделанного Фаустом шага.

Falsch Gebild und Wort
Verändern *Sinn* und Ort! (1,65)

Ум смутися по словам!
Ложный вид предстань очам;
Будьте здесь и будьте там[1]. (1,97)

Его «ложное слово» действительно изменило для гуляк в кабаке всю обстановку. Им явились дивные картины, как это бывало вообще во время колдовских пиров. Начались те иллюзорные «достижения», которыми так богата особенно вторая часть «Фауста». Но, чтобы подчеркнуть пустоту и нереальность явившихся образов, Гете заставляет одного из участников попойки схватить за нос другого, приняв его нос за гроздь винограда.

Таков первый дебют на новом жизненном пути. Вопреки Куно Фишеру, этот дебют отнюдь не лишен смысла.

Второй опыт был по существу задуман также неплохо. Услышать дыхание жизни в ее полноте и свободе может тот, кто причастен ее полярно-двойственной цельности, кто участвует во встрече восполняющих друг друга вечных начал — мужского и женского. Фауст предчувствовал верный путь, когда желал для себя любви. Но пустота примешалась и к этому опыту. С самого начала он был уже искажен. Уже стареющего Фауста Мефистофель решил омолодить. Для этого пришлось обратиться к помощи ведьм. Мефистофель не дал ему возможности найти обновление и юность в самой любви: для того чтобы сделать его любовь простым чувственным вожделением, он добыл для него от ведьм соответственный напиток. Он сразу поставил дело на нужные ему рельсы.

Пришедший к опыту любви после кухни ведьм, Фауст становится героем несложного и не очень интересного романа. За внешним «успехом» этот роман скрывал в себе великую неудачу. Здесь уже на сцену выступила не одна только пустота. Смерть Валентина, смерть матери Гретхен, убийство ребенка, безумие несчастной Гретхен, казнь, трусливая попытка освобождения Гретхен, — все это говорит уже о присутствии второго спутника пустых дел — насилия.

Тот единственный момент, в который Фауст как бы начинает поднимать свой «роман» на большую высоту (в сцене «Лес и пещера» — Wald und Höhle), отравлен «правдой»

[1] Буквально: Ложный вид и слово меняют *смысл* и место.

Мефистофеля. Один из прекраснейших монологов Фауста:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. — (1,93)

Могучий дух, ты все мне, все доставил,
О чем просил я, — (1,153)

как будто намекает на какое-то удовлетворение. Дух будто бы уже ввел его в могучий поток жизни:

Vergönnest mir in ihre (der Natur) tiefe Brust,
...zu schauen.

Дозволил ты в ее (природы) святую грудь,
...бросить взгляд глубокий. — (118)

дал «видеть тайну своего духа».

...und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich. (1,98)

Казалось бы, достигнуто то, чего жаждала душа Фауста. Однако снова правым оказывается Мефистофель, сводящий на нет весь восторг Фауста, исходящий в сущности из пантеистического осознания жизни. Мефистофель мудро расценивает радость, состоящую в «наслаждении жизнью неземной».

...überirdisches Vergnügen!
...Erd' und Himmel wonniglich umfassen,... (1,95)

Землей и небом страстно упиваться,
Весь божий мир в душе вместить пытаться
...До божества в мечтаньях возвышаться. (120)

как hohe Intuition «гордое созерцание» (1,156), в конце концов завершающее себя тем, что он уже не называет, заменяя слово неприличным жестом. Вызвав краткий возглас:

Pfui über dich! — Тьфу на тебя!

Этот жест окончательно убил наивно-пантеистический восторг Фауста.

Man darf das nicht vor keuschen Ohren nennen,
Was keusche Herzen nicht entbehren können. (1,95)

Ведь нравственным ушам всегда обидно
То, что приятно нравственным сердцам! (1,156)

отвечает Мефистофель на возглас Фауста.

Непревосходимое по силе и красоте начало второй части «Фауста» также могло бы создать впечатление, что после тяжелого опыта первых шагов Фауста наступает действительное возрождение к новой жизни. И сам Гете считал, что во второй части мы вступаем действительно в область «высшего, более светлого и бесстрастного мира». «Это было необходимо, чтобы ввести Фауста в высшие сферы».

Когда духи, по поручению Ариэля, отводят от него des Vorwurfs glühend bittre Pfeile — «боль жестокую упрека», ему представляется, по-видимому, возможность выполнить свое решение zum höchsten Dasein immerfort zu streben — «непрестанно стремиться к высшему бытию». Но как некогда в сцене Wald und Höhle (лес и пещера) к восторженному отклику природе примешивается горькое «но»... Видится уже какой-то «новый блеск». Но —

...geblendet,
Kehr' ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.
...Ein Feuermeer umschlingt uns, welch ein Feuer! (2,5)

...Увы, он ослепляет!
Я отвернусь: не вынести сиянья.
... сразу мы в испуге отступаем,
Огнем объяты и полны смущенья:
Лишь светоч жизни мы зажечь желаем,
Любовь тут? Гнев ли? (2,12)

Ist's Lieb? Ist's Hass? (2,5)

спрашивает он себя, не будучи в состоянии, как и прежде, отличить «действительность от тени» — Wirklichkeit vom Schatten. Пришлось повернуться спиною к солнцу и утешать себя тем, что жизнь может быть дана нам не сама по себе, не как подлинное сияние, а лишь как «*красочный отблеск*» этого сияния.

Am *farbigen Abglanz* haben wir das Leben[1] (2,6)

В качестве данного («wir haben») жизнь действительно есть лишь красочный отблеск. И только Слово, которое не просто «нам дано», а сказано и услышано нами — и потому живет в нас (а не является лишь «данностью восприятий»), позволяет нам увидеть и постичь den neuen Glanz — («новый отблеск»), а не только den farbigen Abglanz — «красочный отблеск». В противопоставлении искомого нового света — отсветам, доступным нам, звучит то же разочарование, какое испытал Фауст и при созерцании знака Макрокосма. Отсветы сами по себе, — он предвидит это, — не дадут ему еще ответа на то, где кончаются тени и где начинается действительность, не скажут ему:

Ist es Schatten? ist's Wirklichkeit? (1,36)
Ist's Lieb? ist's Hass? (2,5)

Тень ли это или действительность??[2]
Любовь или ненависть?[3]

Спокойно и просто отвели бы от себя все эти сомнения люди средних веков. Они обратились бы к своим «заученным», но великим словам, — и все стало бы на свое место, и Glanz, и Abglanz, и Liebe, и Hass («сияние и красочный отблеск, любовь и ненависть»). Но наивной веры в слово лишен был Фауст, и она не могла указать ему путь. Слишком серьезно и глубоко было взрыто его сознание его измены Слову.

Фаусту не оставалось ничего другого, как продолжать свои искания жизни в том, что он так верно назвал «farbigen Abglanz» — «красочный отблеск». Вторая часть трагедии действительно вводит его в более высокие сферы, чем опыт, пережитый ранее. Но и в этих сферах неразличимость призрака и действительности продолжает оставаться во всей своей силе.

Придворная карьера, изобретение бумажных денег, намеки на содействие развитию горного дела, приобретение влияния благодаря уменью хорошо «забавлять» — amusieren — императора, маскарады, инсценировки всякого рода — вплоть до

[1] Жизнь на отблеск красочный походит. (2,13)
[2] Но что я вижу? Явь иль сон? (1,49)
[3] Любовь тут? Гнев ли? (161)

пожара — все это носит на себе печать все той же пустоты, иллюзорности. Цель, стоявшая перед Фаустом, была по-прежнему недостигнутой. Во всем играют решающую роль те же фокусы Мефистофеля, по пустоте и миражности своей ничем не отличающиеся от его первого чуда с вином на пирушке.

Среди развлечений, которых требовал император, одно только оказалось особенно затруднительно выполнить: вызов Елены и Париса.

Ich... bin gequält zu thun, (2,45)

Я вынужден это сделать[1], —

говорит Фауст по поводу этого требования.

Mit Hexen-Fexen, mit Gespenst-Gespinsten,
Kielkröpfigen Zwergen steh' ich gleich zu Diensten (2,45)

...Сколько хочешь, вам
Я карликов, чертей, видений дам; (2,68)

отвечает Мефистофель, — но вызвать к жизни Елену — не в его силах. Успех не изменяет Фаусту: невозможное для Мефистофеля оказывается на этот раз (достойное внимания исключение) возможным для Фауста, — впрочем, с помощью ключа, врученного тем же Мефистофелем.

Нельзя сказать, что появление Елены чем-либо существенным отличалось от других «видений» — Gespenst-Gespinsten. И исчезает этот мираж так же быстро, как появился. Но в поведении Фауста здесь можно отметить нечто новое. Внешний успех скрывает за собой не просто пустоту, а драму, ставшую для Фауста вполне реальной: Елена не была для него пустым призраком, хотя и не была подлинной реальностью. Елена была значащим образом, но все же образом только, — образом, богатым содержанием, силой, требованиями. Поэтому и исчезновение этого образа — «похищение Елены» — стало для Фауста действительным, серьезным ударом. Здесь великая удача — вызов из небытия образа Елены — вновь сплелась с великой неудачей — с реальным насилием, с похищением у Фауста его подлинного богатства. И он заговорил совсем новым для

[1] ...Пажи и камергеры
Меня терзают... (97)

него языком. Разве только в сцене перед отправлением Фауста и Мефистофеля к Гретхен в тюрьму, — когда в лице Фауста человек шлет свои человеческие живые упреки духу пустоты, — слова его достигали той же силы и яркости, с какими он выражает свой гнев в момент «похищения Елены».

Bin ich für nichts an dieser Stelle (2,55)

...Но разве, силы полный,
Я возле не стою?.. (2,87)

потому что он считал себя стоящим

..zum festen Strand.
Hier fasss'ich Fuss! Hier sind es Wirklichkeiten,
Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten. (2,55)

на «твердой земле».
Здесь вновь действительность...
Здесь смело с духами мой дух бороться будет. (2,87)

Требование реальности, очевидно, в противоположность всем Fratzen-geisterspielen — «глупым затеям» — было в Фаусте настолько сильно, что исчезновение Елены привело уже к серьезной катастрофе. Случайность, конечно, но хорошая случайность, что вся трагичность сцены раскрылась для Фауста в момент, когда сцена была названа своим именем, когда произнесено было слово, установившее смысл факта.

Noch ein Wort, — еще одно слово! сказал астролог
Nenn'ich das Stück: den Raub der Helena. (2,55)
Итак, ход пьесы нам указывает весь,
Что похищение Елены будет здесь. (2,87)
Was Raub! — Как похищение! —

отзывается Фауст в гневе. Взрыв был как бы внешним выражением этого безысходного столкновения жажды реальности с небытием, реального смысла «образа» с Fratzengeisterspiel — «призраками».

И вот Фауст снова в своем старом логовище, на отцовском ложе, в «готической» келье, больной и снова «несчастный», по отзыву Мефистофеля. Путь его опять должен начаться сначала. Сильнее, чем во всех остальных случаях, подчеркнута здесь

нереальность всего farbiger Abglanz — «красочного отблеска», если за ним не сказывается подлинного Glanz — «блеска», существующего не как Gestalt — «образ»,

...schon trübt sie die Gestalt, (2,55)

...темнеет образ (2,87)

а как для себя и в себе сияние.

Все дальнейшее можно было бы, пожалуй, назвать третьей частью «Фауста», — настолько резка грань, положенная взрывом, между Фаустом до встречи с образом Елены и после встречи с ним. Впрочем, вторая часть есть такое замкнутое в себе, цельное единство, что даже эта грань не может нарушить ее монолитности.

Появление образа Елены было обусловлено необходимостью амюзировать поправившего свои дела императора, т.е. прихотью этого последнего. Однако в жизни Фауста это событие, как мы видим, заняло очень большое место. И стоило ему оправиться от удара, как снова его повлекло туда, в мир классической древности, с которой он соприкоснулся в образе Елены.

Фауст, Мефистофель и Гомункул, покинувший своего скучного творца, жреца науки, летят теперь на Юго-Восток, туда, где пребывают образы античных мифов. Гомункул был совершенно прав, когда утверждал, что Фауст возрождается к жизни через приобщение к миру мифологических образов:

...sogleich
Kehret ihm das Leben wieder,
Denn er sucht's im Fabelreich, (2,69)

Он очнется, — в царстве басен
К жизни ищет он пути. (2,110)

Фауст как бы вознаграждается за утрату, пережитую им при «похищении Елены». На этот раз ему снова, как говорят, улыбнулось счастье.

Вся история Елены задумана Гете как самостоятельное большое произведение и вставлена в трагедию с риском нарушить несколько цельность постройки. Однако, если искания Фауста связаны с исканиями нововекового человека, то Фауст,

не мог не тяготеть к античности, не мог не сделать попытки найти в ней искомую правду жизни. Совершенно справедливо комментаторы видят в полете Фауста на Юго-Восток намек или на эпоху «Возрождения» или на интерес к античности, пробудившийся в конце XVIII века.

Как и на других, ранее пройденных этапах своего пути, Фауст, соприкоснувшийся с античностью, должен был считать себя достигшим очень многого. Елена у него в замке. Она и физически, и духовно входит в его жизнь. Она начинает любить и понимать звуки и ритм немецкой речи. Никакой «пустоты» не заметно в этом новом опыте Фауста: во всяком случае она не дает себя знать с такой откровенностью, как прежде. Смысл как бы начинает восстанавливать свои права. Осмысленность образа приближает его к реальности. Эта осмысленность должна была бы и могла бы вернуть Фауста к высокой оценке Слова.

И разве человек Возрождения не вслушивался любовно в человеческое Слово, в человеческую речь? Если это вслушивание не спасло его от последствий его измены культу Слова, то потому, что вслушивание это было недостаточно, — и потому, что Слово было сделано чем-то только человеческим, оторванным от единого Слова, реально и объективно присутствующего в целом жизни. Люди, с глубоким интересом подходившие к человеческому сознанию и к человеческому языку, не верили, однако же, в то, что Слово могло само в себе содержать истину и чтобы через Слово, от Слова человек мог стать ее обладателем.

Но дело здесь не в верных или неверных устремлениях человека эпохи Возрождения. В трагедии Гете встреча Фауста с античностью окрашена в совершенно иные тона, чем те, которые могли бы непосредственно говорить о какой-либо определенной исторической эпохе.

Встреча нового человека с античностью в «Фаусте» трактована совершенно своеобразно. Трактовка эта, быть может, вскрывает затаенные мысли Гете, но было или не было это мыслью Гете, во всяком случае она дает намек на особую, исторически не осуществившуюся возможность сближения культуры, созданной средневековьем, с культурой древности. Быть может, если бы так соприкоснулись эти культуры, как намечено в истории брака Фауста и Елены, — иначе сложилась бы и вся история Европы после Возрождения.

Не странно ли? Возрождение меньше всего заинтересовано было образом Елены, который так пленил Фауста и Гете.

Между тем, образ этот особенно близок новому человеку. Этот элемент античной мифологии для самой античности был уже несколько необычным. Если поближе всмотреться и вдуматься в него, можно заметить, что Елена, пожалуй, более понятна и близка. Не была ли она в античном мире намеком на иные времена, на большие дисгармоничности и противоречия, чем те, какие свойственны «классическому» миру, — и на больший уклон в сторону личного? Здесь не место обсуждать эти вопросы. Но быть может загадка о причинах особого тяготения к образу Елены у Гете и Фауста разрешена была бы лишь после выяснения роли этого образа в древнем мире и той роли, какую он мог бы играть в нашем — прошедшем школу средневековья — сознании.

Замечательно, что в «Фаусте», — вернее, в «Елене» — средние века не отступают перед античностью, не оказываются слабее или беднее ее, — как это изобразил бы какой-нибудь «просветитель», а, наоборот, побеждают античность и обнаруживают свои преимущества. Замечательно и то, что и Елена — сама античная Елена, ожидавшая у себя дома лишь неизбежной гибели по законам античной правды, — оказывается на стороне рыцарей — и рыцари — на ее стороне. И дело не только в том, что войско Фауста побеждает спартанские отряды, а в том, что сама античная красота в лице Елены кое-чему весьма важному научается у варваров, да и варвары оказываются уже не варварами. Недаром Гетевский Фауст для этого случая возвращает себе образ средневекового рыцаря, даже крестоносца. Возрожденцы же не очень чтили рыцарство: они, наверно, вместе с Гомункулом взяли бы за одни скобки одинаково ненавистные им и ему Rittertum und Pfäfferai — «рыцарство и поповство». Что-то было в этом вопросе свое у Гете, совсем не похожее на идеи просветителей. Правда, в отношении Фауста, являющегося в образе рыцаря, можно было высказать ряд догадок, и это неожиданное превращение может дать повод вспомнить о романтизме и его почитании средних веков. Но Гете, а, следовательно, и Фауст, лишь в очень незначительной мере причастны романтизму. Романтики были, по мнению Гете, лишь чем-то вроде Эвфориона, и ничего прочного и значительного он от них не ожидал, — несмотря на положительную оценку образа Эвфориона самого по себе, несмотря на большую любовь к нему Фауста и Елены.

В то время как ранее, при всей иллюзорности и пустоте его опытов, Фауст оставался вполне реальным, нимало не фантастическим и не иллюзорным образом, в браке с Еленой, когда условие преодоления пустоты — возрождение смысла — уже было налицо, сам он превращает себя в полуреальное, полупризрачное существо. Фауст, нашедший Елену, как будто уже не тот Фауст, каким мы его знали. По мере того, как перестает быть призраком Елена, становится иным Фауст. Но когда Фаусту надлежало стать вновь тем, чем он был раньше — неудовлетворенным искателем, человеком новых веков, — возвращается в мир теней Елена.

Залогом странного соединения Фауста и Елены был, как известно, Эвфорион. Но Эвфорион — существо мало жизнеспособное. Быстро увлекла его война, неудержимы были его прыжки. То, одна мысль о чем наполняла ужасом Елену и Фауста, то, что означало опасность для самого существования Елены, — совершилось: Эвфорион погиб. Вступает в силу трагический момент. Древнее Слово, оказывается, продолжает оправдываться:

Ein altes Wort bewährt sich leider auch an mir:
Dass Glück und Schönheit dauerhaft sich nicht vereint,
Zerrissen ist des Lebens wie der Liebe Band;... (2,148)
...Der Freude folgt sogleich
Grimmige Pein. (2,147)

На мне теперь сбылося слово древнее,
Что не живет с красою счастье долгое,
Любви и жизни узы разрешаются;... (2,228)
...Радость прошла моя,
Горе пришло за ней. (2,227)

Хор объясняет дело по-своему, и слова его также звучат по-древнему:

...du ranntest unaufhaltsam
Frei ins willenlose Netz;
Dich mit Sitte, mit Gesetz;...
...Wolltest Herrliches gewinnen,
Aber es gelang dir nicht. (2,147-148)

Ты помчался несдержимо,
В даль невольно увлечен;

Ты презрел неукротимо
И обычай и закон.
...Ты погнался за небесным,
Но его ты не нашел. (2,228)

Эти слова адресованы были Эвфориону, но в такой же мере они относятся и к Елене и к самому Фаусту. Если союз с Еленой был для Фауста путем к реальности, если миф, к которому Фауст приобщился, возвращал его к осмысленной жизни (ибо правильно говорил Гомункул, что благодаря мифу к нему возвращается жизнь:

Kehret ihm das Leben wieder —
Denn er sucht's im Fabelreich[1]. — (2,69))

то тем трагичнее конец всей истории Елены и Фауста.

Опять звучат слова о «новой жизни». Немедленно после гибели Эвфориона хор восклицает:

Doch erfrischet neue Lieder... ! (2,148)

Пойте же песни вновь сначала. (2,228)

На скалистой вершине горы, куда Фауст перенесен был облаком и где Мефистофель приступает к нему со своими искушениями (облеченными в форму догадок о планах Фауста и говорящими о царствах мира и о славе и о земном благополучии), — Фауст снова повторяет слова, определившие весь его путь:

Die That ist alles, nichts der Ruhm. (2,155)

Дело — все, Слава — ничто[2].

противопоставляя die That — «Дело» отвергаемой им Славе (которая ведь есть тоже Слово).

Ein Grosses zog mich an, (2,154)

[1] В царство мифов он стремится: — (221)
[2] Мне дело — все, а слава — вздор! (2,238)

Великое меня привлекло[1].

Он идет на новый великий подвиг, на новое «дело» — и просит своего спутника слугу ему помочь в этом деле. Изложив свои планы —

Da fasst ich schnell im Geiste Plan auf Plan (2,156)

И план за планом встал в уме тогда (2,240)

он заявляет — весьма повелительно:

Das ist mein Wunsch, den wage befördern! (2,157)

Таково мое желание, ему содействуй![2]

Новое и последнее, самое трагическое во всей его истории, то «дело», в котором он увидел действительно плодотворное начинание и в котором меньше всего можно было бы заподозрить какой-нибудь подвох Мефистофеля, требовало, если не полного внутреннего, то во всяком случае внешнего разрыва не только со средними веками, но и с тем Fabelreich — «царством басен» (мифа), в котором он тщетно, но по существу правильно искал света и жизни. В Фаусте последних сцен трагедии не заметно уже никаких следов его соприкосновения с царством мифа. И, по мнению единомысленных с ним рабов «дела», он впервые теперь переходит к настоящему, живому, полезному делу, для которого не нужны никакие мифы, как не нужны — так кажется им — и фокусы Мефистофеля. И сам Фауст убежден, что он мог бы обойтись без каких бы то ни было narrische Legenden — «дурацких легенд», потому что

...dieser Erdenkreis
Gewährt noch Raum zu grossen Thaten (2,155)

Довольно места для великих дел
И на земле. (2,238)

Впервые, может быть, за всю историю фаустовских исканий мы встречаемся действительно с «делом» самим по себе, с тем делом, которое готовы и согласны противопоставить Слову поклонники дела.

---

[1] ...есть великая затея. (2,236)
[2] ...Вот моя затея. (2,240)

Мысль Фауста, правда, глубже и яснее мысли его подражателей и единомышленников. Он с самого начала знал, что противопоставить дело слову можно не иначе, как приняв дело за то, что «было в начале». А это гораздо больше, чем просто признать его полезным и нужным.

Дело, претендующее на роль бывшего «в начале», т.е. в известном смысле до мира, должно содержанием своим иметь не что иное, как новое творение мира, т.е. переделывание мира (поскольку мир уже существует). То дело, которое имело своим результатом мир, было в действительности делом Слова, потому что им, Словом, «все было». Теперь дело претендует на то, чтобы быть в начале и не быть делом Слова, т.е., чтобы быть каким-то бессловесным (увы, это ведь значит бессмысленным, — но его слуги, конечно, этого не знают) делом, — делом самим по себе. Для этого оно, конечно, должно стать на место Слова и, следовательно, отрицая Слово, отрицая прежний смысл мира, переделать его. Оно должно быть ничем иным, как подчинением уже существующего мира — действенной энергии, силе переделывателя — ради утверждения этим переделывателем своей силы, — и только силы.

То обстоятельство, что переделыватель мира имеет в виду использовать мир в своих целях, не меняет смысла переделывания. Ибо в чем же могут быть цели переделывателя, не желающего знать Слова, чем в конечном счете оправдывается все его «потребности» и все устрояемое им благополучие, — как не в утверждении его силы, просто «силы», в частности — ибо это лишь частное проявление силы — жаждой существовать, быть, отправлять все свои «функции» и радоваться их легкому (иногда вместо этого говорят «свободному», что, конечно, совсем не одно и то же) отправлению? Правда, и в данном случае есть нечто, лежащее дальше «силы» самой по себе, ибо и здесь в конечном счете ищется слава, — и лишь на месте одной славы ставится другая, своя. Но это уже не та цель, ради которой, собственно и предпринимается вся борьба со словом, ради которой дело и сила ставятся на его место, но в таком случае переделывание мира черпает смысл свой не из слова и даже не из славы переделывателя (слава его лишена слова, т.е. лишена смысла), а из самого себя, переделывание остается только проявлением силы переделывателя.

То переделывание мира, которое есть дело «в начале», — уже не «возделывание и украшение» земли в согласии и во

исполнение ее собственной правды, а подчинение ее — силе переделывателя, отрицающего или игнорирующего ее правду.

Очень символично, что Фауст начинает с обуздания водной стихии, стихии, игравшей столь важную роль в формировании самой земли, ибо после отделения света от тьмы в первую очередь «отделилась» вода от суши.

Очень символично и еще одно обстоятельство, которое делает образ Фауста столь ярким и широким. Фауст, ищущий дела вне Слова, слишком много что-то носится по воздуху, и он и его водитель все летают, больше летают, чем ходят по земле. Из погребка они улетели на бочке, на суковатой палке летел Фауст на Вальпургиеву ночь, и на Юго-Восток летели Фауст, Мефистофель и Гомункул по воздуху, в облаке летел Фауст и на вершину горы, где созрело его новое решение. Всего знаменательнее, однако, что сам путь в новую жизнь, — еще когда Фауст его только начинал, — был намечен Мефистофелем, как полет:

Wir breiten nur den Mantel aus,
Der soll uns durch die Lüfte Tragen.
...behend von dieser Erde.
Ich gratuliere dir zum neuen Lebenslauf. (1,58)

Мне стоит только плащ раскинуть мой, —
...И мы с земли поднимемся сейчас.
...Ну-с, с новой жизнью вас поздравить
честь имею (82)

Правда земли сама по себе, несмотря на призывы к таинственному и страшному духу земли, перестает удерживать переделывателей мира: они с легкостью —

Und sind wir leicht «мы легки» — (1,58)[1]

отрываются от земли и носятся по воздуху.

Дело, сводящееся неизбежно к переделыванию мира, становится «борьбой с природой», победой над природой. Пафос борьбы с природой начинает теперь двигать Фаустом, подобно тому, как тот же пафос и те же «полеты» становятся движущими силами для людей нововековья.

[1] Чем легче, тем скорей помчишься ты со мной. (1,81)

Комментаторы, вместе с Фаустом видевшие в «делах» «последнее слово мудрости» — der Weissheit letzten Schluss, — не сомневаются, что Фауст нашел то, что искал. К такому оптимистическому толкованию конца Фауста особенно склонны русские переводчики и интерпретаторы. «Любовь к Елене, — говорит, например, Холодковский, — довершила перерождение его нравственного существа, дав ему силы перейти к активному осуществлению благородных мыслей, которые отныне будут составлять всю суть его существа». Соколовский же не находит слов, чтобы выразить свой восторг пред «истинно прекрасной деятельностью на пользу других», как пред «целью, достигнув которой, Фауст нашел удовлетворение всем своим стремлениям и вместе с тем спас себя от руки Мефистофеля». Висковатов увидел в Фаусте «учредителя нового общественного строя», человека, проникнутого «общечеловеческими интересами, чье нравственное совершенство делает его стоящим выше всяких страданий», потому что отжившее феодальное государство он заменил «новым общественным строем». Замечательно при этом, что ведь такой Висковатов «Фауста» все же читал!

Однако не только наши переводчики так понимают «ход событий» в «Фаусте». «Сам» Куно Фишер подчинился идущей, по-видимому, от самого Лессинга традиции. Это Лессинг задал тон всем славословиям и умилению перед Фаустом. Гете может любить своего Фауста — и мы с ним его любим, потому что трудно все же не любить себя. Но считать Фаустовский путь — путем к истине — Гете, конечно, не мог. Это будет Лессинговский, а не Гетевский Фауст, если мы увидим в нем, как сделал Куно Фишер, великого творца новой светлой жизни, и т.п., а в идее Фауста — идею «постепенного совершенствования», ибо — «каждый акт второй части представляет собой очистительную ступень — житейский опыт при дворе, видение жизни в широких масштабах, падение государства, вознесение в царство идеалов (это матери!), вызов Елены, странствование по царству теней, классическая Вальпургиева ночь, наконец, погружение в задачи реального мира, работа для грядущих поколений». «Тут начинается последняя очистительная ступень, которая завершается в труде, в деле... в радостном отречении от славы, в торжестве по поводу того, что грядущие поколения пожнут ими посеянное». «То, что удовлетворяет теперь Фауста, — лежит не в сутолоке мирских развлечений и наслаждений: это бытие до того очищенное, до того возвышенное собственными силами, что дьявол уже с самого начала проигрывает свой залог».

Нет, недаром Гете еще в своей Zueignung (в своем Посвящении), предвидя, очевидно, такого рода «комментарии», — с грустью писал:

Mein Lied ertönt der unbekannten Menge,
Ihr *Beifall* selbst macht meinem Herzen *bang*[1];
Und was sich sonst an meinem Lied erfreuet,
Wenn es noch lebt, irrt in der Welt zerstreuet. (1,3)

Неведомой толпе пою я гимн священный,
Чья самая *хвала* чужда мне и *страшна*[2],
А вы, чей слух к моей склонялся тихой лире,
Живете ль вы еще, рассеянные в мире (31)

Но такое — лессинговское понимание «Фауста», конечно, не единственно возможное.

При другой «предвзятости» (на наш взгляд более правильной) текст давал бы право далеко не так оптимистически расценивать успехи великих дел Фауста, — в частности, его гидротехнического строительства.

«Великого начинания» «на пользу человечества» не миновала судьба, преследовавшая Фауста во всех других его делах.

В качестве условия осуществимости великого начинания, к нему примешалось далеко от его смысла стоящее (и ни в каком отношении «пользе человечества» не служащее) дело — война. Не успел Фауст поделиться своими замыслами с Мефистофелем, как уже послышались звуки труб и барабанов.

Schon wieder Krieg! der Kluge hört's nicht gern. (2,157)

...Опять
Война! Уму плохая в ней отрада: (2,240)

восклицает Фауст, конечно, не желавший войны.

Снова досадная помеха. Однако Мефистофель как всегда смотрит дальше: для осуществления грандиозного замысла война может оказаться необходимой, из нее — при правильной политике — можно во всяком случае извлечь пользу. Мефистофель — политик хороший: это — его стихия:

---

[1] и [2] Выделено автором.

Krieg oder Frieden — klug ist das Bemühen,
Aus jedem Umstand seienen Vorteil ziehen. (2,157)

Мир иль война — вся штука в том, что надо
Уметь отвсюду пользу извлекать, (2,240)

говорит он. Выгода очевидна: помощь императору в войне обеспечит Фаусту овладение прибрежной полосой земли. Фауст также понимал, что грандиозный план обуздания моря предполагает обладание властью и собственностью. Ведь для того, чтобы овладеть силами природы, конечно, нужно во-первых присвоить себе вещи, на которых и с помощью которых обнаруживают себя эти силы, а во-вторых овладеть людьми, людской организованной силой. Каковы пути этого овладения вещами и людьми — это уже не существенно. «Организованное», т.е. не хаотическое и не благодатное — пользование вещами и людьми, т.е. собственность и власть, — есть (неразделимое) условие подчинения себе природы ее переделывателем. Условие это сводится в конечном счете к единой воле — к воле всех (Gemeinschaft) de jure, — более сильных, конечно, de facto. Претендующих на единство воль может быть много, и эти «единые» воли могут сталкиваться между собой и воевать, но от этого не лишается силы положение о единстве воли как условии успешного переделывания мира.

Herrschaft gewinn' ich, Eigentum! (2,155)

Власть, собственность нужна мне с этих пор! (2,238)

— коротко и просто выразил свою волю Фауст. Мефистофель лишь продолжил мысль Фауста, подсказав ему верный политический ход: вмешательство в борьбу двух императоров.

Мефистофель знает еще одну, более глубокую и более сокрытую от большинства людей правду, которая так настойчиво давала себя знать в народных сказаниях (между прочим, и в сказаниях о Фаусте). Он знает, что победа — не дело войска и его полководцев, хотя, конечно, и не дело случая. Полководцы, армия и все случайности — это лишь орудие сил нездешних. Древняя Нике, Арес и Афина и другие истинные вожди или иногда усилия темных духов (в воздухе являлись духи во время сражений) — решают с этой точки зрения — в конечном счете исход войны.

Придти на помощь уже почти проигравшему войну императору Фауст и Мефистофель могли не иначе, как только

привлекая с собою в войне духов гор и таинственных трех великанов, сотрудников Мефистофеля, и объявив себя посланцами итальянского некроманта, врага папы и друга императора.

Правда, новое свое дело Фауст хотел бы видеть уже очищенным от всякой чертовщины и от всякой магии. К этому времени он стал уже человеком позднейшей — позитивно-просветительной эпохи. В одной из последних сцен — уже в разгаре строительства — он выразил это свое настроение с полной определенностью:

Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich, Natur! vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein. (2,189)

О, если бы мне магию прогнать,
Забыть все заклинанья, чар не знать,
Лицом к лицу с природой стать! Тогда
Быть человеком стоило б труда! (2,291)

Его мировоззрение принимает характер господствующего в «новые» века подхода к жизни.

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
. . . . . .
Was er erkennt, lässt sich ergreifen.
Er wandle so den Erdentag entlang;
Wenn Geister spuken, geh'er seinen Gang; (2,190)

Достаточно познал я этот свет,
А в мир другой для нас дороги нет.
Слепец, кто гордо носится с мечтами,
Кто ищет равных нам за облаками!..
Стань твердо здесь — и вкруг следи за всем
. . . . . .
Что знаем мы, то можно взять рукою.

И так мудрец весь век свой проведет.
Грозитесь, духи! Он себе пойдет,
Пойдет вперед,... (2,293)

Но освобождение от магии и особенно от всяких Spuk'ов дается не легко. Недостаточно для этого условить себе мировоззрение, отказывающееся от всякого смотрения nach drüben — «в мир другой». Недостаточно и идти своим путем, не обращая внимания на духов. Фауст догадывается, что мог бы занять по отношению к природе достойную человека позицию, если бы никогда не произнес своих проклятий, если бы не произнес преступных слов против Слова и мира.

Das war ich sonst, eh' ich's im Düstern suchte,
Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte. (2,189)

И я им был, пока, во тьме бродя,
Себя и мир не проклял дерзко я! (2,291)

Так, до конца своих дней и не освободился Фауст от всякого рода Spuk'ов.

Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
Dass niemand weiss, wie er ihn meiden soll. (2,189)

Теперь весь воздух чарами кишит,
И этих чар никто не избежит. (2,291)

И это, конечно, не случайная особенность Фауста, и не к Фаусту-колдуну только относится изображение человека, который хотел бы, но не может избавиться от магии. Человек нового времени, как уже подчеркивалось выше, только не дает себе отчета в том, какую роль во всей его жизни — вплоть до его техники — играет магия.

Нет ничего странного и в том, что и победа, одержанная императором при содействии посланцев от некроманта, была делом, в котором магия и те же пустые Gespenst-Gespinster — «призраки» — сыграли свою роль. Возможность приступить к осуществлению великого плана куплена ценой войны, а война выиграна с помощью духов. Мефистофель и духи охотно становятся на сторону императора, быть может еще и потому, что его соперник, по-видимому, был в союзе с папой. Интриги Рима —

Das klingt sehr pfäffisch. (2,158)

Попами пахнет тут. (2,242)

— всегда были удобным поводом для «дел» в стиле Мефистофеля.

Такое начало говорит о том, что существенного разрыва между прежними делами Фауста и его новым начинанием не произошло.

Рок, нависший над Фаустом, не перестает над ним висеть. Дело, включившее в себя как начало войну и помощь духов, уже испорчено, следовательно, в самом своем начале. Kühner Fleiss — «отвага и прилежание», — на которые Фауст, по-видимому (главным образом) рассчитывал, оказалось не столь чистым и не решающим. И уже одно то обстоятельство, что новый план проведен был не на основе одного только kühner Fleiss, а с участием все тех же сил, чуждых простому и ясному смыслу плана, — заставляет нас считать этот план неудавшимся, каковы бы ни были успехи и достижения, в дальнейшем имевшие место.

Успехи, конечно, как во всем, что делал Фауст, не заставили себя долго ждать. В V действии мы уже слышим о кораблях, подходящих к отвоеванной у моря земле с дарами далеких стран.

Однако опять мечты Фауста омрачены: опять к делу его примешивается не простая неудача, а все то же злое начало, все та же пустота в образе насилия. Само собою разумеется, что в благородные замыслы Фауста не входили пиратство и грабеж. Меньше всего мог думать о таких деталях дела мечтавший о счастье людей переделыватель мира. Он имел в виду здоровую, никому никакими бедствиями не угрожающую деятельность свободных людей. Мефистофель же приводит вместо двух — двадцать кораблей, плод того, что он называет rascher Griff— «быстрой хваткой»:

...man fängt ein Schiff,
Und ist man erst der Herr zu drei,
Dann hakelt man das vierte bei;
Da geht es denn dem fünften schlecht;
Man hat Gewalt, so hat man Recht. (2,183)

...ловишь ... суда.
Уж скоро три я их имел,

Потом четыре; там, забрав
Еще корабль, — пятью владел;
Имеешь силу, так и прав! (2,282)

Man fragt um Was? und nicht ums Wie?

Вопрос о Что?, а не о Как?

Krieg, Handel und Piraterie,
Dreieinig sind sie, nicht zu trennen. (2,183)

Разбой, торговля и война —
Не все ль равно? Их цель одна! (2,282)

Пиратские подвиги Мефистофеля, конечно, вызывают, как и война вначале, благородное негодование Фауста, делающего при известии о них ein wiederlich Gesicht — «досадное лицо». Такая реакция на первую свою удачу со стороны Фауста как будто удивляет Мефистофеля:

Mit ernster Stirn, mit düstern Blick
Vernimmst du dein erhaben Glück.
Die hohe Weisheit wird gekrönt,
Das Ufer ist dem Meer versöhnt.
...So sprich, das hier, hier vom Palast
Dein Arm die ganze Welt umfasst. (2,184)

С суровым взором и с тоской
Ты принял жребий чудный свой!
Свой мудрый труд ты сотворил
И берег с морем примирил;
...Здесь твой дворец стоит, отсель
Ты обнимаешь круг земель; (2,283)

Впрочем, основная причина мрачного настроения Фауста лежит не в этом отвращении к грабежу. Есть другая, более серьезная помеха его делу, портящая торжество. Прибытие кораблей застает Фауста в тяжелом состоянии духа, в глубоком раздумье; его гнетет мысль о сопротивлении живущих при часовне старичков. В тот момент, когда сторож на башне, возвещая о появлении кораблей, восклицает:

Dich grüsst das Glück zur höchsten Zeit. (2,182)

И, полный счастья и отваги,
Тебя восславить боцман (!) рад[1]. (2,280)

раздается звук колокола в часовне, и один это звук отнимает у Фауста всякую радость.

Verdammtes Läuten! Allzu schändlich
Verwundet's, wie ein tückischer Schuss; (2,182)

Проклятый звон! Как выстрел, вечно
Он в сердце бьет! (2,280)

Колокол маленькой часовни, стоявшей у берега моря, оказывается, повергает Фауста в столь мрачное уныние, что даже величайшее событие в его новой жизни — реализация мечты об обуздании стихии — не может радовать его. Его не трогает и торжественная декламация Мефистофеля об увенчании высокой мудрости, и его призывы осознать свои успехи. В ответ на речи Мефистофеля Фауст разражается потоком жалоб на ненавистный ему звон часовни, на старые липы и на старичков, не соглашающихся идти на новые места.

Die wenig Bäume, nicht mein eigen,
Verderben mir den Weltbesitz.
. . . . . .
Mir ist's unmöglich zu ertragen! (2,184)

Мне портит власть над миром целым
Одна та кучка лип чужих!
. . . . . .
Невыносимы эти муки. (2,284,283)

Но неужели в самом деле великий дух Фауста мог быть так подавлен тем, что ему не удалось овладеть несколькими старыми липами и маленьким клочком земли у часовни?

Des Glöckchens Klang, der Linden Duft
Umfängt mich wie in Kirch' und Gruft.
. . . . . .
Das Glöcklein läutet, und ich wüte. (2,185)

Звон этот колокола ровный
Напоминает мрак церковный,

[1] Буквально: Тебя приветствует счастье...

Напоминает тьму могил!
. . . . . .
Раздастся звон, и я бешусь. (2,284)

Мефистофель правильно понял истинную причину удивившего его сначала угрюмого настроения Фауста. Он сам считает колокольный звон «самой существенной неприятностью» — Hauptverdruss

Natürlich, dass ein Hauptverdruss
Das Leben dir vergällen muss.
Wer leugnet's! jedem edlen Ohr
Kommt das Geklingel widrig vor.
Und das verfluchte Bim-Baum-Bimmel,
Umnebelnd heitern Abendhimmel,
Mischt sich in jedliches Begebnis. (2,185)

...эта мерзость, право,
Способна жизни быть отравой!
Противен звон — скажу и сам —
Благовоспитанным ушам;
Висит проклятый звук «бим-бом»
Как туча в небе голубом,
Во все мешаясь без причины. (2,284)

Фауст, как и сам Гете, питал особое отвращение к колокольному звону. Он напоминал ему то мрачное, старое, духоту церквей, дыхание могил, — то, что покинуто им и что так тесно связано с отвергнутым им «мрачным» (как любят выражаться «просветители») средневековьем:

Vor fremdem Schatten schaudert mir,
Ist Dorn den Augen, Dorn den Sohlen;
O! wär ich weit hinweg von hier! (2,182)

...мне страшны, гадки
Чужие тени на пути,
Бельмо в глазу, заноза в пятке!
О, если б прочь отсель уйти! (2,280,281)

Само построение сцены как нельзя сильнее подчеркивает досадную неприятность, вошедшую в сердцевину его дела, — звон. Все уже во власти переделывателя земли, все радостно

встречают его благодеяния, все шире, все полнее утверждается его воля, — и только одна несчастная часовенка и два старика, при ней доживающие свой век, не входят в его царство, продолжают жить какой-то своей, его духу чуждой и его не славящей жизнью.

Mein Hochbesitz, er ist nicht rein;
Der Lindenraum, die braune Baute,
Das morsche Kirchlein ist nicht mein. (2,182)

... господин я не вполне,
... кучка лип, домишко скверный,
Часовня — не подвластны мне! (2,280)

Фауст правильно осознает этот с виду ничтожный, но по существу весьма много значащий факт.

Des Allgewaltigen Willens Kür
Bricht sich an diesem Sande hier. (2,185)

Иль здесь, у дюны, все решенья
Всесильной воли ждет крушенье? (2,284)

Выход из беды, конечно, очень прост: едва ли маленькая часовня, несколько старых лип да Филимон с Бавкидой могли бы померяться силами с тем, кто обуздывает моря и строит великое будущее человечества. Стоит произвести «отчуждение», а стариков переселить на новые, лучшие места, обеспечив им благополучие и счастливую старость, — и цель будет достигнута. Только бы поддались старики уговорам, потому что прямого применения силы гуманный Фауст, конечно, хотел бы избежать, — как он ранее «хотел бы избежать» войны и пиратских разбоев.

Но упрямство стариков не позволяет выполнить этот план.

И снова на помощь приходит Мефистофель — все с теми же своими тремя «сильными». Они берутся мигом довести дело до конца. Часовню, хижину, обоих стариков и пришедшего к ним гостя (некогда колоколу часовни обязанному своим спасением) поглощает огонь. Мирно разрешить вопрос не удалось.

Verzeiht! es ging nicht gütlich ab. (2,187)

Прости, случилася беда! — (2,288)

— спокойно заявляет Мефистофель. Потрясенный Фауст негодует, проклиная поспешность, с которой дал свое поручение Мефистофелю.

Wart ihr für meine *Worte* taub. (2,188)

К моим *словам* вы глухи были? (2,192)

Слова его были, конечно, иными. Но des Herren Wort — «владыки слово», — на которое Фауст, не высоко ценящий Слово, сильно полагался —

Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht. (2,192)

Одно владыки слово все творит! — (2,295)

оказалось здесь не все решающим. Хор напоминает ему о других словах, которые оказываются сильнее:

Das alte Wort, das Wort erschallt:
Gehorche willig der Gewalt!
Und bist du kühn und hältst du Stich,
So wage Haus und Hof und — dich. (2,188)

Древнее Слово гласит: повинуйся силе добровольно,
а если ты сопротивляешься, рискуй и домом и собой[1].

Как бы то ни было, но Hauptverdruss — основная неприятность была устранена, самая важная и последняя помеха делу исчезла. Исчезли последние следы «средневековья». Что же касается совершенного насилия, то Фаусту остается лишь примириться с фактом и с сокрушением воскликнуть:

Geboten schnell, zu schnell gethan! (2,188)

Да, слишком скор был мой приказ,
И слишком скоро все сейчас
Свершилось... (2,289)

Мефистофель все делает быстро.

---

[1] Он (?) песню старую поет:
Сноси охотно силы гнет!
Кто смел, кто тверд — будь сам в борьбе
Защитой дому и себе.
Ссылка на перевод Холодковского, и вопросительный знак, а также перевод, помещенный в тексте, сделаны автором.

В трагедии выразительны не только сами по себе отдельные картины, но и последовательность их. Случайно или не случайно — не берусь судить — новый образ врывается иногда в не успевшую закончиться сцену и тем подчеркивает глубокую внутреннюю связь двух моментов. В самой смене одних положений другими благодаря этому чувствуется нечто обоснованное внутренней логикой целого.

Последние слова Фауста в сцене, посвященной часовне, непосредственно рифмуются с возгласом, обращенным к новому образу. Не успела догореть часовня, как пред Фаустом возникают фигуры страшных старух, из которых, быть может, самая страшная — Забота — находит доступ в палаты Фауста. Эта новая, до сих пор неведомая Фаусту тяжесть, пришедшая на смену только что ликвидированной неприятности.

Забота, — наиболее жестокое, хотя и наименее осознаваемое, выражение все той же пустоты. Она отнимает не только радость и уверенность в жизни, но и понимание смысла и бессмыслицы вещей. Внедряясь в самое дело, она замещает собою то, что можно было бы назвать ревностью по делу и что, конечно, являлось бы знаком живого к нему отношения. Забота есть искаженная, опустошенная ревность, она убивает подлинный интерес к делу, заменяя его интересом к успеху и страхом за неуспех. Успех сам по себе и особенно страх неудачи, страх провала опустошают дело, умаляют истинный его смысл.

Забота ослепила и Фауста, как ослепляет она вообще всех, кто ей подвластен. Это произошло в тот именно момент, когда, казалось бы, была достигнута мечта великого искателя. Правда, еще оставалось много «дела». Оказалось, что вместе с успехом пришла новая беда:

Ein Sumpf zieht am Gebirge hin,
Verpestet alles schon Errungene;
Den faulen Pfuhl auch abzuziehn,
Das Letzte wär das Höchsterrungene (2,193)

До гор болото, воздух заражая,
Стоит, весь труд испортить угрожая.
Прочь отвести гнилой воды застой —
Вот высший и последний подвиг мой![1] (2,297)

[1] Последняя строчка буквально:
Последнее *было бы* высшим достижением.

Несколько пророчески звучит здесь слово das Letzte — «последнее», а также соглашательное наклонение: wäre — «было бы», — хотя Фаусту, конечно, представлялось дело так, будто последнее достижение будет или «было бы» последним, завершающим.

Как бы то ни было, заботу и внимание пришлось направить в эту сторону. Отвод гнилой воды — стал главной задачей. Слепота, которой поразила Фауста Забота, сама по себе не сломила Фауста. Можно даже удивляться величию этого духа, который готов найти в себе самом достаточно света.

Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht; (2,191)

Вокруг меня весь мир покрылся тьмою,
Но там, внутри, тем ярче свет горит; (2,294)

Однако внутренний свет не помешал ему еще раз — и уже в последний раз — обмануться в своих мечтах, еще раз стать жертвой обидного неведения. Слепой, еле держащийся на ногах, но убежденный в том, что «владыки слово все творит», — теперь вся надежда на Слово, на свое собственное слово, хозяйское слово, Слово Господина, — он радостно откликается звону лопат.

Wie das Geklirr der Spaten mich ergötzt (2,193)

Как звон лопат ласкает ухо мне! (2,296)

Он принял этот звон за звон лопат, которыми должны были его работники рыть канавы для воды. На самом деле звук этот говорил уже не о великих работах, которыми было занято его сознание, а о готовящейся для него могиле. На приказание доносить ему ежедневно о ходе работ Мефистофель про себя замечает:

Man spricht, ...
Von keinem Graben, doch vom — Grab. (2,193)

... не ров.
А гроб скорей тебе готовят. (2,297)

И вот в этот-то страшный и мрачный момент последнего самообмана — Фауст произносит те слова, в которых многие

усматривают свидетельство положительного смысла его дела. Предавшись мечтаниям о грядущем счастье человечества, он включает в свои мечты и себя, который «мог бы», — если осуществится это счастье, сказать мгновенью: «ты прекрасно»:

Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön! (2,194)

Тогда сказал бы я: мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, постой! (2,298)

слова, которые Фауст, собственно говоря, и не собирался произносить, потому что при заключении договора с Мефистофелем он, по-видимому, тем и похвалялся, что их не произнесет: он ставил условием своей отданности Мефистофелю — желание сказать мгновению «остановись».

Некоторыми комментаторами уже указывалось, что Фаусту так и не удалось назвать какое-либо из пережитых им мгновений достойным того, чтобы их остановить. Такого мгновенья он не дождался, довольствуясь лишь мечтой о нем. Последний монолог Фауста содержит в себе слова, говорящие о большом удовлетворении, но это — удовлетворение обманчивой мечтой и только. В ходе же работ далеко еще не чувствовалось завершение. Счастье еще не наступило.

Беспристрастная оценка, данная последнему моменту Мефистофелем, далека от той, какую дают ему люди, преклоняющиеся перед делом Фауста. Мефистофель считает, что все это «дело» готовит dem Wasserteufel grossen Schmauss, — «для Нептуна, морского черта, славный пир»:

Du bist doch nur für uns bemüht
Mit deinen Dämmen, deinen Buhnen,
. . . . . .
Die Elemente sind mit uns verschworen,
Und auf Vernichtung läuft's hinaus (2,193)

Лишь нам на пользу все пойдет!
Напрасны здесь и мол и дюна:
. . . . . .
Ведь с нами заодно стихии.
Уничтоженья ждет весь мир. (Почему весь?)
(2,296)

Уже после произнесения Фаустом прославленных слов о прекрасном моменте Мефистофель говорит:

Den letzten, schlechten, leeren Augenblick,
Der Arme wünscht ihn festzuhalten (2,194)

Последнее он удержать хотел,
Бедняк, пустое, жалкое мгновенье! (2,298)

По договору, заключенному с Мефистофелем, в момент, когда Фауст произнесет слова Verweile doch, du bist so schön, — «продлись, постой, ты так прекрасно», — Мефистофель мог считать душу Фауста поступившей окончательно в его власть: Фауст соглашался с этого момента zu Grunde gehen, погибнуть

Dan mag die Totenglocke schallen,
. . . . . .
Die Uhr mag stehn, die Zeiger fallen, (1,48)

Пусть смерти зов услышу я —
И станет стрелка часовая, (1,67)

Фауст еще не считал наступившим момент, о котором шла речь в договоре. Но слова, упоминавшиеся в последнем, были произнесены с полной точностью, — как бы вперед, в счет будущего:

Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick (2,194)

В предчувствии минуты дивной той
Я высший миг теперь вкушаю свой. (2,298)

говорит он, конечно, вопреки своему первоначальному убеждению в том, что такое удовлетворение будет равнозначно dem Faulbett — «ленивой успокоенности».

Часы стали, стрелка упала, время остановилось. Фауст умер.

Мефистофель видел пустоту Фаустовских «дел», и его надгробное слово выражает существо всей драмы просто и точно:

Ihn sättigt keine Lust,...
So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten;
Den letzten, schlechten, leeren Augenblick,

Der Arme wünscht ihn festzuhalten.
Der mir so kräftig widerstand,
Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.
Die Uhr steht still —
...— es ist vollbracht. (2,194)

Нигде, ни в чем он счастьем не владел,
Влюблялся лишь в свое изображенье;
Последнее он удержать хотел,
Бедняк, пустое, жалкое мгновенье!
Но время — царь; пришел последний миг,
Боровшийся так долго пал старик,
Часы стоят!
Все кончено. Свершилось[1] (2,298)

Достойно внимания, что и сам Гете в разговоре с Эккерманом, сравнивая себя с Фаустом, характеризовал жизнь Фауста словами, несколько напоминающими приговор Мефистофеля. «Подобно Фаусту я изведал весь круг знаний и скоро познал его пустоту. Подобно ему я пускался во все стези жизни и возвращался каждый раз недовольный и измученный». Когда же один из собеседников задал ему вопрос об основной идее «Фауста», Гете не нашел ничего лучшего, как ответить, что все содержание его трагедии можно было бы свести к формуле:

Von Himmel durch die Welt zür Hölle! (1,9)

От неба через мир в ад[2].

(слова директора из Пролога в театре); хотя это, по его словам было не идеей, а просто «указанием на ход действия».

Фауст в конечном счете, как мы знаем, в ад не попадает, но «ход действия» был действительно таков. Формула Гете точна и исчерпывающа.

Можно прославлять Фауста именно за его «вечную» неудовлетворенность, за его искания, метания, блуждания и т.д., можно видеть в нем идеал свободного мыслителя. Люди,

---

[1] Напрасно некоторые комментаторы (и Куно Фишер в их числе) считают это надгробное слово Мефистофеля — свидетельством его непонимания Фауста: прекрасно он «понимал» судьбу Фауста, несомненно лучше, чем сам Фишер. Примечание автора.

[2] ...через землю с неба в ад. (1,11)

вместе с ним ставившие дело выше слова, готовы прославить бесплодные искания только за то, что они искания. Все это так. Но об удаче Фаустовского «нового жизненного пути» не может быть речи. Удача, ему дававшаяся, была иллюзорна и пуста. Исключением не является и его пресловутая «полезная деятельность». Мы видим здесь не великие достижения нашедшего новый путь искателя, а провал в пустоту, — провал в пустоту не Фауста как личности, и не его воли к жизни, а того дела, которое он хотел сделать смыслом жизни, — вернее его идеи о деле, которое будто бы im Anfang war — «было в начале».

Пусть это не покажется слишком большой натяжкой, — но слова слепого Фауста, уже не видящего мира, не способного к непосредственному действию, — о силе слова, — заставляют остановить на себе внимание. Пусть они ничего не прибавляют к самому образу, данному в сцене ослепления, — пусть они — только случайность, и пусть они не значат ничего, кроме того, что хотел сказать Фауст, — что он может теперь еще действовать своими приказаниями. Но мы можем воспользоваться этими словами, чтобы подчеркнуть то, что должен был в конце дней своих увидеть Фауст. Он начинает видеть то, чего не видел, пока был зрячим, он начинает понимать, что от Слова зависит дело. Правда, это лишь его собственное хозяйское слово, и сила его лишь в том, что оно несет с собой приказания, обращенные к рабам —

Vom Lager auf, ihr Knechte! Mann für Mann!..
...Ergreift das Werkzeug, Schaufel и т.д. (2,192)

Вставайте, слуги! Все трудолюбиво
Мой смелый план исполнить пусть спешат!
Орудий больше, заступов, лопат! и т.п. (2,295)

— таково содержание хозяйского слова. Однако все же перед самой смертью произнесены им были, хотя бы и случайно, — значительные слова:

Des *Herren Wort*, es gibt allein Gewicht (2,192)

...Владыки Слово
— *Господне Слово* —
все творит. (2,295)

Ни weites Land — «далекая земля», ни ewiges Licht — «вечный свет» не достигнуты. Осталось сокрытым то, — was die Welt im Innersten zusammenhält (1,13), — «что мир вокруг себя содержит»[1], а дела свелись в конечном счете к незаконченным работам по отводу гнилых вод, появившихся при проведении гидротехнических операций...

Такой конец имеет все права на имя трагического конца.

Трагедия «Фауст» названа трагедией вполне законно. Драма Фауста должна была неизбежно принять в основной схеме своей образ трагедии. Не проходит бескарно страшное деяние отрыва от Слова.

Сцена с переводом Евангельского текста не входила, говорят, в первоначальный план «Фауста». Но тем знаменательнее ее введение в целое законченной трагедии. Она — не случайное добавление, а подробность, углубляющая и как бы расшифровывающая миф, как миф трагедийный. Потому что трагедия предполагает какое-то начальное, основное нарушение правды, обусловливающее трагическую судьбу героя.

Герой новой трагедии обречен на гибель, потому что гибели его требует неумолимая правда, им нарушенная.

В какие бы формы в те или иные эпохи ни облекала себя правда Слова, к каким бы ограниченностям ни приводило бессилие человека, всегда готового застыть и сделать из любого живого Слова — мертвую привычную формулу, какою бы затхлостью ни веяло подчас от некоторых форм быта, себя связавшего с культом слова (последнее-то, собственно, и смутило душу Фауста), но человечество, приобщенное уже правде Слова, и отдельная личность, сознательно или бессознательно ставшая ее адептом, должны оставаться ей верны. Измена влечет за собой опустошение жизненного пути.

Довольно наивный Льюс (английский биограф Гете) был не так уж далек от истины, когда весь смысл «Фауста» готов был свести к «крику отчаяния». На вопрос, возникший у нас при чтении «Фауста»: к чему сводятся искания человека, отвергшего культа Слова? — может быть только один ответ: к видимым удачам, за которыми скрывается внутренний провал.

Ученый, обладающий критическим умом, мыслитель, умевший сомневаться, великий искатель умирает, так и не найдя того, что искал, умирает слепым не только в физическом,

[1] Ср. стр.252.

но и в духовном смысле, — потому что не видит пустоты своего великого дела.

Ужас такого конца, впрочем, понятен лишь людям, искушенным в фаустовском пути. Гете считал Фауста настолько исключительной личностью, что только немногие, по его словам, могут разделять его душевные состояния. В античном человеке ни страха, ни сострадания судьба Фауста не вызвала бы. Не вызвала бы его гибель никакого сострадания и в человеке средних веков. А буржуазные просветители, усвоившие себе в качестве основных убеждений старые фразы о «вечном стремлении» и о том, что «искания истины» предпочтительнее обладания ею, не только сострадания не чувствуют, а исполняются радостью и веселием при созерцании «великого» и «свободного» Фауста и очень одобряют его за то, что он продал свою душу черту.

Но и сам искатель новой правды, стоявший на грани между отвергнутыми им средними веками и еще полный новых надежд нововековьем, понять свою обреченность мог бы лишь тем своим умом, который не соблазнен надеждами, а остается трезвым сомневающимся до конца. У истинных Фаустов такой ум, конечно, есть. Гете вручил этот ум тому, который неотступно следует за Фаустом и без которого и всякий человек фаустовского пути превратился бы в какого-то самодовольного искателя в стиле «критически мыслящих личностей», сеющих доброе, вечное и т.п. Но сам Фауст в трагедии Гете — это та сторона сознания нового героя, которою он обращен к надежде.

Для нас, а также и для другой, критической стороны его собственного ума — гибель героя, не сознающего своего провала, смерть искателя в момент наибольшего расцвета его надежд, еще сильнее подчеркивает трагическую безысходность. Вместе с Мефистофелем, но не с мефистофельским чувством, мы готовы воскликнуть:

Der Arme! (2,194) Бедняк! (2,298)

Если трагедия должна по Аристотелю «путем страдания и страха производить очищение», то для людей, переживших фаустовский путь и приобщенных его судьбе, — должно быть вполне ясно, что в Фаусте они имеют дело с подлинной трагедией.

Мне указывали на то, что несознавание героем трагедии своей гибели является существенным отличием его пережива-

ний от переживаний трагического героя, и что это отличие ставит под вопрос «трагичность» самой трагедии.

Можно было бы, конечно, возразить, что новая трагедия вообще и не должна строиться по схеме трагедии античной. Об этом с достаточной определенностью высказались уже философы, писавшие о трагедии нового времени. И сам Гете утверждал, что «античная трагедия» не соответствует более нашему образу мыслей, она устарела и вообще — «в противоречии с нашими религиозными представлениями».

Однако нужно признать, что герой, умирающий с радостной мыслью о своих успехах, окрыленный надеждой на будущее счастье людей, — недостаточно трагический герой. Сама смерть, так сказать, избавляет его от «трагического» конца. Если бы героем гетевской трагедии был только тот Фауст, который кончает жизнь в полном обольщении своими успехами, трагедия Гете не была бы, пожалуй, трагедией. Но гетевский Фауст сложнее и загадочнее такого обольщенного мечтами человека.

Фауст недаром с великой грустью говорит о двух душах, живущих в нем. Нарушенное единство воли и мысли, — двоение души — это одна из основных особенностей фаустовского сознания — сознания нового человека.

Фауст неотделим от своего спутника, от второго «я». И является мысль: уж не становится ли в иных случаях для новой трагедии необходимым наличие в ней не одного, а двух героев? Для того чтобы трагическое лицо героя нового времени было показано во всей его трагичности, необходимо показать его в его двоении, — может быть, в двух лицах.

В античной трагедии, пожалуй, тоже был не один герой, а два: вторым, не менее главным лицом был хор, носитель сознания, стоящего все время рядом с сознанием героя, его толкователь, другое, более глубокое сознание, сливающееся с сознанием «общинным», голос жизни, слышимый им извне и в себе. Трагедия без такого второго героя уже теряла бы свою трагедийную силу, потому что ведь разрыв, выход личности из общинного сознания — это и есть начало трагедии. Первооснова трагедии, как известно, есть хор. После Ницше мы хорошо знаем также и то, что хор давал возможность герою «видеть себя окруженным толпою духов и чувствовать свое внутреннее единство» с ним, «видеть себя превращенным и действовать, словно действительно вступили в другое те-

ло», видеть некого «вне себя, как восполнение своих состояний».

В античной трагедии, однако, это второе «главное» лицо было, с одной стороны, гораздо теснее связано с первым, являясь выразителем одной, для всех обязательной и всеми утверждаемой правды, а с другой — оно было как бы отделено от самого героя, стояло вне его, иногда противостояло ему. В новой трагедии дело стоит иначе. Здесь второе лицо должно быть, с одной стороны, совершенно явственно вторым, рядом стоящим лицом, почти самостоятельной личностью, с иным отношением к жизни, с иной волей (потому что «я» героя двоится), — с другой же стороны, это уже не другое лицо, а тот же герой, его другое «я», двойник, тень, демон его. Целостности античного героя нет в герое новой трагедии, — но и противостояния общинного хорового сознания индивидуальному сознанию героя здесь также нет. Двойник играет, правда, иногда роль хора, — но слабо играет эту роль, потому что хор и одна из двух душ фаустовского человека — вещи разные. Вместо хора в «Фаусте» появляются часто хоры духов добрых и злых, но эти хоры уже далеки от народа, от общинного сознания и даже с эриниями не могут быть сближены.

Перенесение внимания от внешних событий к внутренней жизни личности, которым характеризуют культуру, пришедшую на смену античной, определило, конечно, особенности новой трагедии.

Герой новой трагедии сталкивается уже не со «стечением обстоятельств» и не с законами жизненной правды, а, так сказать, с самим собой, со своей волей, с правдой или неправдой своего внутреннего мира. Он носит судьбу свою в себе самом, равно как и суд над своей неправдой.

Объективная правда жизни и ее вечные законы остаются, конечно, в силе. Но, во-первых, это уже не безличная, темная, древняя правда, а личное слово, личное веление, во-вторых же, она дает себя знать не только в обстоятельствах, а во внутренней жизни самого героя. В трагедии, которая делает своим героем человека «нововековья», внутренняя жизнь героя легко может оказаться жизнью двойною, жизнью двух душ, — и на сцене может даже появиться не один, а два героя. Неправильно было бы думать, что Мефистофель просто второе «я» Фауста. Мефистофель — черт, Фауст же вовсе

не черт. Мефистофель существовал, когда создавались миры, он помнит, как

Als Gott der Herr...
Uns aus der Luft in tiefste Tiefen bannte — (2,152)

Когда творец... низвергнул нас
С высот небес в ту бездну, где — (2,234)

пылал огонь, как задыхались черти. И когда Фауст представляет себе картину радостного светлого делания, «творчества» природы, которая так спокойно и радостно

...rein den Erdball abgeründet,...
Und Fels an Fels und Berg an Berg gereiht,
...Mit sanftem Zug... gemildet и т.д. (2,153)

Произвела вращеньем шар земной...
И ряд холмов, который перешел
Чрез мягкие изгибы в тихий дол; (2,235)

Мефистофель замечает:

Das sprecht ihr so! Das scheint euch sonnenklar;
Doch weiss es anders, der zugegen war.
Ich war dabei... (2,153)

Так говорите вы! все ясно вам!
Но я, который был при этом
Скажу другое[1]...

И в споре с Богом — в Прологе — Фауст участия не принимал. О нем шел спор и Мефистофель же выступал там уже как старый знакомый, всегда приходивший

..nur immer anzuklagen (1,10)

с «вечной жалобой»

Однако нельзя забывать и то, что Мефистофель — это тот черт, которому Фауст продал свою душу. Следовательно, в

[1] Ну да, еще бы! Это ясно вам!
Но я, который был при этом сам,
Скажу другое... (2,235)

какой-то мере, вместе будучи и чертом и постоянным спутником Фауста, он действительно был носителем мысли и воли Фауста. Он был тем вторым действующим лицом трагедии, в котором воплощено было многое из богатства Фаустовского «я». В таком смысле и в такой мере правы комментаторы, говорящие о Мефистофеле, как о двойнике Фауста. Знаменитый некромант, носивший имя Фауста, также ходил повсюду со своим двойником.

Наличие двух героев в Фаусте — не случайная деталь именно этой трагедии, а вполне закономерная, внутренне обоснованная черта для трагедии нововековой. «Двойники» в нашей литературе — не редкость, и они дают достаточно оснований для того, чтобы заподозрить в них чертей. Люди же, знакомые с мистикой оккультизма, совершенно твердо знают, что черт приходит именно как другое «я». Оккультисты представляют себе его реальным лицом, рожденным раздвоением личности.

Человек нововековья всеми предшествовавшими, в особенности «средними» веками воспитан так, что знает свою свободу, поскольку знает себя, как личность. Ему не свойственно (не подобает, во всяком случае) — видеть последнюю решающую инстанцию в роке. Но он может находить в себе самом нечто себе чуждое, свое и в то же время не свое, гнетущее, но им же творимое, отрицающее его свободу не менее сильно, чем рок, — и однако же утверждаемое его же свободным волением, — иногда с отчаянным и холодным, — иногда с горячим, наивным упорством, с вызовом правде, принимаемой то за правду, то за «обольщение». Чуждое правде уводит его, ищущего правды и не доверяющего слову правды, к несвободе, к пустоте, к духовной смерти. Это «чуждое» может потребовать для себя иного, вне самого героя стоящего, самостоятельного образа — образа силы, которой герой добровольно отдал свою личность. Миф XVI века, легший в основу «Фауста», поэтому является мифом большого смысла. Так проявилась удивительная мудрость великого Гете: он увидел и показал нам глубину и содержательность этого мифа и его особое значение для нас.

Сам Гете полностью согласился с мнением тех критиков, которые «считали чертами собственного характера героя гетевской трагедии не только мрачные и неудовлетворенные стремления, но также и издевательскую и едкую иронию Мефистофеля».

Трагический ужас, каким можем знать его мы, люди новых

веков, заключается в неотступности второго, опустошающего нас нашего и в то же время чужого для нас сознания (но такого, без которого мы — при данных условиях, как люди нововековья, легко могли бы превратиться в самодовольных кликуш прогресса и просветительства). Наш ужас не horror fati, а ужас присутствия двойника, опустошителя, клеветника, власти которого мы обрекаем себя своими отречениями и своею слепотой.

Дело не в отклонении моего «я» от верного пути, не в ошибках, а в том, что воля моя допускает приражение ей порчи, той порчи, которая имеет свое самостоятельное начало вне человеческого «я» и только себе его покоряет.

«Фаустом» выдвинут с удивительной выпуклостью образ второго «я», которое, однако же, не только второе «я» Фауста, но и старое, очень старое существо, знающее гораздо больше, чем может знать человек:

...der Teufel der ist alt; (2,62)

Черт, стар, ... — (2,99)

Такой спутник не от героя исходит, хотя это и двойник, второе «я» его (двух «я» ведь все же не бывает), а к нему «приходит», — и приходит подобно Мефистофелю вовремя, в самый подходящий момент.

В трагедии два главных лица, составляющие как бы одного героя. И гибели обречено все дело этого героя в его обоих лицах, дело их совместной жизни, — постольку, поскольку здесь мы имеем дело с двойником героя, а не только с чертом.

Знает ли герой о гибели своего дела? Фауст умирает, не осознав тщеты своих помыслов. Но тщету их хорошо осознает другое «я» героя — его скептическое сознание, представленное издевающимся над обольщением Фауста Мефистофелем. Но и сам Мефистофель не достиг того, чего искал. Его дело, в котором он был так уверен тоже потерпело неудачу. Душа Фауста не досталась ему, — и эту свою неудачу он также хорошо осознал.

Гибель всего дела Фауста, осознанная Мефистофелем, не вызывает, конечно, в последнем никакого ужаса и никакого сострадания, как и в нас не вызывает ни ужаса ни сострадания провал мефистофелевского дела. Но человек-зритель, если

он сумеет увидеть «ход действия» в «Фаусте», который самому автору рисовался как путь от неба в ад, и если он в себе самом отыскивает нечто конгениальное Фаусту, должен почувствовать воистину трагический ужас безысходности, несмотря даже на благополучный конец. И Орест кончает благополучно, что, однако, не умаляет трагичности его судьбы.

Нельзя сказать, чтобы и сам Фауст был совершенно чужд мысли о неудаче его исканий. Нельзя же выбросить из трагедии замечательного монолога-раздумья перед появлением Заботы, — после того, как прозвучало уже страшное слово: смерть.

Noch hab'ich mich ins Freie nicht gekämpft (2,189)

О, если бы мне магию прогнать, и т.д. (2,291)

Теперь, когда и мефистофелевские фокусы и вся магия остались позади, когда на сцену выступило новое — и последнее — реальное и действительно нужное дело — удаление гнилых вод, Фауст мог бы, казалось, почувствовать себя свободным. Однако появление таинственных старух было опять воспринято им, как нечто близкое все тем же Spuk'ам. Размышления его недаром пошли именно в сторону осознания неизбывности проклятия, реализовавшегося в чертовщине, проклятия, навлеченного им на себя — он это понял, — произнесенным некогда Frevelwort

Das war ich sonst (ein Mann allein vor der Natur), eh' ich...
Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte (см. 2,189)

И я им был (человеком, стоящим лицом к лицу
с природой) пока... себя и мир не проклял... (см.2,291)

Напрасно делают из Фауста наивного и добродетельного служителя общей пользы, подобно, например, некоему Динамову, который хвалил Фауста за то, что он «победил в себе низменные устремления» и «нашел в конце концов высокое и чистое наслаждение в труде на благо общества». Фауст далеко не так самодоволен и глуп, как представляют себе эти хвалители. Свое последнее «дело» он делает с гораздо большей грустью, чем все прежние дела.

Может показаться, будто нет никакой связи между появлением Заботы и размышлениями Фауста о суевериях людских

и о магии. Фауст же знает, что пришедшие к нему старухи тоже представляют собой ту реальность, которая присутствует и во всех Gespenst-Gespinsten — «призраках».

Радостный момент — достигнутое счастье людей — еще далек, он о нем только мечтает. Замутненность же всего дела, как и примешавшаяся к делу беда — загнивание вод — от Фауста не скрыты. Закрадывается мысль: уж не просветлением ли только на момент была его мечтательная радость, — объективно же — обольщением мечтой, также на момент. Или не была ли такая радость (кульминационная точка всякой трагедии и роковая своими последствиями) — лишь средством отогнать тяжелые чувства, заботой созданные? Во всяком случае жалко звучат эти бодрые слова о будущем после столь озабоченных и тревожных выкриков, как:

Wie es auch möglich sei,
Arbeiter schaffe Meng auf Menge
Bezahle, locke, presse bei! (2,193)

Громаду за громадой
Рабочих здесь нагромождай;
Приманкой действуй, платой и наградой,
И поощряй и принуждай! (2,297)

Не так уж просто и радостно, как думают, сознание Фауста в его последний день жизни.

«Ход действия» в «Фаусте» действительно таков, каким его видел Гете: от неба через мир в ад. Уже раскрывалась ужасная пасть — der greuliche Höllen Rachen — «страшная адская пасть» уже:

Eckzähne klaffen...
So viel Erschrecklichtes im engsten Raum! (2,196)

Клыки оскаливались...
Так много страшного на небольшом
пространстве!..[1]

Однако трагедия этим не кончается. Если бы не было последней сцены (называемой иногда совершенно напрасно — эпи-

[1] Клыки торчат...
В углах там много страшного таится. (2,301)

логом), трагедия была бы, может быть, ближе к трагедии античной (да и то лишь при слишком упрощенном понимании ее). Последняя сцена уже совсем меняет весь «ход действия». Могут спросить: не уничтожается ли последней сценой вся трагичность фаустовской судьбы? Если в конце концов герой оказался спасенным, то где же его «гибель»?

Правда, и в античных трагедиях вовсе не всегда дело кончается «гибелью». Но, конечно, о таком спасении, какого удостаивается Фауст, там не могло быть речи.

Считать, как делают некоторые, последнюю сцену излишним придатком или плохо сочиненным концом нельзя. Это не случайный придаток, а необходимый Ausgang трагедии.

Разница между исходом в древних трагедиях и концом гетевской трагедии состоит лишь в том, что в первом случае в судьбу героя не входили личные воли. Боги, вмешавшиеся в нее, сами были лишь исполнителями или хранителями каких-то вечных велений и правд, а не могущими прощать судьями. В трагедии Гете судьба героя в плане нездешнем решается не только тем «Я», которое выше всех правд и само является единственным последним источником правды, но и участием многих ходатаев, — вплоть до «кающихся» грешниц.

Есть мнение, что рожденная христианством культура сделала невозможной и ненужной трагедию. Последняя жизненная реализация трагедии до конца исчерпала в исходе своем смысл трагедии, дав выход через трагическое — из трагического.

Это мнение правильно. Но оно должно быть дополнено оговоркой: трагедия действительно потеряла бы свое значение, если бы культура наша действительно была верна своему истоку. Но в том-то и дело, что в новые века она вступила в конфликт с той основой, на которой выросла. Поэтому для нас вновь сделались возможными трагические положения. Но, так как античность и античная трагедия все же вернуться не могут, так как новый человек, несмотря на свое отречение от средних веков, не может окончательно утратить связь с их наследием в этике, в эстетической культуре, в понимании человека и мира, то новая трагедия резко отличается от античной, как внутренним смыслом самих трагических положений, — на что уже указывалось выше, — так и характером разрешающего исхода.

В античной трагедии примирение достигалось или восстановлением целостной правды, нарушенной противоставшей ей самостью отдельного лица, или победой одного аспекта

этой правды (все в той же) над другим (Орестейя). Человек же новых веков уже не может быть удовлетворен таким примирением. Личность героя, находящаяся во власти рока, уже и в античном мире вызывала к себе сочувствие, за которым крылось призвание права героя на самостность, т.е. предчувствие идеи личности. Для нового же человека, начиная со средних веков, признание за героем права на самостность, видение в нем личности, было уже не предчувствием, а необходимой предпосылкой, определявшей собою совершенно иное его отношение к трагическому концу. Для зрителя, внимание которого направлено на внутренние мотивы и на внутреннюю ценность поступков, гибель героя или восстановление его в правах сами по себе и их неизбежность с точки зрения какой бы то ни было объективной правды не могли дать никакого удовлетворения, если трагедия так или иначе не утверждает все той же основной для нас правды свободной личности. Торжество же этой последней мог бы утвердить лишь суд, допускающий не только кару и оправдание, но и освобождение от вины, не переставшей быть виной, т.е. прощение. Такое спасение героя, обосновываемое не его правотой и тем менее правотой его дела, а гораздо более глубоким моментом — внутренней причастностью героя иному миру (в данном случае:

Mephistopheles. Den Doktor?
Der Herr. Meinen Knecht! (1,11)

Мефистофель. Он доктор?
Господь. Он мой раб![1] (1,14)

— и все) —

— предполагает уже перенесение всей трагической коллизии и самой ставимой в трагедии проблемы в иной план, стоящий выше плана «жизненной гармонии». Этим не ослабляется трагичность конца — поскольку трагедия остается трагедией, гибель героя в одном плане не исключает суд над ним и прощение его в плане ином.

Перенесение окончательного приговора в иной план может иногда выражаться в простом отказе автора от конца, в оставлении нас без всякого примирения, — что означает

[1] Буквально: *Меф.* Доктора? *Господь.* Моего раба!

изъятие судьбы героя из плана «жизненной гармонии» и ожидание суда от живущего в нас самих Слова (которое не от мира сего), — иногда же такая двупланность новой трагедии сказывается в явном противопоставлении суда посюстороннего суду другому, более универсальному. Но еще решительнее и прямее утверждаются два плана в той трагедии, в которой отношение к герою выражено концом, подобным концу «Фауста». Голос иного суда прозвучал, впрочем, не только в конце, в суде над Фаустом, но еще в конце первой части, в ответ на возглас Мефистофеля, когда он и Фауст покидали оставшуюся в тюрьме Маргариту:

Mephistopheles. Sie ist gerichtet!
Stimme (von oben). Ist gerettet! (1,135)

Мефистофель. Она навек погибла!
Голос свыше. Спасена![1] (1,223,224)

Оправдание героя при вполне заслуженном осуждении его дела мыслимо лишь в порядке искупления. Последнее, так сказать, отделяет дело от лица, очищает лицо от дела, несмотря на неотделимость их в порядке естественном (причинно-следственном), кармическом или судьбинном. Герой, обреченный делом своим неизбежной гибели, в порядке искупления предопределен (тоже «обречен») к спасению. Включив в состав трагедии «Пролог в небе», короткую реплику von oben: ist gerettet — «сверху: она спасена» и сцену «В пустынной местности»[2], Гете проявил удивительное понимание существа новой трагедии. То, против чего восставали некоторые критики (вроде Соколовского), называвшие последнюю сцену «клерикальным придатком», должно быть признано величайшим достижением художника-мудреца и богатым вкладом в драматическое искусство.

Для «конца» гений Гете нашел образ, который по величию своему, пожалуй, приближается лишь к дантовским. Образ этот уже не описывается, не рисуется автором, а только издали указуется. Гете как бы требует от каждого из нас,

[1] Буквально: *Меф.* Она осуждена! *Голос свыше.* Спасена!

[2] Последняя сцена второй части, носящая название в переводе Холодковского (Academia, 1936): «Горные ущелья, лес, скалы, пустыня», а в издании Гербеля 1893 г.: «Пустынная, скалистая и лесистая местность».

чтобы мы сами его увидели. Он оставляет нас с условным ответом — повелением, данным душе Маргариты Преславной Матерью:

Komm! hebe dich zu höhern Sphären!
Wenn er dich ahnet, folgt er nach. (2,208)

За мной в возвышенные сферы
Последуй! Полн любви и веры,
Пойдет он вслед, узнав тебя! (2,317)

С удивлением останавливаюсь я пред этим гениальным решением проблемы конца у Гете и его великим вкусом. Он ничего не прибавил от себя, проявив этим свою глубокую мудрость. Даже тому, кого называет автор Doctor Marianus, он позволил только произнести слова славы и мольбы:

Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe, gnädig! (2,208)

О царица, дева, мать,
Будь к ним благосклонной! — (2,317)

и этими словами кончается трагедия.

Chorus mysticus уже почти не нужен или нужен только как некоторое самостоятельное целое, присоединенное к трагедии.

II

Если герой гетевской трагедии гибнет и если гибель его обусловлена, как мы предположили, изменой правде Слова, то как понять последнюю сцену «Фауста»?

Прямой смысл текста дает ясное и простое решение вопроса: Фауст вырван из рук Мефистофеля потому, что у него нашлись сильные заступницы — святые грешницы. Картина борьбы, которая происходила из-за души Фауста, — одна из самых ярких во всей трагедии и, конечно, Гете придавал ей

большое значение. Поэтому думать, будто какие-то заслуги самого Фауста были причиной его спасения — значит совершенно не считаться с образами, созданными Гете.

Должен был совершенно исключен вопрос: «за что» спасен, «чем» заслужил Фауст свое оправдание, неудачными ли «исканиями», «полезной общественной деятельностью», или любовью к «вечно-женственному» и т.п. Фауст спасен ни за что.

Какую бы цену ни имели его пресловутые «искания» и его полезная деятельность, даже если посмотреть на них как на заслуги, — что было бы крайне неверно, — спасения это ему не дало бы: во-первых, потому, что спасение вообще не покупается такого рода заслугами, а во-вторых, потому, что душа его уже была отдана черту. (Существенно, и никогда не следует забывать, что Фауст — это доктор Фауст, возложивший свои надежды на черта. Таков миф, таким носил в себе этот миф Гете. И если в его трагедии черт не смог в конце концов овладеть душой Фауста, то заслуги Фауста здесь мало. Но черт может, несмотря на подписанный кровью договор, оказаться бессильным и проиграть заклад, — мысль об этом сам Гете считал особенно глубокой и «сильной»).

Фауст спасен потому, что в нем было нечто, по природе своей допускавшее спасение, но не *за* то, что обладал такой природой. Черт не мог взять то, что принадлежало — ange hört — иному плану, тому, над которым у черта власти нет. В плане низшем Фауст — неудовлетворенный искатель, общественный деятель, колдун, доктор, продавший черту душу, — но в другом плане его называют почему-то

das... Glied der Geisterwelt — (2,203)

«член духовного мира», — причастен духовному миру[1], —

там он не доктор, а —

Mein Knecht — (1,11)

«Мой раб»

Только поэтому и грешницы могут послать ему свою любовь и осыпать розами его тело, тем отогнать от него его двойника и водителя.

---

[1] Высокий, дивный дух... (344) или:
Дух благородный... (2,311)

Проторенная дорожка «психологического анализа» вела многих к размышлениям о «нравственном перерождении героя» и о «перерождающей силе любви». Психология заслонила за собой те образы трагедии, которые действительно говорят о любви, но не о субъективном опыте любви и ее перерождающей силе, а об объективной энергии любви, проникающей извне, из иной действительности и почти физически вытесняющей «духов злобы». Гете сам утверждал, что Фауст «спасен лишь пришедшей к нему свыше любовью» и при этом еще прибавлял, что такое его объяснение «стоит в полной гармонии с нашими религиозными воззрениями, по которым мы спасаемся не своею силою, а нисходящей к нам божественной милостью».

В объяснение Фаустовской судьбы правильные мысли высказывает Wust. «Драма человеческой жизни, — говорит он,— (Dial.d.Geistes, 364) разыгрывается не только на этой видимой сцене, которую мы воспринимаем чувственно. Сцена, на которой мы действуем, имеет два метафизических проспекта, придающих нашей земной жизненной драме более чем одномерный, — трехмерный характер. Она протягивается в двух направлениях в метафизическую глубину. Каждая даже незначительная судьба представляет в своем развитии таинственную борьбу метафизических сил, и нужно понимать это буквально, а не только символически (как это художественно выразил Гете), что небо и ад принимают участие в борьбе воли за свое последнее исполнение. С двух сторон приходят влекущие к себе силы, чтобы или поднять человека в сферу чистой, блаженной свободы, или низвергнуть в бездну самоуничтожения. Это гораздо больше, чем только абстрактные образы». «Ибо царство духов, — продолжал Вуст, — простирается действительно в двух измерениях, и в каждом из обоих метафизико-реальных царств царит свой духовный закон, проникающий и в глубины нашей человеческой воли».

Вопрос о судьбе фаустовской души решен был тем, что Мефистофель и его лемуры не могли одержать верха над легкими, заполнившими воздух розами, рассыпаемыми хором ангелов.

Rosen, ihr blendenden,
Balsam versendenden!
Flatternde, schwebende,
Heimlich belebende, (2,197)
...seligen, —
Flammen, ... (2,198)

Розы блестящие
Амбру струящие,
В небе парящие,
Животворящие... (2,302)
Огни благовестные, ... — (2,303)

оттеснили духов и не дали им доступа к душе Фауста. Сила же их заключалась в том, что

Liebe verbreiten sie,
Wonne bereiten sie,
Herz wie es mag. (2,198)

Любовь всюду шлете вы,
Блаженство даете вы,
Как сердце велит! (2,303)

Хор «более совершенных духов» свидетельствует о том, как трудно было поднять на высоту останки Фауста, —

Wenn starke Geisterkraft
Die Elemente
An sich herangerafft, (2,204)

Тесно сроднилась там
С духом стихия. (2,312)

Лишь одной только вечной любви удалось отделить одну от другой две сросшиеся души:

Die ewige Liebe nur
Vermag's zu scheiden...
[die] Geeinte Zwienatur. (2,204)

Только любовь одна
...Разлучает...
Связь двух природ. (2,312)

Ясно, что душа Фауста решена вечной любовью.

Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen... (2,204)

Обвеян с горних он высот
Любовию предвечной... (2,311)

О происхождении падавших на труп Фауста роз говорит хор «меньших ангелов»:

Jene Rosen, aus den Händen
Liebend-heiliger Büsserinnen,
Halfen uns den Sieg gewinnen, (2,204)

Эти розы из рук любящих святых грешниц
помогли нам одержать победу[1].

Само слово «любовь», еще произносимое Фаустом в 1-й части, и почти не встречающееся во 2-й, несмотря на вставленную в нее поэму о Елене, — учащенно звучит лишь в последней сцене, — начиная со смерти Фауста. Каждый раз в ответ на раздраженные крики Мефистфоеля слышно все то же слово: liebende Flammen — «пламя любви» (2,200), (2,306). Liebe nur Liebende führet herein! — «к любви лишь причастного любовь вознесет!» (2,198), (2,304). Был момент, когда даже Мефистофель спрашивал себя, — уж не стихия ли любви овладевала им самим. Ist dies das Liebeselement (2,199). Он успокоился только убедившись, что Liebespuk — «призрак страсти» бросился у него в кожу — er wirft sich auf die Haut (2,200), (2,307).

В последней сцене трагедии преображаемая природа именуется «местом любви»: Liebeshort. Каждый из трех анахоретов по-своему вспоминает в этой сцене о любви. Об «узах любви» говорит Pater ecstaticus, называя их жгучими glühendes Liebeband (2,201), о всемогуществе любви, все образующей и все творящей allmächtige Liebe, die alles bildet, alles hegt (2,202) Pater profundus; об откровенной вечной любви ewigen Liebens Offenbarung (2,203) Pater Seraphicus. Именем любви молят о прощении Фауста и кающиеся грешницы.

Само собой разумеется, однако, что объективная энергия любви — не механическая сила, которая приносила бы спасение, оставаясь чуждой тому, кто нуждается в спасении. Если «к любви лишь причастного любовь вознесет», значит Фауст не мог бы быть спасен, если бы сам не был хотя бы в какой-либо мере причастен любви. Поэтому и Doctor Marianus, ходатайствуя за Фауста перед Höchste Herrscherin — «Влады-

[1] Эти розы, дар небесный
Грешниц кающихся хора,
Были помощью чудесной
И победу дали скоро. (2,311)

чицей мира», просит милостиво взглянуть на heilige Liebeslust — «святую любовную радость». Любящим называет Фауста и Pater Seraphicus:

Dass ein Liebender zugegen
Fülht ihr wohl... (2,203)

Что любящий здесь, — вы почуяли, конечно,[1]

говорит он душам детей, рожденных в полночь и ушедших сейчас же в мир вечности.

Нет сомнения, что Фауст в своих жизненных скитаниях имел опыт любви. Не будь этого опыта, ничто не связало бы его личности с душами кающихся грешниц. Но любовь Фауста не могла бы сама по себе поднять его над ним самим, потому что не была жертвенной любовью. Только жертвенная любовь могла бы отгнать такого спутника, как Мефистофель.

Если верно, что Фауст спасен любовью, то не своею любовью.

Столь же мало предпосылкой его спасения могло бы служить то «неудовлетворенное стремление», которое так высоко расценивается некоторыми комментаторами. Последние ссылаются на слова ангела:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen. (2,203-4)

Спасен — кто в жизни тверд и смел,
И к истине стремится! (344)[2]

Но эти слова, конечно, не говорят о том, что для спасения достаточно одного «стремления».

Стремление само по себе еще не только не было бы заслугой или путем к спасению, но даже не служило бы признаком принадлежности человека к Geisterwelt «духовному миру». Оно в лучшем случае говорило бы лишь о само-

[1] *Pater Seraphicus.* ...Вы почуяли душою,
Что любви исполнен я, — (2,310)
Такой перевод меняет смысл.

[2] Буквально: Кто непрестанно стремясь делает над собой усилие, того мы можем освободить. Перевод Холодковского в издании Academia 1936 г. совсем меняет смысл: Кто жил, трудясь (?), стремясь весь век, —
Достоин искупленья. (2,311)

утверждении человеческого духа, ни на что, кроме себя, не опирающегося или о «бесконечном прогрессе», о нескончаемой смене одних задач другими и подобных вещах. Но видеть в этом свидетельство подлинной причастности высшей реальности нет никаких оснований. Для того чтобы стремление было положительной ценностью, оно должно иметь положительную направленность вовне. В его направленности, а не в нем самом — его истинный смысл. Без того или иного объекта, называемого или молчаливо предполагаемого, оно пусто и по пустоте свой просто глупо.

Если бы в биографии Фауста не было ничего, кроме пустых беспредметных стремлений, можно было бы смело сказать, что его спасение и вся последняя сцена присоединены к трагедии действительно необоснованно, как какой-то внешний придаток. Однако — это не так. В биографии Фауста положительные моменты, конечно, не искупающие его греха, все же имеются.

Вопрос о положительных моментах в биографии Фауста должен быть совершенно отделен от вопроса о заслугах. Но пройти мимо этих положительных моментов нельзя. А они действительно связаны с фаустовскими «неудовлетворенными стремлениями», потому что стремления его вовсе не беспредметны. И если ангел свидетельствовал, что спасение Фауста оказалось возможным потому, что душа его знала «стремления», то важно, что стремления эти были действительно не только содержательными, но и знаменательными, говорящими о весьма важных требованиях духа.

В чем же состоял объект Фаустовских стремлений? Что сделало его стремления положительной ценностью? Ответ на этот вопрос означал бы уяснение основной темы «Фауста». Но дать его можно, только ответив предварительно на другой вопрос, — на вопрос о том, чего не хватало Фаусту, в чем была его боль? Потому что ведь всякое живое стремление имеет своим объектом не какой-либо замысленный или отвлеченно утверждаемый идеал, а прежде всего то, в чем стремящийся, так сказать, чувствует нужду.

Ответ на вопрос об основной нужде Фауста мы находим в самом начале трагедии, в первом монологе Фауста. Первое, произнесенное Фаустом, относилось к его старому ученому кабинету:

Weh! steck ich in dem Kerker noch?
Verfluchtes dumpfes Mauerloch!
Wo selbst das liebe Himmelslicht
Trüb' durch gemalte Scheiben bricht,
Beschränkt von diesem Bücherhauf,
Den Würme nagen, Staub bedeckt,... (1,14)

Еще ль в тюрьме останусь я?
Нора проклятая моя!
Здесь солнца луч в цветном окне
Едва-едва мелькает мне;
На полках книги по стенам
. . . . . .
Добыча пыли, снедь червей (1,18)

Вот почему:

...ein unerklärter Schmerz
...alle Lebensregung hemmt. (1,14)

Еще ль неясно, почему
Изныла грудь твоя тоской
И больно сердцу твоему,
И жизни ты не рад порой? (1,19)

Ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer, (1,19)

Весь пыльный сор, заплесневелый хлам. (1,19)

Ist es nicht Staub, was diese hohe Wand,
Aus hundert Fächern, mir verenget,
Der Trödel, der mit tausendfachem Tand
In dieser Mottenwelt mich dränget? (1,20)

Да, я во прахе! Полки по стенам
Меня мучительно стесняют:
Дрянная ветошь, полусгнивший хлам
На них лежат и душу мне терзают. (1,27)

Das Pergament, ist das der heil'ge Bronnen
Woraus, ein Trunk den Durst auf ewig stillt? (1,18)

В пергаменте ль найдем источник мы живой?
Ему ли утолить высокие стремленья. (1,24)

Тесно и душно — таким словами можно было бы определить чувство, появившееся у Фауста как реакция на его прежнюю жизнь и на обстановку этой жизни. Знание, приобретенное им, оказалось связанным с образом тесного и душного кабинета. Теснота и затхлость обстановки сделалась символом всей старой жизни.

Оценка «старой» жизни и старой науки, содержащаяся в Фаустовских жалобах, нашла, конечно, поддержку в Мефистофеле:

Was ist das für ein Marterort? (1,52)

Что делать нам в тюрьме твоей? (1,71)
. . . . . .
Брось ... угол свой,
Где во мгле сырой
Стынет кровь и ум смолкает. (1,64)

Aus den Einsamkeit,
Wo Sinnen und Säfte stocken. (1,46)

Представитель «нового» человечества — Бакалавр — вполне солидарен в этом пункте с Фаустом и Мефистофелем. Для него еще несомненнее, чем для самого Фауста, необходимость бежать из такой неприглядной тюрьмы. Посетив кабинет Фауста, он сразу же увидел, что «эти стены и строенья накренились, ждут паденья»[1] (2,93). Он выражает надежду, что в новое время «людская грудь живая здесь не будет, изнывая, чахнуть, гибнуть в этой гнили, точно заживо в могиле»[2] (2,93).

Те же чувства вызывает «готическая комната» Фауста и в Гомункуле, подчеркивающем свою особую неприязнь именно к типически-средневековому облику:

...bemodert, widrig,
Spitzbögig, schnörkelhaftest, niedrig! (2,66)

...бурый, грязный, мрачный,
Весь стрельчатый, причудливый, невзрачный! (2,104,105)

---

[1] Diese Mauern, deise Wände
Neigen, senken sich zum Ende; (2,59)

[2] Dass nicht, wie bisher, im Moder,
Der Lebendige, wie ein Toter
. . . . . , sich verderbe,
Und am Leben selber sterbe. (2,59)

и даже он — самый «покладистый» — der Bequemste — «не вынес бы такой жизни». От этой средневековой темноты считает нужным увести Фауста и Гомункул. Гомункул знал, что сонные мечтания Фауста рисовали ему картины весьма далекие от его прежней жизни:

Klar Gewässer
Im dichten Haine! Frauen, die sich entkleiden,
Die aller liebsten!..
Getöse rasch bewegter Flügel,
Schwäne... (2,65)

Среди тенистой рощи светлый пруд;
Вкруг ... женщины...
...раздеваясь, —
Одна другой прекрасней;
...взмахи крыл
...шумно плещут. Лебеди... (2,108)

По мнению Гомункула, вернуть его к жизни мог бы лишь мир классический — быть может, тоже в противовес средневековью:

Südöstlich diesmal ... segeln wir — (2,66)

Мы будем править на этот раз к юго-востоку![1]

Там Фауст действительно почувствовал себя в своей стихии.

Убегая от своего прошлого, от духоты и темноты, Фауст ищет *простора* и *«свежего воздуха»*. Этот мотив проходит через всю трагедию. Ему хотелось «парить с духами» — Um Bergeshöhle mit Geistern schweben:

Nicht hemmte dann den göttergleichen Lauf
Der wilde Berg mit allen seinen Schluchten; (1,32)

Ущелья диких гор с высокими хребтами
Стеснить бы не могли стремления души (1,43)

Ряд образов, повторяющихся с настойчивостью, служит резким контрастом пыльным книгам, сводам готических комнат, отрешенным мыслям, умершим словам. Это образы бури, ветра, широких просторов, водных потоков, моря, птиц, горных вершин и т.д. «Хочу я с бурей биться...»

[1] А наша цель — как раз юго-восток. (218)

Радостно откликается душа Фауста праздничной толпе людей, «вышедших на свежий воздух», —

Aus niedriger Häuser dumpfen Gemächern...
...Aus der Kirchen ehrwürd'ger Nacht
Sind sie alle ans Licht gebracht. (1,27-28)

Из комнаты душной, ...
Из лавок, из тесной своей мастерской ...
...И, после молитвы во мраке церквей,
Ласкает их воздух зеленых полей (1,38)

Hier bin ich Mensch, (1,28)

— «здесь вновь человек я, здесь быть им могу!» (1,38)

Тем же простором манят Фауста и духи, получившие от Мефистофеля поручение «погрузить Фауста в обманчивый покой». (См. 1,58).

Versenkt ihn in ein Meer des Wahns! (1,43)

Эти «воздушные» существа поют о голубом эфире, о полетах к солнцу, к далеким островам, где носятся хоры духов, паря над морем, над горами. «Ветры рассеивают тучи седые, легкий несется в воздухе рой». Все стремятся вдаль — Alle zur Ferne.

Образы далеких просторов всплывают в сознании Фауста даже в страшный момент подготовки к смерти.

Ins hohe Meer werd ich hinausgewiessen,
Die Spiegelflut erglänzt zu meinen Füssen, (1,21)

Вот океан кристальный
Блестит у ног моих...
...Передо мной эфир — (1,29)

и «новый путь» к новым берегам — zu neuen Ufern. Простор нередко означается образом водных и воздушных пространств.

Schon thut das Meer sich mit erwärmten Buchten auf (1,32)

Предстали бы моря, ...
Пред изумленными очами. (1,43)

Море привлекло к себе внимание Фауста, когда, перенесенный облаком на вершину горы, он находит для себя великое дело, рождает свой великий план:

Mein Auge war aufs hohe Meer gezogen. (2,156)
...ein Grosses zog mich an, — (2,154)

Мой взор был привлечен широким морем,
Великое меня привлекло[1].

Даже во время полета на шабаш ведьм Фауст предается восторгам простора, не торопясь туда, куда его увлекал Мефистофель.

Im Labyrinth der Thäler hinzuschleichen,
Dann diesen Felsen zu ersteigen,
Von dem der Quell sich ewig sprudelnd stürzt,
Das ist die Lust, die solche Pfade würzt! (1,111)

В долинах тихо пробираться,
Потом на скалы подниматься,
Оттуда вниз ручей стремится в дол, —
Мне повезло и путь мой не тяжел. (136)

Ему нравится и сильный ветер, бьющий в спину:

Wie rast die Windbrant durch die Luft!
Mit welchen Schlägen trifft sie meinen Nacken! (1,113)

Как грозен вихрь, могуч порыв!
Он в спину дует все грознее. (138)

Но Фауст не только радостно созерцает «воздушные просторы» — geräumig weite Luft. Ему самому нужно стать причастным тому же простору и воздушным потокам, испытать на себе, на своем собственном движении широту, простор и устремленность «вдаль». *Полеты* в воздухе — это образ, повторяющийся в «Фаусте» много раз. Это мечта Фауста, еще только порывающегося к новой жизни. Впоследствии полеты по воздуху становятся чуть ли не обычным способом его

[1] У моря я стоял. (2,239)
...есть великая затея. (2,236)
Нет, кое-что я снова затеваю. (2,298)

передвижения — на плаще ли, на черном коне, или на бочке, на суковатой палке или на облаке.

Очевидно, с какими-то специфическими особенностями самих исканий Фауста связан тот факт, что похождения легендарного колдуна рисуются в трагедии Гете не как странствия по городам и странам, какими они были у исторического Фауста, а как полеты. Правда, и Фауст народных легенд умел летать по воздуху: он демонстрировал это искусство перед публикой на городских площадях, но для него это был лишь один из его колдовских фокусов. Фауст же гетевской трагедии стремительно носится по беспредельным пространствам, то гонимый ветром, то на быстром коне, то на облаке. Размах таких скитаний гетевского Фауста чрезвычайно велик. Вообще в образ Фауста входит, как одна из основных его черт, — широкий размах самой его жизни, выражающийся не только в несвязанности пространством, но и в непрестанных переменах своего собственного облика — ученого, ухаживателя, придворного, полководца, инженера и т.п.

Полеты его первых мечтаний несколько отличны от полетов, совершаемых им в его «новой» жизни:

Ach! könnt ich doch auf Bergeshöh'n
...mit Geistern schweben,
Von allem Wissensqualm entladen. (1,13)

О, если б мог бродить я там
В твоем сияньи по горам,
Меж духов реять над вершиной,
В тумане плавать над долиной,
Науки праздный чад забыть. (1,18)

По-видимому, эти мечтания относились сначала к более естественному способу летания, — к летанию с помощью крыльев, подобно птице, — потому что связывались с жалобами на отсутствие крыльев.

O dass kein Flügel mich vom Boden hebt,
...Ich säch' im ewigen Abendstrahl
Die stille Welt zu meinen Füssen
Entzündet alle Höh'n...
...Der wilde Berg mit allen seinen Schluchten...
Doch scheint die Göttin endlich wegzusinken;
Allein...
Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken.
Ein schöner Traum... (1,31-32)

О дайте крылья мне, чтоб улететь с земли
...У ног моих весь мир...
...Ущелья диких гор...
...Предстали бы моря...
Вот солнце скрылось, — но в душе...
Растет... могучее желанье
Лететь за ним и пить его сиянье.
...Прекрасная мечта! (1,43)

Скорбь его о том, что «к крыльям духа так трудно присоединить крылья телесные» — Ach! zu des Geistes Flügeln wird so keicht kein körperlicher Flügel sich gesellen. —

Doch ist es jedem eingeboren,
Dass sein Gefühl hinauf und vorwärtsdringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt...
...Der Adler ausgebreitet schwebt, —
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt. (1,32)

Но подавить нельзя подчас
В душе...
Стремленье ввысь, когда до нас
Вдруг долетает жаворонка пенье
Из необъятной синевы небес, —
Когда, внизу оставя дол и лес,
Орел парит свободно над горами
Иль высоко под облаками
...Несется стая журавлей. (1,43)

Правда, уже во время прогулки с Вагнером он начал мечтать и о «чудесной мантии», «чтоб улететь на ней в неведомые страны»:

Ja, wäre nur ein Zaubermantel mein,
Und trüg'er mich in fremde Länder. (1,33)

Мечты его осуществились, — но в форме, наиболее близкой к последнему образу: «чудесная мантия» — Zaubermantel — оказалась плащом Мефистофеля. Полеты без крыльев — это уже искусство, более свойственное Мефистофелю — да еще его двоюродному брату Гомункулу.

Не от Фауста ли унаследовал свою страсть к полетам и Эвфорион, погубивший себя этой страстью? Он «гений без крыльев»[1] — nackt ein Genius ohne Flügel (2,139), — которого, так сказать, земля не держит, потому что она сама отталкивает его «в воздух» — schnellt ih zu der luf' gen Höhe (2,139). Его тянуло zu allen Lüften hinauf zu dringen (2,142) — проникнуть туда, где все ветры, в воздушные пространства. Со словами «дайте мне лететь» — gönnt mir den Flug! (2,147)[2] он бросается в воздух, к ветрам — wirft sich in die Lüfte (2,147)[3], но, продержавшись некоторое время на своих одеждах в воздухе, падает мертвым к ногам родителей. Полеты самого Фауста много удачнее. Замечательно, что почти немедленно после столь плачевного полета Эвфориона летит и Фауст — тоже на одежде, — оставшейся от исчезнувшей Елены. Одежда Елены превращается, впрочем, в облако, благополучно доносящее его до вершины горы. Вознесен он был на высокую гору, — не своею силою, конечно: играло роль, по-видимому, слово Форкиады, т.е. все того же Мефистофеля:

Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Äther hin, ... (2,148)

Возьми
Чудесный дар: взлетишь ты к небесам,
Над всем земным тебя возвысит он —
И там, в эфире, будешь ты парить. (2,220)

Воздух был для Фауста столь же желанным, как и простор, который рисовался ему прежде всего как простор воздушный. «Свежий воздух», свободное дыханье, как нечто противоположное духоте, стесненности, спертому воздуху, — играют в картинах, нарисованных в «Фаусте», большую роль.

Свою сродненность со стихией воздушной Фауст подчеркнул сам в своем обращении к Erhabner Geist, Высокому Духу, давшему ему «все, о чем он просил».

Du ... lehrst mich meine Brüder
... in Luft und Wasser kennen. (1,93)

[1] Голый гений, но без крыльев... (2,215)
[2] Рвусь я к борьбе! (2,226)
[3] Бросается со скалы. (2,226)

Ты научил меня собратий видеть
В волнах, в порывах вихря... (118)

(буквально: «в воздухе, в воде»). Не потому ли и из духов, так часто являвшихся Фаусту, особенно близкими себе он сам считал, по-видимому, духов воздуха?

Уже в самом начале первой части мы находим воззвание Фауста к духам воздуха:

Ihr schwebt, ihr Geister neben mir;
Antwortet mir, wenn ihr mich hört! (1,14)

О духи! Здесь вы в тишине
Витаете: ответьте мне! (1,19)

O gibt es Geister in der Luft,
Die zwieschen Erd' und Himmel herrschend weben,
So steiget nieder aus dem golden Duft
Und führt mich weg, ... (1,33)

О духи, если вы живете в вышине (букв.: в воздухе)
И властно реете меж небом и землею,
... спуститесь вы ко мне (1,44)

Духи, которым Мефистофель поручал погрузить Фауста в море обманчивых мечтаний, были также духами воздуха. Надо думать, что к ним же относился рассказ Мефистофеля о духах, вырвавшихся из преисподней в воздух.

Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll, ... (2,189)

Теперь весь воздух чарами кишит... (2,291)

так до конца дней своих думал сам Фауст.

Вторая часть «Фауста», которая должна была поднять героя на бóльшую высоту, начинается появлением «воздушного роя духов», — im luft' gen Kreise... kleiner Elfen Geistergrösse. Они начинают свою песнь словами:

Wenn sich lau die Lüfte füllen ... (2,3)

Теплый воздух безмятежен... (2,10)

Водопады «бросали в воздух брызги светлой тучей»[1]

[1] бросая к небу брызги светлой тучей (2,13)

Hoch in die Lüfte sausend, — (2,6)

многоцветная радуга разливалась пышной дугой в воздухе[1]:

Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerflissend. (2,6)

Замечательно, что даже для придания силы пустым доспехам, явившимся на помощь воюющему императору, достаточным оказалось вынести их на свежий воздух.

Die hohlen Waffen aus der Säle Grüften
Empfinden sich erstarkt in freien Lüften; (2,171)

Пустые латы старых зал проснулись,
На воздухе окрепли, встрепенулись, (2,263)

Чистый же воздух прекратил и пожар, который инсценирован был во время маскарада во дворце Императора.

О роли, которую вообще может играть воздух в жизни человеческой, Фауст высказывает довольно интересную мысль. Почувствовав в комнате Маргариты ее «дух», он спрашивает себя: «не являемся ли мы вообще игрушкой каждого движения воздуха?» —

Sind wir ein Spiel von jedem Druck der Luft?[2] (1,78)

Воздух способен, по-видимому, удерживать в себе «дух» тех существ, которые в нем живут, им дышат, им обвеяны, — и сообщать этот дух другим.

Umgibt mich hier ein Zauberduft? (1,78)

...чары ... здесь в воздухе, ... (1,121)

Ведь и Маргарита сразу же, войдя в свою комнату, почуяла «дух» побывавшего в ней Мефистофеля.

Es ist schwül, so dumpfig hier — (1,79)

Как душно! Тяжесть в воздухе какая!..
... Чего-то все боюсь... (1,122)

[1] Блистает пышной радуга дугою, ... во мгле теряясь. (2,13)
[2] Ужели мы — игра судьбы слепой? (102)

Какая любопытная параллель к основной боли Фауста — тоже «душно», только по совершенно иным причинам. Впрочем, уже соприкоснувшись с «духом» Мефистофеля, Маргарита стала чувствовать духоту и там, где ее раньше не подозревала. Звуки органа и стены собора никогда раньше не вызывали в ней каких-либо тяжелых чувств. Теперь они стали стеснять ее дыхание:

Mir ist, als ob die Orgel mir
Den Atem versetzte... (1,110)

Мне грозный гром органа
Дышать мешает... (1,183)

Mir wird so eng'!
Die Mauerpfeiler
Befangen mich!
Das Gewölbe
Drängt mich! — (1,110)

Как душно мне!
Как эти своды
Теснят меня! (135)

Эта жалоба заканчивается криком:

—Luft

Воздуха, ...

Злой дух, стоящий рядом, как эхо, повторяет то же слово: Luft.

Дыханию посвящено в трагедии немало строк. Воздух был нужен Фаусту потому, что нечем стало дышать. Пробуждаясь к «новой жизни», Фауст слышит уже дыхание земли. Первый монолог его во второй части начинается словами, обращенными к земле,

Du, Erde... atmest neu erquickt zu meinen Füssen (2,5)

Земля, ... в эту ночь ты в сладостном покое
Дышала, ... (2,11)

Что свободное дыхание было предметом исканий Фауста, об этом говорит и последняя сцена. Поднимаясь ввысь и унося с собой в «бессмертие» Фауста, хор ангелов как будто намекает на основное устремление Фауста, когда поет:

Luft ist gereinigt,
Atme der Geist! (2,200)

Воздух очищен, да дышит дух[1].

Простор и дыхание связаны, впрочем, не только с воздухом. Дышит жизнь во всяком ритме. Сам Дух Земли, определяя свое существо, говорил о ритме своего дыхания:

Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!...
...Ein ewiges Meer, ...
...Ein glühend Leben, ... (1,16)

Я подымаюсь,
Я опускаюсь...
...Вечное море;
Жизнь и движенье
В вечном просторе... (1,22)

Вечное море. Образ моря здесь не случаен. Не только простор, но и само дыхание жизни находит для себя соответственные символы в образах водных пространств и водных потоков, волн, приливов и отливов и т.п.: «Опять ты, жизнь, живой струею льешься» —

Der Wassersturz, ...
Ihn schau ich an mit wachsendem Entzücken. (2,5)

На водопад сверкающий, могучий
Тéперь смотрю я с радостью живою, — (2,12)

Замечательно, что и в победе, организованной Фаустом и Мефистофелем в войне Императора со своим соперником, играют роль «потоки вод». Уже в мечтах о новой жизни он рисует

[1] Воздух свободней,
Духу вольней! (2,307)

себе ее в образе моря. Особенно сильно откликалась душа Фауста простору и ритму дыхания, когда о них говорило море. И последнее великое его начинание связано ни с чем иным, как с проблемой моря. Он видел, как дышит море:

Es schwoll empor, ...
Dann liess es nach ... (2,156)

У моря я стоял. Вода росла,
Прилив готовя... и т.д. (2,238)

Сирены, зовущие Фауста в море, обещают, что море скажет ему многое из того, что ему нужно. Они знают, что

Ohne Wasser ist kein Heil! (2,81)

Вне воды спасенья нет![1]

И Протей утверждал, что живое может явиться, зачаться только в море. Гомункулу, пытавшемуся стать настоящим живым существом, нужно получить свою жизнь из воды:

Komm geistig mit in feuchte Weite! (2,103)
Стремись духом во влажную даль![2]
Im weiten Meere musst du anbeginnen! (2,102)
В широком море должен ты начать, — (2,164)

говорит ему Протей.

Ich... vermähle dich dem Ozean (2,103)
Я... тебя... с Океаном обручу. (2,166)
Dem Leben frommt die Welle besser, ... (2,103)
В воде привольней жизни ход! (2,166)
Ozean... der das Frischeste Leben erhält. (2,107)
Океан...
Ты жизнь им даешь: без тебя ее нет! (2,171)

— вторит Фалес, а за ним и «хор всех кругов». Сам Гете, как известно, во многих случаях, даже в научных своих построениях, склонял свои симпатии в сторону воззрений Фалеса.

[1] Без воды блаженства нет! (2,131)
[2] Стремись же духом в волны! (2,166)

Фауст чувствовал, что дыхание жизни, которого он искал, дано не в одних лишь движениях воздуха, но и в стихии влаги[1]. И поиски Елены он начинает с того, что, следуя голосу Пенея, входит в воду. Здесь повторяются те тона, которые можно было найти в рисуемых Гомункулом мечтаниях еще больного Фауста:

Von allen Seiten hundert Quellen
Vereinen sich im reinlich-hellen,
Zum Baden flach vertieften Raum. (2,76)

Со всех сторон текут сотни источников,
соединяясь в одном светлом и глубоком русле[2].

и те же junge Frauenglieder — «молодые женские тела» и Wasserschlacht... auch Schwäne kamen «подплывают лебеди» и один из них:

Welle selbst auf Wogen wellend,
Dringt er zu dem heiligen Ort... (2,76)

Волны грудью рассекая,
Он к святилищу проник. (2,122)

Показательно, что и этого рода образы возникали в душе Фауста связанными с образами воды.

Водная стихия, несущая жизнь, конечно, не замещает собою дыхания, несомого воздухом. Оба начала — вода и дыхание — едины, неотделимы, хотя и не сливаемы. Дыхание воздушное повышает интенсивность жизненных проявлений влаги. И Гомункулу уже бросилось в глаза, что море, в которое его направил Протей, особенно прекрасно, когда над ним носятся легкие ветры.

Hier weht gar eine weiche Luft,
Es grunelt so, und mir behagt der Duft. (2,102)

---

[1] Несчастие его в том именно и состояло, что эта истина, очевидно, предчувствуемая им, все же недостаточно глубоко проникла в его душу. Иначе он не кончил бы «обузданием моря» и не искал бы дыхания жизни вне Слова, которое само связано с водой. (Примечание автора).

[2] Со всех сторон вода сбегает,
И для купанья возникает
Зеркально чистый, тихий пруд. (2,121)

Здесь веет легкий ветер, так приятен аромат моря[1].

Но и одни ветры, не получившие от влаги никаких смягчающих и освежающих воздействий, не всегда бывают добрыми ветрами. Сухой и горячий ветер — не друг всего живого. Дышать и течь — не столь уж далекие друг от друга понятия. Иногда на их близость намекает наш язык, правда, с теми же корнями сближая звуки горения: flo, fluo, flagvo, flogos, fluo, дуть, остудить.

Недаром и в последней сцене — в преображающемся мире — мы видим опять все те же потоки вод и бурные ветры:

...tausend Bäche strahlend fliessen
Zum grausen Sturz des Schaums der Flut,
... stürzt... die Wasserfülle sich zum Schlund,...
...Die Atmosphäre zu verbessern, ... (2,202)
Wasserstrom... mit ungeheurem Wälzen (2,203)

Тысячи ручьев, лучась, втекают в один грозный поток ... атмосфера очищается ... потоки вод, громады перекатывающихся волн[2].

На еще большей высоте «горизонты уже свободны, дух возвышается»:

Hier ist die Aussicht frei,
Der Geist erhoben[3] (2,206)

Рой духов несется в утреннем облачке:

Welch ein Morgenwölkchen schwebet
...Es ist junge Geisterschar (2,202)

Что за облачко там реет...
... это духов юный рой! (2,309)

---

[1] Здесь веет легкий ветер,
Живителен, приятен запах мне! (2,264)

[2] ...Грохочут водопады,
Сверкают волны, пена бьет,
...Журча любовно, все ж струится
Вода ущелья с грозных гор, ...
...атмосферу очищает
...Вот вода течет рекой.
И, шумливо пробегая,
Сокращает путь крутой! (2,300)

[3] Вид здесь вокруг открыт,
Дух возвышая, (2,313)

Но тут уже речь идет не столько о воздухе, сколько об эфире:

Denn das ist der Geister Nah'rung,
Die im freisten Äther waltet,
Ewigen Liebens Offenbarung, ... (2,203)

Пища духа — упоенье
Чистой сферой совершенства,
Где любви нам откровенье... (2,311)

И сонм кающихся грешниц, идущих за Мадонной, вдыхает в себя эфир:

Sind Büsserinnen
Ein zartes Völkchen,
Um ihre Kniee
Den Äther schlürfend...[1] (2,206)

В «чистом эфире, где непрестанный день, — слова истины» — «несут слова истины, струится чистый эфир».

Worte, die wahren,
Äther im klaren
Ewigen Scharen
Überall Tag![2] (2,198)

Об «эфирной оболочке» говорит и Маргарита, обращаясь к Мадонне с мольбой о Фаусте, который, по ее словам, едва лишь предчувствует новую жизнь:

Er ahnet kaum das frische Leben, ...
...Und aus ätherischem Gewande
Hervortritt erste Jugendkraft! (2,208)

---

[1] То нежных грешниц стая
Там реет, трепеща,
К коленам припадая,
Эфир небес глотая... (2,314)

[2] Глагол правды чистой
В лазури лучистой
Из уст вечной рати
И свет благодати
Повсюду разлит! 2,303)

Не чует жизни обновленной, ...
...И вот, в одежде из эфира,
Исполнен снова юных сил! (2,316)

Как предвиденье той истины, что дыхание, которого жаждал Фауст, не довольствуется воздухом, что для такого дыхания может потребоваться другая среда — более тонкая, звучат уже те слова, которыми он откликается на явление знакомого образа там, на вершине горы, куда он был унесен облаком после исчезновения Елены:

...erhebt sich in den Äther hin (die holde Form)
Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort. (2,152)

... стремится вверх,
В эфир небес, чудесное виденье,
Неся с собой часть лучшую души моей. (2,234)

Итак, Фаусту не хватало простора и свежего воздуха. Ему нужно было сделать свое дыхание более свободным и полнее приобщиться к дыханию, которым «дышит жизнь».

Было бы, конечно, странным такое сосредоточение воли человека на идее простора и на потребности в свободном дыхании, если бы эти образы не были ein Gleichniss, если бы эти символы не говорили о чем-то гораздо более глубоком, чем одни только стихии воздуха и воды.

Что дуновение ветров и дыхание моря — не только физические явления, — как и то, что дыхание человека — не только физиологический акт, — это давно было осознано человечеством. Дыхание, веяние «духа», в такой же мере «начало», «принцип» жизни, как и Слово. Если нет реальности вне Слова, потому что лишенная Слова реальность обращается в бессмыслицу, т.е. в ничто, то и вне «дыхания», наполняющего все и движущего всем, вне хорега жизни самое смысловое идеальное содержание реальности было бы неосуществленным, не исполненным оставалось бы, не вошедшим в бытие смыслом.

Реальность (не только «природа») не была бы реальностью, если бы ее не пронизывало живое дыхание. Осуществление, реализация идеи предполагает дыхание, веяние духа, наполнение места тем, что само — выше места. Если вещь не дышит, она не существует, — так мыслили наши далекие предки, отождествлявшие — через корень ab бытие и дыхание. Не дышит — значит, не причастна дыханию жизни.

Жизнь человека и всего живого обусловлена «дыханием жизни в целом», оно связано с дыханием, имеющим место в реальности.

Дыхание — то, чем дышат, и то, что дышит, веет. Поэтому воздух, ветер, «дух» — наиболее выразительный символ для того «начала», о котором здесь идет речь. Мифологические образы и философские спекуляции, говорившие о prane, πνεῦμα ruah, таили в себе предчувствие великих откровений. Дыхание — дуновение, несомненно, есть дух, потому что существенно для духа, что он дышит и им дышат. Как известно, не только spiritus, дух и πνεῦμα , но и германское geist (готское gisan) говорит о дыхании, а через английское gust понятие это примыкает непосредственно к образу сильного ветра.

Можно утверждать, что если в натуралистическом мироощущении это начало есть дыхание, то в системе, исходящей из принципа личности, оно уже должно быть именуемо духом, — со включением в это слово указания на момент «духовности», на «умную» сторону жизни, на жизнь в ее высочайшем пределе, на сверхжизненный момент, делающий жизнь — личной. Личный дух становится «умом». Конечно, ум может именоваться духом — geist — не как вместилище мыслей, а как особая присущая «духовным» существам сила творческого ве́дения и как начало, стоящее над всем так называемым «содержанием жизни». Дух есть способность к более интенсивному и более высокому проявлению самой жизненной силы, — следовательно, прежде всего как способность постижения самой «истины», самого духа истины. Дышать, значит принимать в себя то дыхание, которым обусловливается жизненность самой жизни, — а так как это высшее дыхание носит в себе всю полноту истины, то принятие его в себя означает уже и обладание «истиной».

Но дышать значит также и самому проявлять жизненную энергию, духовную энергию, если можно так выразиться. Дышащий из себя посылает в окружающую его действительность свой «дух», свое дуновение, приобщая тем эту действительность к себе. Таково не только дыхание, понимаемое натуралистически, как сила жизни, но таков и дух-ум, дух-личность, приемлющий, любовно себе усвояющий всю действительность, — и в то же время любовно себя отдающий ей, вселяющийся в нее, проникающий в нее, вносящий в нее свое, свой дух, свою «истину».

Так как творящий жизнь дух есть начало личное, то жизнь, им творимая, есть не только единство многих личных существ,

т.е. личных духов, «я», Geisterwelt. Дуновением того же духа вносится личное начало в человека, что и делает последнего причастным духовному миру.

Искания духа пошли у Фауста с самого начала неверными путями, почему и его заблуждения и блуждания были не только ошибками, но состоянием безнадежно заблудившегося человека. Я знаю, что были некоторые намеки на правду в тех движениях фаустовского сознания, которые привели его к сближению с духом земли. Но принять этот дух за подлинный верховный источник жизни значит лишить себя способности откликнуться духу истины. Полнота истины — не в земле и не в ее «духе».

Дух земли заслонил, так сказать, для Фауста духа истины. По его собственным словам, дух земли был ему «ближе».

Du, Geist der Erde, bist mir näher; (1,15)

Дух земли, ты ближе мне, родней! (1,20)

Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,

Я чувствую в себе силу нести и горе
и счастье земли[1].

Ich füchl's, du schwebst um mich, erflehter Geist!
Enthülle dich! (1,15)

О дух, ты здесь, ты близок, — о, приди! (1,20)

От него чаял Фауст получить новое, более богатое знание — знание тайн жизни:

Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch' Geheimnis würde kund, (1,13)

Не станут ли мне доступны некоторые
тайны силою духа[2].

[1] Теперь я себя чувствую сильней —
Снесу и горе я, и радости земные. (1,20)

[2] ...жду от духа слов и сил,
Чтоб мне открылись таинства природы. (1,18)

Несмотря на ужас, овладевший Фаустом при первой встрече с этим духом, этот последний играет во всей истории Фауста роль таинственно действующего двигателя. Ему Фауст адресовал свой монолог:

Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. (1,93)

Могучий дух, ты все мне, все доставил,
О чем просил я. (1,153)

Он дал ему zum Königreich die herrliche Natur und die Kraft sie zu geniessen — «в царство чудную природу и силы/насладиться ею». В своих жалобах — когда он узнал о судьбе Маргариты, — он несколько раз обращается к «великому духу»:

Grosser herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen
Würdigtest, ... (1,128)

О великий, чудесный дух, удостоивший меня
видеть лицо свое! (1,211)

Не этот ли дух помог Фаусту и при переводе Евангелия, когда он заменил слово делом?

Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. (1,36)

...Если я просвещен духом[1].

Mir hilft der Geist! (1,36)

Мне помогает дух![2] —

радостно восклицает Фауст, нашедший искомое начало в деле.

Гете видел, что «высокий дух», помогавший Фаусту, не избавил его от иллюзий и обманов. Чувство простора, которому хотел отдаться Фауст, оказалось таким же обманчивым. Это было одно из обольщений, принесенных Мефистофелем. В действительности Мефистофель принес не простор, не свежесть, а еще бóльшее удушье, которого, правда, не замечает Фауст, но которое сразу же почувствовала Маргарита,

[1] ...Когда мне верно чувство подсказало. (2,48)
[2] ...свет блеснул... (1,49)

угадавшая природу этого внушавшего ей тревогу и ужас «господина». Духам воздуха Мефистофель давал прямое поручение:

Versenkt ihn in ein Meer des Wahns! (1,43)

Погрузите его в море обманчивых мечтаний![1]

В воздухе и ветрах (Luft und Lüfte) вполне основательно видели знак того дыханья и тех дуновений, которыми дышит и живет все живое. Но в том же воздухе и в некоторых ветрах таится также и серьезная опасность. Стоит вспомнить рассказ Мефистофеля о духах, низвергнутых с высот духовного мира в «преисподнюю» — in tiefste Tiefen. Почувствовав себя в весьма стесненном положении — in sehr gedrängter Stellung, — они устремились в воздух и поселились в нем. Тоже от тесноты и удушья бежали

...entrannen knechtisch-heisser Gruft
Ins Übermass der Herrschaft freier Luft; (2,153)

...Выбрались мы из темницы мрачной
Наверх, на воздух светлый и прозрачный. (2,235)

Гете в этом месте делает ссылку на послание к Ефесянам, где говорится о «духах злобы поднебесных». Фауст догадывался, что действительность есть то, в чем дух борется с какими-то тоже духами:

...Hier sind es Wirklichkeiten,
Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten, (2,55)

Здесь смело с духами мой дух бороться будет! (2,87)

Вагнер имел основания предостерегать Фауста от слишком большого доверия к «духам». Он правильно указывал на опасности, таящиеся в нездоровых ветрах.

Berufe nicht die wohlbekannte Schar,
Die strömend sich im Dunstkreis überbreitet, (1,33)

Не призывай знакомый этот рой,
Разлитый в воздухе, носящийся над нами. (1,44)

[1] Пусть грезит он... (1,58)

Со всех сторон могут наброситься на человека бедствия, несомые ветрами:

Von Norden dringt der scharfe Geisterzahn...
...sie uns gern betriegen,
Sie stellen wie vom Himmel sich gesandt,
Und lispeln englisch, wenn sie lügen. (1,33)

То мчатся с севера, и острый зуб их лют,
... в обман увлечь желая,
Уподобляются небес святым послам,
И пенью ангелов подобна ложь их злая[1]. (1,45)

Фауст, как мы знаем, не внял голосу филистера Вагнера. Он, по-видимому, знал, к чьей помощи обращался, но хотел установить какое-то новое отношение к духам, которые во всяком случае ближе к природе, к «земле». Намеки на такое новое понимание роли духов можно услышать и в той сцене, где хор, пришедший в замок Фауста вместе с Еленой, не желая вместе с нею возвращаться в Аид, превращается в рой духов, поющих:

Ewig lebendige Natur
Macht auf uns Geister
Wir auf sie vollgültigen Anspruch. (2,149)

Сделает духов из нас
Вечно живая природа:
В ней-то и будем отныне мы жить[2]. (2,230)

Предупреждения Вагнера, при всей их наивности, заключали в себе серьезную мысль. Вагнер сам мог не вполне понимать то, о чем говорил, потому что руководствовался чувством страха и жаждой покоя, как полагалось филистеру, — однако он знал, что в тихих нашептываниях «духов» поднебесных таилась какая-то серьезная ложь, и предчувствовал, что новое отношение к ним принесет с собою не свободу и не «свежее дыхание», а нечто совсем противоположное.

Дело, конечно, не в могуществе самих духов, а именно в новом соблазне, приносимом самим подходом к духам стихий

[1] Они все обманывают нас, являясь будто бы посланными с неба, и тихи, как ангелы, когда лгут. (Перевод автора).
[2] См. стр.267.

и к самим природным стихиям. Фауст же очень склонен был к вере в предельный смысл, в предельную ценность «природы» и ее стихий. В этой склонности заключался один из источников его провала, одно из сильнейших «обольщений».

Природа — это, как известно, специфически гетевская тема. То, что так охотно (правда, очень грубо и упрощенно) называют гетевским мировоззрением, т.е. вознесение Славы Природе, — не могло не выразиться в самых ярких формах в величайшем творении Гете. По воле Гете уже во время прогулки с Вагнером Фаусту пришлось продекламировать прекрасный гимн природе, гимн, создать который мог, конечно, только Гете. То же нужно сказать и о том славословии природе, которое мы находим в первом монологе 2 части. Правда, доверию к природе учил еще и Нострадамус:

Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot! (1,15)

О ученик! восстань, купая
В лучах зари земную грудь! (1,20)

Фауст слышал «дыхание жизни», но оно означало для него прежде всего «дыхание» природы. В том-то и состояло обольщение Фауста, а может быть, и самого Гете, что природа становилась для него чем-то самодовлеющим, предельным. Однако когда речь зашла об омоложении, т.е. о преодолении закона природы, Фаусту пришлось лишь удивиться, что природа и дух не пришли к нему на помощь:

Hat die Natur und ein edler Geist
Nicht irgendeinen Balsam ausgefunden? (1,67)

Ужель природа и могучий дух
Нам не найдут бальзама возрожденья? (91)

Но и сам он не захотел обратиться к природе и к труду, как рекомендовал ему Мефистофель:

Begib dich gleich hinaus aufs Feld, ...
...Leb' mit dem Vieh als Vieh, ... и т.д. (1,67)

Уединись в глуши полей, ...
Живи, как скот, среди скотов... (1,101)

Он нашел жизнь в природе и в труде — тоже слишком узкой, тесной для себя:

Das enge Leben steht mir gar nicht an. (1,67)

Нет, узкая жизнь мне не суждена[1]. (1,101)

Пришлось обратиться к другому средству:

So muss denn doch die Hexe dran! (1,67)

Так ведьма, стало быть, нужна. (1,101)

Колдовство, оказавшееся единственным путем к цели, впрочем, не так уж чуждо «природе» и духу земли. Все эти ведьмы с их волшебными напитками — не только не чужды духу земли и не противоречат общению с природой, но, быть может, становятся иной раз даже неизбежным восполнением того недостаточно широкого и полного опыта природы, которым хотели бы довольствоваться чистые натуралисты. Сарказм Мефистофеля, посоветовавшего Фаусту обратиться к земледельческому труду, имел, быть может, в виду именно этих натуралистов, мнящих обойтись в раскрытии «тайны природы» без всяких ведьм.

Натурализм Фауста — значительная, многоговорящая черта, тесно связанная с тем отношением к Слову, которое (в моем построении) является исходным моментом всей драмы. Дело, противостоящее Слову, претендует на овладение плотью, которая на самом деле должна быть плотью Слова. Овладение плотью возможно, однако, для «дела» лишь в порядке насилия, т.е. в конечном счете в порядке убийства плоти, а в плоскости теоретической — в порядке отрицания или неведения плоти, подменой ее абстракцией «материи». В то время как Слово, облекаясь плотью мира, воплощается в нем, дело, оторванное от Слова, остается лишь силою, прилагаемой к плоти, воздействующей на нее, использующей ее; по существу же своему оно остается чем-то чуждым плоти. Слово, воплощающееся в человеке, — само вочеловечивается, а не только подчиняет себе человека. Видящие же в деле «начало», должны неизбежно видеть в человечес-

[1] Буквально: Нет, узкая мне жизнь не к лицу.

ской плоти лишь орудие для действия, а в действии — извне навязанную человеку необходимость. Отсюда — совершенно различный подход к «природе» у тех, кто исходит от идеи воплощающего себя Слова и у тех, кто исходит из утверждения дела, как выше Слова стоящего начала. Природа для первых — плоть мира, потому что Словом творится мир как законченное, оформленное целое, для вторых же — это лишь нескончаемый, бесформенный ряд «явлений», вещей, объектов, к которым прилагаются человеческие или, может быть, не только человеческие «действия». Такая природа постепенно должна раскрыть свою «безличность» — и преклонение перед природой должно само себя изжить, сколько бы духов в ней ни скрывалось. Человек — существо личное, и потому он не может жить одним только дыханием природы.

Наивный натуралист воображает, будто он стоит лицом к лицу с природой. Фауст не столь наивен. Он знает, как знали это еще люди его века, что природа — не вся реальность. Знание это он, правда, хотел бы от себя отстранить. Но освободиться от следов, оставленных на его собственном сознании наследием старых пергаментов, он не мог. Все его метания и искания находят себе объяснение именно в том, что ему свойственно было более сложное и внутренне более противоречивое осознание жизни и природы.

Фауст не был адептом натурализма в смысле утверждения последней правды только за природой. Он искал не правды природы самой по себе, а прежде всего духа. Пусть ошибка его, как мы указали, состояла в том, что за духа жизни он готов был принять дух земли или дух природы. Но его собственные скитания говорят о предчувствии им той истины, что свободный дух человека не может остаться при одной только природной правде. Слову, которое он «не мог высоко ценить», противопоставлено было им дело, а не природная сила сама по себе, дело, которое иной раз может принять вид борьбы с природой.

Был у него и такой вариант перевода, в котором фигурировала Сила:

Es sollte steh'n: im Anfang war die *Kraft*. (1,36)

Должно было стоять: в начале была *Сила*[1].

[1] Не сила ли — начало всех начал? (1,49)

Однако что-то удержало его от такого варианта.

> Doch, auch jedem ich dieses niederschreibe,
> Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe. (1,36)
>
> Как только я попытался это написать, что-то остановило меня[1].

Дух, по которому затосковал Фауст, ближе все же к делу, чем просто к силе. Может быть, еще ближе он был бы к *Schaffen* или *Schöpfen* (Творчество), но эти имена едва ли позволили бы ему противопоставить их Слову. Die That оказалось для этого более удобным. Но и That уводит нас куда-то дальше одной только силы, хотя бы в конечном счете само утверждало себя ради силы. Противопоставленное Слову, сделанное тем, что было в начале, дело прибретает в наших глазах определенно отрицательный смысл. Но признав за ним такой смысл, мы не должны принимать дела самого по себе, дела, взятого вне указанного противопоставления. На своем месте, не отделяемое от Слова, оно может и должно расцениваться высоко. Фауст, видевший в деле путь к духу, был уж не так неправ. Действительно, деятельное состояние как таковое само есть одно из проявления жизни, одно из выражений того, что мы назвали дыханием жизни, потому что действие обладает способностью быть одним из моментов творческого акта, а именно моментом исполнения творческого замысла. Если нет творческого акта без замысла, т.е. без слова, то нет его и без реализации замысла, без того, что так близко действию, делу. Вот почему дыханию жизни, приносимому творческим актом в мир, причастны и «дела». В них также может быть уловлено присутствие того же «духа». Недаром духу «истины» приписывалась роль «свершителя», «осуществителя». Итак, о духе, которым дышит жизнь, говорят нам не только беспредельные воздушные пространства, широкое море, ветры и вся жизнь природы: он дает себя знать и в человеке, в его делах. В частности, он может быть усмотрен и в движениях человеческой души, уходящей от застывших, устоявшихся форм быта и мысли и дающей простор своим живым порывам и большей полноте. С этой точки зрения и

---

[1] Пишу, — и вновь я колебаться стал,
И вновь сомненье душу мне тревожит. (1,49)
Буквально: Пишу, но что-то меня предостерегает, что я при этом не останусь.

непрестанное Streben (стремление) Фауста может быть понято как одно из проявлений того же дыхания жизни, — конечно, при условии, что смысл его определен какой-либо действительно жизнеутверждающей целью. В человеческих стремлениях, понятых таким образом, есть нечто, существенно отличающее их от других обнаружений дыхания жизни, — как и в самом человеке мы усматриваем нечто существенно отличающее его от всей природы. Дух, которому приобщены человеческие стремления, уже не «дух земли», не дух природы. Даже при всех своих блужданиях человек остается более близким дыханию жизни, стоящему выше природы, тому, которым живет мир личных духов.

Фауст, правда, так и не понял, что человеческие стремления, роднящие человека с миром духовным, сильнее всего выражали себя именно в тех словах и в тех вещах, которыми характеризовалась покинутая им «прежняя» культура. Он был убежден, что эта культура не дала ему того, что ему было нужно:

...vergebens hab'ich alle Schätze
Des Menschengeists auf mich herbeigerafft, (1,51)

Напрасно я пытался овладеть всеми
сокровищами человеческого духа[1].

Что это были действительно сокровища человеческого духа, он, по-видимому, все же понимал. Его собственные искания дела, его «великие начинания», при всей их неудачности, по существу, были также проявлениями того человеческого духа, в котором можно было бы также услышать дыхание жизни.

Сколько бы ни проклинал Фауст «превыспренные мнения человека о своем уме», все же он возлагал большие надежды на свои человеческие силы:

Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen, (1,50)

Что человечеству дано в его судьбине,
Все испытать, изведать должен он!
Я обниму в своем духовном взоре
Всю высоту его, всю глубину:
Все счастье человечества, все горе, —
Все соберу я в грудь свою одну, ... (1,69)

[1] ...напрасно я собрал
Сокровища познания людского. (1,12)

Описывая в своем первом монологе 2-й части красоты водопадов, их пены, стремительные падения воды, тысячи потоков и многоцветную радугу над водопадом, — он видит во всем этом аналогию «человеческих стремлений» — spiegelt ab das menschliche Bestreben. Он знал даже, что человеческий дух есть нечто превышающее понимание «духов злобы поднебесных»:

Was willst du armer Teufel geben?
Ward eines Menschen Geist, in seinem hohen Streben,
Von deinesgleichen je gefasst? (1,47)

Что дашь ты, жалкий бес, какие наслажденья?
Дух человеческий и гордые стремленья
Таким, как ты, возможно ли понять? (1,65)

И впоследствии он снова повторяет:

Was weisst du, was der Mensch begehrt?
... was der Mensch bedarf? (2,155-156)

Разве знаешь ты, чего жаждет человек,
что ему нужно?[1]

Даже в тот страшный час, когда забота, коснувшись Фауста дыханием, лишала его зрения, он утешал себя тем, что «внутри у него светит ясный свет»[2] и что «слово Господина решает все».

Dass sich das grösste Werk vollende,
Genügt ein Geist für tausend Hände. (2,192)

Великое свершится, — лишь бы смело
Рук тысячью одна душа владела! (2,295)

Он считал, что мог сказать о себе:

...mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; ... (2,190)

Властною бурею прошел я по жизни[3].

---

[1] Не в силах, вижу я, понять
Ты человеческих стремлений.
Тебе ли, жалкий, злобный гений,
Людей потребности обнять? (2,239)

[2] Ср. стр.298.

[3] ...И так я пробежал
Всю жизнь — сперва неукротимо, шумно, ... (2,292)

Душа его была «полна высокой воли» — von hohen Willen voll. Предпринимая свое великое начинание по обузданию моря, он говорил о себе:

Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss... (2,155)
...Da wagt mein Geist, sich selbst zu überfliegen;
Hier möcht' ich kämpfen, ... (2,156)

Вновь дух во мне отвагой закипел (2,238)
...Но сам себя дух превзойти стремится;
Здесь побороть... (2,240)

Все это звучит несомненно, как голос существа, верящего в мощь человеческого духа. И в момент смерти, успокоенный своими мечтаниями, он выражал эту веру в гордых словах:

Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Äonen untergehn. — (2,194)

Следы моих дел не погибнут в эонах[1].

Очевидно, и полеты в воздухе, и ветры, которым так радовался Фауст, и бури, с которыми он был готов вступить в состязание, были нужны ему не только для созерцания величия природы, но и как та арена, на которой мог проявить себя его собственный человеческий дух. И уж, конечно, именно такой смысл имели его начинания в области великих «дел» по переделке природы.

Но надежда приобщиться подлинному дыханию жизни через дела человеческие столь же тщетна, как и надежда найти его в природе, и по той же причине. Здесь искателем духа овладевали такие же обольщения, как и те, к каким его вела вера в природу. Если для «натуралиста» Фауста понятие природы замещает собою более богатую и в качестве творческого регулятива более действенную идею мира, то и гуманистический уклон его сознания обусловлен таким же извращением и умалением другой «идеи разума» — идеи души. Вместо живой индивидуальной души, не делимой и не завершающей своей истории смертью, гуманист находит в человеке лишь «сознание» и систему «психологических сил». Такая «система сил», конечно, не нуждается уже ни в какой связи с абсолютным

[1] И не сметут столетья...
Следа, оставленного мной. (336)

личным началом и не может в своей воле опираться ни на что, кроме себя самой. Отказываясь, однако, от связи с абсолютным «я», человек, полагающийся на себя, но не видящий в себе души, неизбежно связывает себя со стихиями той же природы — в конечном счете со стихийными духами. Но эти «духи» не могут дать, как Фауст знал, того, что нужно человеку. И ему остается прийти к идее крайнего индивидуализма.

Ich hab mein Suchen auf Nichts gestellt.

«Ничто» начинает «звучать гордо». А вслед за этим гуманизм, начавший утверждением абсолютной ценности человека, должен кончить верой в его абсолютное ничтожество и готовность растворить человека в ничто. Гуманисту нетрудно прийти к мысли:

Zu diesem Schritt (принятие яда) sich heiter zu entschliessen
Und wär' es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufliessen. (1,22)

Мужайся, соверши с весельем смелый шаг (принятие яда)
Хотя б грозил тебе уничтоженья мрак! (1,29)

Ich, Ebenbild der Gottheit, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew' ger Wahrheit, ...
Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft...
...Götterleben zu geniessen
Sich ahnungsvoll vermass, wie muss ich's büssen! (1,19)

К зерцалу истины, ...
Я, образ божества, приблизиться мечтал, ...
...Превыше ангелов ...
...Как бог, хотел вкусить святого наслажденья —
И вот возмездие за дерзкие стремленья. (1,26)

Наряду с натуралистическим и гуманистическим уклонениями фаустовских исканий, в этих последних весьма заметен также и третий уклон, который можно было бы назвать уклоном моралистическим. Фауст искал жизни и живого дела в природе, в себе, но также и в общественной стихии, в тех явлениях, в которых можно было бы увидеть осуществление в той или иной мере общественной правды. Стихия общественности

представлялась ему с самого начала чем-то таким, что способно было бы приобщить его к новой жизни. Он обращался к этой стихии еще до встречи с Мефистофелем, когда радовался толпе, вышедшей на свежий воздух из душных комнат и из мрака церквей. По-видимому, ради такого же приобщения к жизни «народа» он спускался и в погребок к пирующим веселым парням. Но это были лишь попытки приблизиться к жизни через созерцание общественной стихии, да и то в ее наиболее примитивных проявлениях. Во 2-й части, напротив, речь идет уже о широкой общественной деятельности. Здесь мы встречаем Фауста в блестящем обществе придворных, среди людей, направляющих жизнь государства. Государственный Совет в один голос говорит о затруднительном положении, в какое попало государство, очевидно, в силу плохого руководства. Мефистофель с Фаустом приходят на помощь государству изобретением бумажных денег. Все довольны, потому что для всех открылась возможность обогащения и «поднятия своего благосостояния». Замечательно, что доклад об указе, сделавшем бумагу ценностью, должен, по настоянию Фауста, прочитать канцлер — он же архиепископ, который был особенно недоволен новыми методами действия, предложенными Мефистофелем, потому что, по его мнению, государство должно было опираться только на две силы, на «святых и рыцарей». Канцлер называет прочитанный им указ das schicksalschwere Blatt (2,41)[1], — «значения исполненный указ» (2,61 — не точный перевод). Программа Мефистофеля широка: император должен поставить свой трон на Олимпе, потому что

...die Erde hast du schon. (2,41)

...Земля ж, ...уж вся твоя, — (2,60)

Сцены маскарада насыщены образами разнообразно проявляющей себя стихии общественности. Здесь общество человеческое со всеми профессиями его, характерами, положениями людей, представлено, так сказать, в разоблаченном виде, в его истинном существе, т.е. как универсальный маскарад. Маскарад этот кончается пожаром — не особенно опасным для императора и устроенном в порядке Gaukelspiel — «призрака, забавы». Комментаторы утверждают, что этот пожар

[1] «Судьбой чреватый лист» (перевод Д.С.Недовича).

означает революцию. Верно ли, не знаю. Во всей этой истории движущими силами являлись магические, «колдовские» действия, исходящие от той же пары — Фауста и Мефистофеля. Но и в этих общественных подвигах не определялась еще всецело та идея, которая могла бы дать Фаусту основание считать себя нашедшим хотя бы отдаленный подход к жаждуемой им истинно свободной жизни, к дыханию духа. Только в конце его истории мы видим Фауста действительно носителем общественной идеи, что и давало комментаторам повод видеть Фауста последних сцен — преображенным, возрожденным, нашедшим верный путь. Здесь мы видим совершенно определенную направленность фаустовской воли на «будущее благополучие общества», на «счастливую жизнь». Мечты, выраженные им в последней речи, говорят о том отчетливо. В его будущем [обществе] — Kindheit, Mann und Greis verbringt sein tüchtig Jahr (2,194) — «Всю жизнь в борьбе суровой, непрерывной дитя и муж и старец путь ведет» (2, 298), он хотел бы там:

Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. (2,194)

Со свободным народом стоять на свободной земле[1].

Он сам признается, что мыслям об этом райском житии — ein paradisisch Land — он «предан всецело»:

Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben, (2,194)

Нет сомнения, что от этой действительности своей Фауст ожидал того же, чего ожидал от природы и от человека самого по себе.

Что и эта попытка найти выход на простор из душной, тесной жизни не могла быть удачной, мы уже говорили. Мефистофель и на этот раз остается вещателем истины. Последнее мгновенье жизни Фауста он, как мы помним, определял как «пустое». И, конечно, эта характеристика верна не только потому, что мгновение, о котором шла речь, было моментом смерти, и не только потому, что все предприятие Фауста могло оказаться жертвой Нептуну, как пророчил Мефистофель, а по самому своему существу. Благополучная жизнь, вероятно, возможна, и никто, конечно, не стал бы возражать против того,

[1] Свободный край, свободный мой народ! (2,298)

что такое достижение играло бы исключительную роль в истории человека. Что Фауст Гете стал к этом стремиться — это делает честь его моральной личности. Но заблуждение его заключалось в том, что в счастливой жизни и в деятельности, направленной на ее достижение, Фауст готов был видеть гарантию приобщенности к живому дыханию самого Духа. Как и в природе и в человеке, так, конечно, и в общественной стихии, может быть услышано дыхание, — но до тех пор, пока эта стихия не подчинена Слову, и пока идея общественного блага не поднимается до той идеи разума, умалением и искажением которой она является, никакого другого дыхания, кроме дыхания все того же духа земли, услышать в полноте и силе нельзя. Подобно тому как природа и человек представляют собой искаженные и сниженные образы мира и души, так представление о праведном, счастливом обществе есть искажение идеи экклезии, как полиса — civitas — абсолютного, а сам Закон, т.е. «empire» этого идеального общества — последний след идеи абсолютной воли, абсолютного трансцендентного источника всякой правды. В законченном полном своем содержании эта третья регулятивная идея не может жить в сознании, если она оторвана от идеи души и мира. Сохранить же свое нераздельное единство эти три идеи разума могут лишь при условии, что высшая предельная идея осознается в истине Слова.

Опыт причастности дыханию жизни — в какой бы неполноте и искаженности это дыхание ни принималось, — возможен не иначе как при условии касания жизни в другом: для личности это означает — касание жизни в другой личности, которое должно выразиться в зове, к этой другой личности обращенном, и в отклике на ее зов. В таком зове и отклике встречаются две жизни, одна другую в себе утверждающие и одна другую созидающие, — и встреча их есть ни что иное, как любовь. Отсюда следует, что опыт подлинного дыхания жизни возможен лишь там, где два или многие связаны любовью.

Ни природа, ни человек с его делами, ни общественная правда сами по себе касания жизни в другом не обеспечивают. Теми, кто не утратил знания всех трех «чистых идей разума», условие, требующее личной любви, указанное только что, выполняется с самого начала. Ибо первая и высшая из «идей разума» сама по себе содержит требование личной любви:

не может идея бога жить в душе личности, не делая эту последнюю причастной опыту личной любви, потому что имеет глубокий и вполне реальный смысл та истина, что бог есть любовь. Но такой же опыт влечет за собой идея души, ибо существенным моментом этой идеи является опыт чужой души, утверждение души другого. Неразрывно связанная с идеями бога и души — идея мира, если она не превращается в идею безличной природы, не допускает понимания мира как совокупности мертвых вещей: мир без живых душ, в нем живущих, не был бы миром. Над миром же, вмещающем в себя жизнь душ, стоит абсолютное «Я» как условие единства мира и души. Это и значит, что все три регулятивные идеи составляют неразрывное единство.

Напротив, в том случае, когда три основные идеи, ослабленные и искаженные бессильным нашим, подвергшимся порче сознанием, низводятся до понятий природы человека и общественного блага, — опыт любви перестает быть непосредственно данным, заповедью, исполняемой в меру вообще верности самим трем идеям, — и тогда опыта любви уже приходится тоже «искать», «хотеть», по нему тосковать и т.д. Можно «любить» и природу, и человека, и закон («строй»), как мы «любим» книги, прогулки, свой дом, свои дела и т.п. — и в такой любви есть заинтересованность и любование и привязанность и служение — иной раз до самопожертвования, но в ней нет — любви.

Человек, ищущий духа — не ограничивающий самое жизнь природой, человеком и обществом, естественно, должен затосковать по личной любви, так как он не может не предчувствовать, что без нее будет потеряна для него как для личности всякая реальная связь с жизнью. Не удивительно, что Фауст, возжаждавший жизни, возжаждал любви.

Странно сложилась история его любви. Не высок и не интересен, как мы уже говорили, его роман, — хотя и очень трагичен. Нужна была встреча с самой идеей женской красоты в образе Елены, чтобы он увидел, что и бедная, несложная девочка, погибшая из-за него, была личностью и существует в вечности и что какая-то ее большая сущность способна унести с собой в «эфир» «лучшее» его души —

...erhebt sich in den Äther hin,
Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort. (2,152)[1]

[1] Ср. цитату на стр.337.

...стремится вверх,
В эфир небес,
Неся с собой часть лучшую души моей. (2,234)

Величайшее счастье Фауста в том, что он оказался способным увидеть ein göttergleiches Fraungebild — богоподобный женский образ. Это была, быть может, единственная удача в его жизни. Отдаленный намек на действительную любовь — тот факт, что в душе его сохранился отклик явившемуся образу — он дал ему то, что было нужно если не для разрешения его задачи жизни здесь, но земле, то, что, конечно, гораздо важнее, — для его спасения в вечности: он дал ему благо нерасторжимой связи с другой душой.

Темный, слепой порыв к духу истины не стал от этого светлее и сознательнее. Но в одном только возгласе-вопросе:

Täuscht mich ein entzückend Bild...?[1] (2,152)

— я готов был бы усмотреть свидетельство того, что слепой порыв его к жизни был действительно все же порывом к Духу Истины.

Весьма показателен тот факт, что на проблему духа направлено было внимание многих мыслящих людей конца средневековья и начала новых веков. Ими владело чувство неполноценности их прежней веры. Появились, как известно, ожидания какой-то новой эпохи, в которую определяющим жизнь моментом должно стать «откровение» духа. Братья св.Духа, Иоахим Флорский, разнообразные сектантские движения, вырождавшиеся в пантеизм и хлыстовщину, а дальше — просто в колдовство и колдовскую науку, — искали того же дыхания жизни, которого, как им казалось, не хватало средневековому миру. Фаустовские порывы к новой жизни, как и сама новая жизнь, пришедшая с эпохой Возрождения, примыкали к такому исканию духа. Но и тот уклон к пантеизму, который характерен для этого искания, оказался характерным также и для Фауста. Как и представители указанных течений, люди нового времени, а с ними и Фауст, искали духа, но дух, оказавшийся им «ближе» и «удостоивший их своим появлением» —

[1] Неточный перевод: ...Это ль чудный образ тот,
Великое, святое благо юности? (2,234)

Herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen
Würdigtest, der du mein Herz kennest und
meine Seele,... — (1,128)

— знающий мое сердце и мою душу, —

это был все тот же дух природы, дух земли.

Как и люди Возрождения, Фауст не сумел стать выше ассоциаций, связывающих затхлый дух и фарисейство книжников, их ограниченность и несвободу, т.е. те минусы, от которых действительно страдали люди конца средних веков, — с самим культом Слова, будто бы изжившим себя. Все мрачное и темное связывалось в сознании Фауста с образом «мрака церквей». Там «вместо живой природы» человека встречали, по его мнению, «дым, пыль и плесень». Der Kirchen ehrwürd' ge Nacht — «почтенная темнота», царящая в церкви, — противопоставляется — и даже в светлый церковный праздник — свету, который человеческая толпа находит, выйдя на свежий воздух, «в сады и поля», потому что «здесь — истинное небо народа» — hier est des Volkes wahrer Himmel (1,28). Недаром так ненавистен был ему и звон часовни на морском берегу. Ему не дают покоя des morsche Kirchlein — «дряхлая церковка», verdammtes Läuten — «проклятый звон», «враждебные тени» — fremde Schatten.

Des Glöckchens Klang, ...
Umfängt mich wie in Kirch' und Gruft. (2,185)

Звон этот колокола ровный
Напоминает мрак церковный,
Напоминает тьму могил! (2,284)

Kirche und Gruft — церковь и могилы — сливаются у него в один образ. Притом (мотив, ставший избитым, по-видимому, не только в новое время) — Фауст вместе с Мефистофелем, со всеми завистниками и клеветниками из «свободомыслящих» мещан твердо убежден в исключительной корыстности всех служителей культа и охотно это подчеркивает. Он соглашается вполне с Мефистофелем, выражающим эти мысли очень ярко, что:

Die Kirche hat einen guten Magen, ...
...Die Kirch' allein, ...
Kann ungerechts Gut verdauen. (1,81)

Желудок ... хорош у церкви божьей;
...Одна лишь церковь может, без сомненья,
Переварить неправые именья. (126)

Жадный архиепископ-канцлер предъявляет после победы Императора такие непомерные требования, что запуганный Император восклицает:

So könnt' ich wohl zunächst das ganze Reich verschreiben. (2,179)

Пожалуй, этак им я раздарю все царство. (2,275)

Гете, рисуя эту сцену, не расходится с Фаустом и Мефистофелем во взглядах на попов.

Основное обвинение, предъявляемое старой культуре фаустовской мыслью, состоит в том, что она стояла в противоречии с природой и духом. Natur und Geist — «природа и дух» — звучит в «Фаусте» как лозунг. Природа и дух — на них, как мы видели, Фауст хотел бы возложить свои надежды, когда собирался «омолодиться», — и ему показалось несколько странным, что Мефистофель как будто не доверял их силе. Природа и дух, по словам Мефистофеля, подняли благополучие Императора. Но канцлер-архиепископ на это должен был ответить:

Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen.
Deshalb verbrennt man Atheisten,
Weil solche Reden höchst gefährlich sind. (2,10)

Природа, дух — таких речей не знают
У христиан — за это их сжигают,
Безбожников: такая речь вредна! (2,19)

О природе и духе, будто бы, ничего не хотят знать люди средних веков. Канцлер говорит:

Natur ist Sünde, Geist ist Teufel. (2,10)

Природа — грех, дух — это черт[1].

Привилегию понимать дух и природу канцлер оставлял будто бы за атеистами, которых за это именно и сжигают. Так, конечно, понимают отношение средневековой культуры к природе и духу и все бакалавры и гомункулы нового времени. Они убеждены, что до них люди, собственно говоря, не жили. Им приходилось — так они думают: sich verderben, und am Leben selber sterben (см. 2,59) —

[1] Природа — грех, а дух есть сатана. (2,19) [ср. стр.188]

Чахнуть, гибнуть в этой гнили,
Точно заживо в могиле! (2,93)

потому что ведь:

Des Menschen Leben lebt im Blut,...
...Das ist lebendig Blut in frischer Kraft,
Das neues Leben sich aus Leben schafft...
...Das Schwache fällt, das Tüchtige tritt heran,
Indessen wir die halbe Welt gewonnen,
Was habt Ihr denn gethan? (2,61-62)

Ведь жизнь живет в крови...
...Живая кровь в нем силою могучей
Жизнь новую из жизни создает.
Кто слаб — тот гибнет, сильный — успевает.
Пока полмира покорили мы,
Что делали вы, старые умы? (2,97)

— спрашивает бакалавр у человека средних веков...

...Genickt, gesonnen,
Geträumt, ... (2,62)

Вы думали, судили, размышляли,
Да грезили ... (2,97)

Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht, ... (2,62)

...свободный,
Я голос духа слушаю природный.
Иду, куда свет внутренний влечет... (2,98)

Бывали моменты, когда Фаусту открывалась более глубокая правда о средних веках, об их ценности и об их недостатках, но эта правда преподносилась ему в весьма прикровенных, им самим не до конца осознаваемых образах. Об этом говорит, например, глубоко символическое место в сцене встречи Фауста с Валентином. Сцена эта начинается замечательной репликой Фауста:

Wie von dem Fenster dort der Sakristei

Aufwärts[1] der Schein des ew'gen Lämpchens flämmert
Und schwach und schwächer *seitwärts* dämmert,
Und Finsternis drängt ringsum bei!
So sieht's in meinem Busen nächtig. (1,105)

Вот из окна сакристии *вверх* поднимается свет из вечной лампады, но он все слабее и слабее светит *по сторонам*, и кругом надвигается тьма! *Так* темно и в моей душе[2].

Как всегда, и здесь Мефистофель доводит мысль до конца, или, во всяком случае, делает выводы о дальнейшем развитии мысли и чувства:

Und mir, — продолжает он реплику Фауста, — ist's wie dem Kätzlein schmächtig,...
...Mir ist's ganz tugendlich dabei,
Ein bischen Diebgelüst, ein bischen Rammelei.
So spukt mir schon durch alle Glieder
Die herrliche Walpurgisnacht. (1,105)

И у меня, как у кота, томление в душе...
Немножко воровской похоти, немножко самца, —
и притом весьма добродетельно[3].
Все существо мое с восторгом ждет
Чудеснейшей Вальпургиевой ночи. (1,175)

Здесь речь идет уже не о мраке церквей, а о мраке в душе нового человека. Вечная лампада, однако, не погасла, но свет ее уходит куда-то вверх, окружающая среда уже не отражает его, и все — в том числе души людей, погрузилось во мрак. Нарисованная картина точно передает не только состояние души Фауста — ибо *так, so*, точно *так* (а не иначе) темно и в его душе — свет, который еще не погас, но и не освещает души:

---

[1] Выделено автором.

[2] Вон в ризнице церковной под окном
Блестит огонь лампады: то затихнет,
Слабей, слабей, то снова ярко вспыхнет,
То вновь замрет — и мрак густой кругом.
В душе ж моей давно огонь не блещет. (1,175)
Неточный перевод Холодковского меняет смысл.

[3] Что до меня, то грудь моя трепещет,
Как у кота, ...
...И мысли все хорошие такие:
То похоть, то проказы воровские. (1,175)

картина служит символом новой культуры, потому что свет, поднимающийся вверх, еще не покинул ее, но все слабее и слабее ему откликается сама «культура».

Мудрец, на которого ссылается Фауст, все же неплохо сказал:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot! (1,15)

Мир духов не скрыт, а твои чувства закрыты,
твое сердце мертво[1].

Лампада не угасла, но человеческое сознание не в силах принять ее полный свет, оно малопроницаемо и недостаточно живо для этого. Культура и быт людей — включая и быт культовый, — слабо отражали свет даже и в средние века. Отсюда та ограниченность, которая привела людей к неуменью принять Слово в его неотделимости от Духа. В новые же века Finsternis drängt ringsum bei — темнота надвигается уже со всех сторон.

В культуре средневековья, при всей ее яркости, при огромном богатстве движущих сил, действительно имела место некоторая ограниченность и несвобода. Правда, та опека над сознанием людей, в которой видели неотъемлемую черту средневековой культуры, была сравнительно поздним явлением, вызванным реакцией язычества. Но дело не в опеке и даже не в эксцессах опеки, а в методе, в характере самого творчества этой эпохи. Правильное по существу отношение к Слову как к последнему решающему авторитету легко подменялось формальным, мертвым «книжничеством» именно потому, что отъединимо было от служения Духу, потому что, как выше уже сказано, только при посредстве Духа живое Слово может родиться и пребывать в человеке.

Можно было бы удивляться тому, что культура своим принципом делавшая Слово, оказалась не вполне свободной от недуга книжничества и фарисейства, потому что ведь именно Слово всего враждебнее этому недугу. Здесь-то и сказалась, по-видимому, недостаточная пронизанность западной средневековой культуры правдой Духа. Познав Слово, люди нашли в себе мало доверия Духу (может быть, потому, что не совсем правильно представляли себе отношение Слова к Духу). Идея, которая лежала в основе этой культуры, несла

[1] В мир духов нам доступен путь,
Но ум твой спит, изнемогая. (1,20)

с собою полную истину о нераздельности и в то же время о нетождестве Слова и Духа. Но, проецируясь на плоскость ограниченного человеческого сознания, истина эта подвергалась тонкому, еле уловимому, но, однако, весьма существенному искажению. Это сказалось на всей духовной культуре эпохи, в частности, на теологической и философской мысли. Слово, становясь достоянием человека, как бы живя в нем, делает человека философом. Но философия без свободы, свойственной духу, будучи тонкой и, конечно, далеко не бесплодной работой мысли, мало-помалу исчерпывает себя и тогда начинает вызывать к себе отношение как к чему-то задерживающему, останавливающему мысль. В таком отношении к ней, конечно, не вполне справедливом, можно, однако, усмотреть более или менее закономерный протест человеческого духа против несвободы. Тоска по духу заставляла тогда людей искать для своей мысли иных отправных начал и подходить с сомнением к формулам, в которые облекала себя истина Слова. Непосредственно данное — опыт ли или находимые в самом человеческом сознании ему врожденные (в каком угодно смысле) идеи — сделались единственным исходным материалом для ищущих истины. Дух, будто бы, полнее дает себя знать в опыте, представляемом природой, или в уме, который человек находит в себе самом. Дух, так понятый, теряет связь с тем трансцендентным началом, которое открывает себя через Слово, но так как дух истины — дух личный — сам трансцендентен в отношении к природе и человеку, несмотря на свое вездеприсутствие (вернее, в силу *везде*присутствия, ибо ничто только имманентное миру, сколько бы оно ни обнаруживало себя как универсальное, во всем пребывающим, не пребывает *везде*), то утрата ве́дения трансцендентного ведет к утрате ве́дения и духа истины.

Слишком высоко должно подняться сознание человека, чтобы оно оказалось способным удержать в себе эту истину о Духе и Слове. Ведь для удержания ее в себе как живой, определяющей пути движущей силы, ум наш должен был бы утверждать кажущиеся антиномичными требования абсолютной отданности авторитету Слова и полной свободы Духа, решительного разрыва со всеми делами мира сего и творческого вмешательства в его историю, оно требовало принятия «тесного пути» и великой широты духа. Оно должно было соединить в едином целостном жизнепонимании ве́дение абсолюта как трансцендентного миру начала — с утверждением его вездеприсутствия. В осознании абсолюта должны иметь место и

крайний трансцендентизм, и последовательный имманентизм — не в качестве двух истин, но в качестве двух моментов одной истины, поднимающейся и над трансцендентизмом, и над имманентизмом. Такое осознание абсолюта непосильное для древности, было принципиально принято средневековой мыслью, потому что его требовала истина Слова, но человеческое сознание, с трудом преодолевающее свою ветхость, не осиливало его вполне даже и в средние века.

Совмещение указанных будто бы антиномичных путей мысли и воли превышает меру человеческих сил, если человек предоставлен самому себе, если в нем не действует дух истины. Средние века начали с того, что положились не на человеческое сознание само по себе, а на истину Слова. В этом их великая удача. Но пойти дальше, т.е. сохраняя верность этой истине, в то же время усвоить до конца истину о Духе, так чтобы через нее действительно открыть себя действию духа, люди средневековой культуры могли лишь в очень редких случаях — может быть, лишь в тех случаях, когда они уже выходили из плоскости культуры и, так сказать, переходили в мир иной, вступали в плоскость святости. Поэтому восполнить смысл своей культуры большей устремленностью к Духу люди средних веков не смогли. Быть может, в этом нужно видеть и причину того, что самость Духа, его неслитность со Словом и неподчиненность Слову — при полной их нераздельности — не останавливали на себе в достаточной мере и теоретическую мысль той эпохи.

Легче было, приняв Слово, покорно довериться тем, кто его именем организовал духовную жизнь, не ища в себе дыхания духа, — или, потеряв это доверие, пуститься в поиски духа, порвав с истиной Слова. Средневековье осталось на первом пути. Секты, являвшиеся «предтечами реформации», как и люди возрождения, как и Фауст, вышли на второй путь. Это было реакцией на ограниченность средневекового сознания, приведшую к угашению духа. Но к столь же, если не более пагубной ограниченности вело и фаустовское понимание духа как чего-то, что боится Слова. Во имя духа как принципа свободы и простора отвергали Слово, которое на самом деле только и могло бы служить опорой личностной свободы. Сам Гете думал, что дух непременно вступает в коллизию со словом. В Farbenlehre он говорит: «Обычно дух уничтожает Слово или изменяет его так, что в нем от его прежнего смысла остается очень мало». «Нужно — это означает — держаться

не слова, а духа»[1] — так просто и четко формулирует Гете общее настроение нововековья.

Умаление достоинств (славы) Слова вело к умалению и достоинства (славы) самого духа — к ошибочному принятию за духа Истины — духа природы или духа Земли, или духа человеческого самого по себе. Если Natur und Geist — «природа и дух» — означали, как это было в устах Мефистофеля, абсолютированный самоутверждающийся человеческий дух, — прав был канцлер, увидевший в природе грех, а в духе — черта.

Фауст, как и все нововековье, отрываясь от истины Слова, легко скатывался к такому умалению духа. Дух в отрыве от Слова уже не то дыхание, которое могло бы быть движущим началом подлинно личностной жизни. Жизнь же, ограничивающая себя таким умалением в своем достоинстве (в Славе) духом, уже не осознается в своей завершенности, а, уходя от трансцендентного источника жизни, неизбежно разменивается на частности. Такая жизнь есть уже жизнь без солнца, один лишь отсвет истинной жизни — правда, еще красочный — der farbige Abglanz — постепенно, однако, переходящий в пестрое мелькание толпы, — buntes Gewimmel, которому так радовался Фауст во время прогулки с Вагнером и которое он с таким восторгом прозревал в будущей прекрасной жизни «свободного народа» — в своем последнем Слове на земле.

Спиною к солнцу — такой призыв не один раз слышится в трагедии «Фауст». Правда, произнося этот обращенный к себе самому призыв в первый раз — когда он собирался принять яд, — Фауст имел в виду «земное солнце», от которого он готов решительно отвернуться, чтобы ринуться в неизвестную новую жизнь, «к сферам чистой действенности»[2].

Zu neuen Sphären reiner Thätigkeit,
...Ja, kehre nur der holden Erdensonne
Entschlossen deinen Rücken zu! (1,22)

...оборотись спиною
К земному солнцу, ... (1,29)

---

[1] Gœte, Farbenlehre, Gesch.III: "Gewönlich vernichtet der Geist das Wort oder verwandelt es doch dergestalt, dass ihm von seiner früheren Art und Bedeutung wenig übrig bleibt". "Man soll sich — heisst es — nicht an das Wort", sondern an den Geist halten".

[2] — в новый мир. (1,29)

Но впоследствии — уже в начале своей новой жизни, но не там, за гробом, а здесь, на земле, клич «спиною к солнцу» получил совсем иной смысл:

Wird neuer Glanz und Deutlichkeit gespendet,...
...und, leider! schon geblendet,
Kehr' ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.
...Ein Flammenübermass, wir stehn betroffen;
Des Lebens Fackel wollten wir entzünden,
Ein Feuermeer umschlingt uns,...
...So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!
...Am farbigen Abglanz haben wir das Leben. (2,56)

Новое сияние приходит... но увы! ослепленный им, я поворачиваюсь, чтоб его не видеть, потому что больно становится глазам... Бездна пламени, мы смущены, мы хотели зажечь о него факел жизни, но нас охватило море огня...
Оставайся же, солнце, позади!.. В красочных отражениях мы найдем свою жизнь[1].

Фауст, как и все человечество, ослепленный светом и не вынеся его, решил довольствоваться преломленными, рассеянными и отраженными его лучами. Конечно, была бы полнее и богаче жизнь, если бы одно не исключало другого, — если бы и живое яркое сияние и все краски жизни были доступны человеку, не принужденному закрывать глаза или отворачиваться от солнца. Но еще не было бы беды, если бы люди оставались при красочной действительности, видя в самих красках то же сияние. Но несчастье нововековья в том и состоит, что, повернувшись спиною к солнцу и оставшись с вещами, дающими лишь отраженный и неполный свет, оно совсем перестало верить в солнце, и даже в красках не видит уже сияния. К чести Фауста служит то, что он по крайней мере знает о солнце и знает, что он повернулся к нему спиною, а не солнце перестало существовать.

---

[1] Веселый луч повсюду озаряет,
... увы, он ослепляет!
Я отвернусь: не вынести сиянья.
... Огнем объяты и полны смущенья:
Лишь светоч жизни мы зажечь желаем,
А нас объемлет огненное море.
К тебе я, солнце, обращусь спиною.
... жизнь на отблеск красочный походит. (2,12)
Ср. стр.274.

Изложенное убеждает нас в том, что *стремления* Фауста не были, как мы уже сказали, беспредметными, что он вовсе не был без толку «мятущимся духом». Объектом его «стремлений» было то дыхание жизни, которое действительно могло освободить человека от узости и ограниченности. Но мы убедились также в том, что подлинное дыхание жизни так и осталось от него скрытым, потому что вместо него он обратился за помощью к духу земли.

Можно было бы задать вопрос: не должен ли такой уклон лишить положительного смысла и самое устремленность его к духу? Мне кажется, что на этот вопрос все же нужно ответить: нет. Сознательная воля и мысль его действительно лишены положительного смысла. Но принадлежность его к духовному миру, вернее, возможность возврата в духовный мир к своему Urquell — «началу-основе», как выразился Господь в Прологе, очевидно, не исключалась его «ошибками» и «блужданием». Иначе не могли бы ангелы встретить его mit herzlichstem Willkommen — «с сердечным приветом», как «благородного члена духовного мира» — das edle Glied der Geisterwelt — и Господь в Прологе не называл бы доктора Фауста своим слугой.

Пути фаустовских исканий были от начала до конца неверными. Но тот dunkler Drang — темный, бессознательный порыв, о котором говорится в Прологе, был направлен при всей своей темноте на положительную ценность. Во всяком случае дело не свелось к одной лишь встрече с духом земли. Об этом знал и Мефистофель, характеризовавший Фауста как безумца, живущего «не земной пищей»:

Nicht irdisch ist des Thoren Trank noch Speise.
Ihn treibt die Gärung in die Ferne; (1,11)

Мятущийся дух гонит его вдаль[1].

Он не мог быть удовлетворен ничем из того, что дала ему жизнь.

Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust. (1,11)

Ничто близкое и ничто дальнее не
успокаивает его взволнованной души[2].

---

[1] Как сумасшедший, он рассудком слаб:
Всегда куда-то вдаль стремится. (39)

[2] И в нем ничто — ни близкое, ни даль —
Не может утолить грызущую печаль. (1,14)

В своем надгробном слове Мефистофель продолжил эту верную характеристику:

Ihn sättigt keine Lust, ...
So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten; (2,194)

Его не насыщало никакое наслажденье...
он вечно гнался за меняющимися образами[1].

Дух, к которому обращался Фауст, «дал ему все, о чем он просил», — и нужно прибавить, все, что мог дать. Он «раскрыл пред ним величие природы» и дал «силу ее чувствовать, ею наслаждаться». Он позволил ему «заглянуть глубоко в душу природы, как в душу друга», пред ним «открылись тайны собственной души» — так свидетельствует сам Фауст[2]. Оказалось, впрочем, что тот же дух сделал необходимым kann nicht entbehren — и постоянное присутствие «предателя», «негодяя» — verräterischen Geist, Schandgesellen — «обращающего одним дуновением своего слова — mit einem Worthauch — в ничто все дары «духа земли», и что этот спутник был причиной столь печального исхода любви Маргариты и Фауста. Возродившись к новой жизни, когда «воздушные хороводы» «удалили от него жгучие стрелы горьких упреков» — entfernt des vorwurfs glühend bittre Pfeile — и «освободили душу от пережитого ужаса», Фауст снова поет гимн природе, кончающийся, впрочем, мудрым, но все же несколько резиньирующим изречением о красочном отсвете — спиной к солнцу[3]. Впервые, очнувшись после тяжелого удара — похищения Елены — и увидев себя на земле древних богов, он радуется проникшему в него и его «воспламенившему бодрому духу»

...freisch ein Geist durchglühte, (2,70)

а столкнувшись с величественными и странными образами античной мифологии, он снова поворяет:

Vom frischen Geiste fühl ich mich durchdrungen (2,73)

Бодрый дух в меня проник[4].

---

[1] Нигде, ни в чем он счастьем не владел —
Влюблялся лишь в свое воображенье; (2,336)

[2] Ср. стр.273 и 274.

[3] Ср. стр.274 и 359.

[4] Я обновляюсь духом... (2,117)

Уже не о природе, а о полученном им даре быть творцом новой жизни идет речь в его последних монологах. Казалось бы, что человек этот действительно не напрасно связался с духом земли, не напрасно приобщился духу античности и находил большое удовлетворение в переделывании суши и морей. Почему же все-таки в трагедии столь существенную роль играет тема фаустовской неудовлетворенности?

Ведь если восстановить хорошо известную и обычно выдвигаемую схему трагедии «Фауст», то в ней центральное место займет образ «неудовлетворенного искателя». Схема эта не столь существенна, как многие думали, но все же считаться с ней необходимо:

> Господь в Прологе, — так гласила бы эта схема[1], — указывает Мефистофелю на Фауста, которого называет своим слугой. Мефистофель берется — и ему это разрешается — повести Фауста своими путями и «оторвать этот дух от его основы» — Urquell. Посылая Фаусту такое испытание, Господь имеет в виду, что «человеческая действенность легко поддается усыплению, что человек любит покой». Потому он дает ему спутника, который «возбуждает» — reizt und wirkt[2]. Когда Мефистофель является к Фаусту, то как бы повторяется спор, ведшийся в Прологе, — только на этот раз здесь, на земле, — спор этот облекается в образ договора Фауста и Мефистофеля. Душа Фауста будет принадлежать Мефистофелю, если последнему удастся усыпить его дух и соблазнить покоем. «Если я когда-нибудь успокоюсь — mich auf ein Faulbett lege — пусть будет со мной покончено. Если сможешь когда-нибудь довести меня до того, что я сам себе начну нравиться — dass ich mir selbst gefallen mag — если сможешь обольстить меня наслаждением — да будет это мой последний день. И если скажу мгновению остановись...» и т.д. Спор был проигран Мефистофелем, хотя последний решающий момент далеко не так прост и ясен. С одной стороны, в последнем своем монологе слепой Фауст отнюдь не обнаруживает недовольства собой. Наоборот, мы слы-

[1] Весь этот обзац, начиная со слов «Господь в Прологе» до «...не тревожившего его затруднения» — в рукописи автором вычеркнут.

[2] Преодоление любви к покою и опасности уснуть — это также есть путь к духу истины. (Из черновика рукописи).

шим бодрую, торжественную речь «деятеля», мечтающего о будущих плодах своей деятельности, «о райской жизни на земле» и т.д. Даже сакраментальные слова: «мгновенье, остановись» — были уже произнесены. И этот момент действительно оказался — согласно договору — последним моментом жизни Фауста. Мефистофель считал себя вправе не только унести с собой душу Фауста, но произнести издевательскую надгробную речь: бедняга Фауст, ничем всю жизнь не удовлетворявшийся, готов остановить это последнее «пустое» мгновение — мгновение мечтаний о будущем счастье — как самое прекрасное. Однако, с другой стороны, нельзя с решительностью сказать, что последний монолог Фауста был действительно речью самоудовлетворенного человека. Она начиналась все же выражением тревоги за свое дело, потому что ведь гнилое болото уже стало заражать всю отвоеванную у моря землю. И вот *если бы* удалось избавиться от этого действия, то в будущем здесь расцвела бы прекрасная жизнь — таков смысл предсмертной речи Фауста. Мгновению он еще не сказал: остановись. Он лишь мечтал о том времени, когда мог это сказать. Мефистофель этого момента так и не дождался. Фауст умер раньше, чем этот «прекрасный момент» мог бы наступить. И мы не знаем, как на самом деле отнесся бы Фауст к той жизни, которая развернулась бы в результате его «деятельности», как не знаем еще, удалось ли бы ему выйти из тревожившего его затруднения.

Если бы Фауст действительно оказался вполне удовлетворенным своим делом, Мефистофель был бы победителем в споре и с Фаустом и с Господом, и Фауст не мог бы быть спасен. Мы думаем, что Фауст действительно остался до конца тем же неудовлетворенным никакими успехами искателем Духа, каким мы его знали во всю его жизнь. Но он близко стоял к опасности провала. Он был у самого края, у границы своей духовной гибели, потому что в мечтах своих уже готов был успокоиться и притом успокоиться на таком достижении, как земной рай. Его спасла от такого провала только смерть. Суть в том, что в плоскости земного своего пути он действительно, как мы изобразили это выше, гибнет. И только сама эта гибель его оказалась здесь пределом,

границей, за которую оставалось ему перейти для того, чтобы погибнуть и в вечности. Но сам образ его, весь смысл его жизни были таковы, что перейти эту границу, т.е. погибнуть в вечности, он не мог. Потому и умер он в надлежащий момент — у самой границы, не закончив своих пустых мечтаний.

Но если, как мы говорили, беспредметные стремления не могут быть чем-то положительным, то едва ли «неудовлетворенность» сама по себе говорила бы о чем-то более положительном. *Неудовлетворенность* может ведь сама быть результатом «беспредметного стремления». Она точно так же говорила бы лишь о бесплодии «мятущегося духа». Медики называли бы ее неврастенией, но, конечно, не неврастения — причина бесплодия духа, а наоборот — бесплодие духа — причина неврастении.

Есть, однако, и другая неудовлетворенность, далеко не бесплодная и не пустая, — и она выражается в стремлениях, которые с известной точки зрения тоже могут показаться беспредметными. В мире языческом, где человек знал лишь ценности, имманентные миру, где всякое действие имело определенную посюстороннюю цель, небеспредметные стремления имели всегда предметом своим видимое, достижимое. Там беспредметные стремления и «вечная неудовлетворенность» или не могли появиться, или могли быть только болезненным явлением. Не так обстояло дело в мире христианском. Здесь реальность не мыслилась ограниченной «миром сим» и ценности не были имманентны миру. Поэтому здесь, строго говоря, не могло и не должно было быть полной удовлетворенности, какую могли знать язычники. Человек, осознавший себя как личность, гражданином вечности, не мог быть удовлетворен ни природой, ни своим человеческим «сознанием», ни общественным законом, потому что стремления его вели за пределы града, здесь пребывающего — in die Ferne. Полная неудовлетворенность здешней жизнью, как бы счастлива она ни была, становилась для него его естественным состоянием. Напротив, полная удовлетворенность и стремления, направленные только на достижимые задачи, говорили бы о бедности сознания, о малой приобщенности миру духовному, о возврате к языческой слепоте, о тупости, простительной для пантеиста, но уже недопустимой для осознавшей себя личности. Устремления людей, причастных духовному миру, не

беспредметны, но представляются такими с точки зрения посюсторонней действительности. Для людей, уже достигших указанной высоты, они рисуются иными, далеко не беспредметными.

Вдумываясь в судьбу Фауста, приходишь к допущению, что его неудовлетворенность ближе все-таки к неудовлетворенности второго рода. Фауст уже не был христианином, он порывал и с культурой и с культом Слова, но следы его былой причастности этой культуре не стерты еще с его души. Ведь одна из его «двух душ» еще помнит своих далеких и высоких предков. Так представляя себе душу Фауста, можно предположить, что «темный порыв», заставивший его отвернуться от Слова и вызвать Духа Земли, в глубине своей таил жажду духа, далеко превышающего своей силой духа Земли. Понятным становится и тот странный (на первый взгляд) факт, что Фауст остается неудовлетворенным, несмотря на все, что дал ему erhabner Geist, и несмотря на его собственные «великие» дела, и даже на мечтания о будущем счастье человечества. С другой стороны, именно этот факт и убеждает в том, что духа Земли Фаусту было недостаточно. Если бы Фауст довольствовался природой и своим человеческим духом, он не был бы даже и «вечным искателем», каким видят его сторонники вечного прогресса. Фауст, правда, сохраняет всю свежесть своей новой веры, но последняя, как мы видим, не избавила его от «неудовлетворенности». Повторю: неудовлетворенные стремления отнюдь не заслуга. Но если уж ставить в заслугу Фаусту его неудовлетворенность, то не потому, что она сама по себе заслуга, а потому, что *такая* неудовлетворенность[1] действительно делает честь Фаусту: она свидетельствует, что им еще не утрачена какая-то связь с миром личностных существ /.../.[2] Если же, несмотря на все дары удостоившего его своим явлением духа, он остался все тем же устремленным вдаль искателем, — это значит, что истинный предмет его стремлений — другой. А так как характер самих его похождений говорит за то, что предметом этим был дух, то мы вправе думать, что это был Дух жизни, Дух истины, им никогда сознательно даже не вспоминаемый. Искомое оставалось все время вдали[3], потому что выходило за пределы

---

[1] Т.е. неудовлетворенность, сохранявшаяся несмотря на веру в природу и в человека. (Из черновика рукописи).

[2] Конец фразы отсутствует в рукописи. (Ред.).

[3] — отсюда Gärung in die Ferne (см. стр.362).(Из черновика рукописи).

посюсторонней реальности, т.е. чем-то da droben, Фауст же сам хотел оставаться далеким от всего, что da droben, там, вверху.

Нововековье отнеслось к da droben так, как и Фауст, потому что также отделило себя от Слова. Но следы, оставленные иными эпохами, не изгладились окончательно и в нем. Да и смысл более глубоких мотивов, дававших себя знать в творческих достижениях новых веков, связан был с той же устремленностью к духу и также характеризуется всякого рода шатаниями и метаниями, бескрылыми взлетами и т.п. Если многие из людей нововековья — все эти Бакалавры, Гомункулы, Проктофантасмисты, Пуки и т.п. — вполне удовлетворены общением с духом земли и духами воздуха, то к чести самого нововековья нужно все же сказать, что его истинное лицо — это лицо Фауста, а не Бакалавров, Гомункулов и пр.

Я связываю здесь, как и выше, образ Фауста с тем, что называю нововековьем. К этой эпохе, начавшейся, конечно, с Возрождения, могло быть применено имя Фаустовской с большим правом, чем к тому слишком большому периоду истории, к которому прилагал его Шпенглер. «Фауст» может рассматриваться как пророческая книга новой культуры. Schwankende Gestalten — «туманные видения» — носившиеся перед сознанием Гете, содержали в себе основной миф этой эпохи, и трагедия Гете могла бы стать для нас чуть ли не тем, чем были Троянская война и скитания Одиссея для древних. Гете прожил без малого столетие. Вторая половина XVIII века и первые десятилетия XIX — это столетие, не только богатое великими именами, но прежде всего — это столетие, в высокой мере «выразительное» — выразительное для всего нововековья. Итоги эпохи были уже почти подведены. Конец XIX — уже гораздо беднее, а выразительность его, пожалуй, тоже немалая, носит характер преимущественно отрицательный (я говорю о Западе). Век Гете — это век, в который основные тенденции всего нового времени выявили себя с особенной яркостью и с наибольшей осознанностью. Мы не очень ошибемся, если скажем, что «Фауст», в которого Гете вложил так много автобиографического, является символом нововековья. Фауст — колдун и авантюрист XVI века, ученый, продавший душу черту, — но все это не говорит против нашей мысли. Ибо тогда, в XVI веке, были намечены пути, по которым шло сознание людей нововековья вплоть до конца этой эпохи (она ведь кончается в XX веке).

Была своя правда в том повороте мысли и воли людей, которым началась *фаустовская культура*. В нем сказался «темный порыв» к освоению живого дыхания Духа. Порыв этот по причине своей темноты выразил себя, к сожалению, не столько в положительных достижениях духа, сколько в отрицательных «протестах» против «мрака средневековья», против тесных ворот, против абсолютного доверия авторитету, против опеки, узости, духоты, застоя и т.п. грехов средневековья. Темноте этого порыва обязаны мы такими явлениями, как просветительство, попофобия, бесконечный «прогресс», национальный эгоизм, религия позитивизма и прочие пошлости. Но темный порыв выражал себя и в более благородных и умных формах в области искусства, философской мысли, гуманистической этики, в стремлении к бóльшей социальной справедливости.

Тех ложных путей, которыми шел Фауст в своих исканиях новой жизни и свободного дыхания, не миновала и культура новых веков. Дух земли в этой культуре заметно утвердил свое господство. Успехи на поприще земного устройства человека — особенно в области всякого рода комфорта, быстрого темпа жизни, экономии сил и т.д. — не замедлили благодаря этому дать себя знать. И люди действительно сделали природное небо — (на «свежем воздухе») — своим истинным небом:

...des Volkes wahrer Himmel, (1,28)

истинное небо народа[1].

Мы видим, что, уйдя от культа Слова и заключив союз с духом земли, Фауст в своих духовных блужданиях встретился с тройным соблазном. Дух земли заставил его прежде всего поверить в абсолютную предельную ценность природы («дал ему в царство — величественную природу»[2]). Но тот же дух земли помог ему открыть и тайны своей души — души человеческой. Вера в природу не сливалась в нем, конечно, с верой в себя, но сосуществовала с ней. И рядом с ними — в более поздний период, главным образом, выдвигалась третья тенденция — тенденция увидеть смысл человеческих дел ни в чем ином, как в служении общественной правде (человечеству, наро-

[1] У Холодковского эти слова совсем пропущены.
[2] См. стр.336.

ду). Все эти три уклона сознания мы находим и в фаустовской культуре. Фауст совмещал в своем лице и натуралистическую, и гуманистическую, и общественно-моралистическую позиции. В фаустовском обществе такое совмещение их в одной личности — явление редкое, большинство состоит из людей, живущих преимущественно одной какой-либо из трех идей — природы, человека и закона (общественного «добра»). Фаустовская культура характеризуется тем, что эти три идеи, уже отъединяясь друг от друга (не в носителях их, а по существу) и служа началами трех основных направлений мысли, в то же время еще мирно уживаются и не воплощают себя в каких-либо враждующих между собою общественных силах (как будет впоследствии). Но сам факт их раздельности — наличие трех уклонов — говорит, как выше уже разъяснено, об их ложности. Они представляют собой искажение тех трех идей, единство которых есть необходимая предпосылка не только знания, но и всякого личностно-творческого акта. Когда сознание, не способное удержать себя на высоте этих идей, возвращается к утверждению каждой из них в отдельности, сами эти идеи урезываются в своем содержании и, теряя связь с идеей трансцендентного, идея мира замещается понятием природы, идея души — понятием сознания, а идея бога — законом, строем, моралью. То, что мы выше сказали о них при анализе сознания Фауста, приложимо и к роли этих понятий в фаустовской культуре. Трагичность этой последней обусловливается умалением указанных трех идей, которое, как мы видели, связано с отрывом от Слова. Однако до тех пор, пока культура эта остается трагической, пока в ней жива фаустовская неудовлетворенность, она продолжает быть фаустовской культурой, вмещающей в себя различные уклоны, и прежде всего три уклона; стремления, для нее характерные, могут таить в себе тот темный порыв к духу, который если не мог служить оправданием Фаусту, то все же облегчал его спасение.

Не следует, однако, забывать, что сам Фауст был очень близок к утрате своего фаустовского достоинства. Он, как я уже указывал, стоял на той грани, за которой его ожидал уже последний провал. Так у края своей гибели может оказаться стоящей и фаустовская культура, ибо если еще оставалось в ней что-либо живое, то это ее «темный порыв» к духу. Сменив же свою неудовлетворенность на полную уверенность в себе, на торжествующее самодовольство и на достижимые стремления, она перестанет быть культурой фаустовской и снизится до уровня доличностных языческих культур. Ее начатый давно уход от

Слова завершится потерей последних следов тоски по Духу. Тогда три идеи, в своей разъединенности служащие источником множества «внутренних противоречий» нашей культуры, должны будут — для преодоления этих противоречий — занять резко враждебную друг другу позицию, сделаться тремя борющимися не на жизнь, а на смерть силами: внутренние противоречия должны будут замениться противоречиями «внешними». При этом совершенно безразлично, какая из этих сил победит, потому что ни одна из трех идей в отдельности, вне единства их всех, не может стать действительным творческим регулятивом для дальнейшего раскрытия и усвоения правды Слова и Духа. А вне этого пути — все остальные одинаково упадочны и реакционны, к каким бы внешним успехам и к какому бы благополучному Gehimmel[1] они ни вели.

Судьба Фауста нам известна. Физическая смерть пришла раньше, чем могла наступить смерть духовная, — и тогда проявила свою силу «вечная любовь». Судьбы фаустовской культуры мы, конечно, не знаем. Судьбы личностей не могут служить полной аналогией для судеб культуры. Каковы бы ни были эти последние, каждая личность, носящая в себе дух Фауста, как и сам Фауст, может иметь свою собственную судьбу. Тем более, что пути «культуры» все же остаются всецело в плоскости «посюсторонней» реальности, путь же личности не ограничивается этой плоскостью. Кроме того, фаустовская культура — одна, личностей же много, и личности потому именно и личности, что каждая из них неповторима и, следовательно, судьбы у всех них разные.

Пред каждой из личностей может стоять вопрос: куда она идет? Многим из нас, людей фаустовской культуры, понимание трагической судьбы гетевского Фауста, сущности его стремлений и его ошибок помогло бы уяснить сущность собственной неудовлетворенности и собственных ошибок. Может быть, некоторые из нас сумели бы найти иные пути к Духу, более прямые и обещающие более полное приобщение к нему здесь, на земле. Что касается вечности, то суд вечности определяется, конечно, не такими слишком явными и слишком сознательными «выборами путей». И Фауст, мы должны снова повторить, спасен не своим выбором пути, а заступлением вечной любви. У кого из нас окажутся там заступники, у кого нет — этот вопрос уже уводит за пределы нам доступного ведения.

[1] См. стр.359.

Впрочем, «Фауст» Гете вовсе не проповедь, и никаких нравоучений ни для личностей, ни для культур из него извлекать нельзя. Трагедия Гете отнюдь не исчерпывает своего содержания намеченной нами схемой: она гораздо сложнее и гораздо содержательнее; если же наша схема кажется ведущей к какому-либо «выводу» или нравоучению, то это говорит за то, что она только схема, отнюдь не раскрывающая смысла живого мифа о Фаусте.

⟨1935⟩

GLORIA
(О СЛАВЕ)

16 тезисов

1. Верховное начало реальности — я.

Я — *самопричина*, causa sui, потому что не имеет вне себя никаких условия своего бытия.

Я — *самоцель*, causa sui finalis, потому что существует ради себя самого, не служа никакой выше стоящей цели.

Я — *самоценность*, потому что ценность его не определяется никаким вне его лежащим критерием. Я — мерило всякой ценности.

Я — *довлеет себе*, т.е. не нуждается ни в чем вне себя.

Я — *не бывает «данностью»*, наличествующим, т.е. это значит, что «я» не существует в том смысле, в каком существует все наличествующее. Никаким опытом и никакими доказательствами нельзя обосновать его существование. Его нет.

Нельзя сделать данностью и «познать» как «данность» ни чужое «я», ни свое собственное «я», ни верховное «я» всей жизни.

И однако ничто так не достоверно, как существование «я». Я знаю, что я есмь, и знаю также, что существует другое я, что ты еси, и что ни меня, ни тебя нет, если верховное начало реальности не есть «Я».

2. Я довлеет себе. Но оно не замкнуто в себе, оно само переступает через себя, выходит из самодовления и *утверждает других*, другие «я».

Оно утверждает не «не Я» вообще, других, а как «Я», во-первых, в их ценности, во-вторых, в их целезначимости, в-третьих, в их свободе и, в-четвертых, — в их бытии. Оно утверждает их ради них, а не для себя, так как такое утверждение другого «я», открывающее нам другого, делает это начало, которое можно было бы обозначить как принцип «ты», столь же основным, как и само начало «я».

Обращенность к другим себе довлеющего «я», искание других ради них, а не ради себя — есть *любовь*.

Предельное выражение истинного существа «я» — любовь, творящая любимых. То, что мы называем любовью, когда говорим о своих чувствах, есть лишь отдаленный намек на любовь.

Утверждая многие «я» своею любовью, верховное «Я» *вызывает их к бытию. Зовом* его они существуют, потому что самым *последним*, ни к чему уже не сводимым их существом является их *отклик зову «я»*.

Они не существуют раньше откликов своих, — как может показаться, а сами *суть* эти *отклики*.

Обращенное к другим «я» — «Я» является *Лицом*.

Лицо — это то, что *обращено* к *другим* лицам.

Верховное «Я» — это лицо, глядящее в лица, само бытие которых определяется *зовущим взором* его.

Высший, последний смысл бытия многих «я» в том только и состоит, чтобы быть до конца собою, т.е. быть только откликами — во всем, в полноте существа своего — верховному «Я» всей жизни, — и ни в чем больше.

Верховное «Я» едино, потому что *безусловно*. Безусловное не может иметь наряду с собою ничего. И если каждое из многих «я» есть действительно «Я», оно также должно быть единым и единственным. Множество единственных — это абсурд. И, однако, этот абсурд есть величайшая истина жизни.

Абсурд *«множества единственных»* есть формула любви. Он же — формула личности. Что-нибудь из двух: или абсурд этот должен быть отвергнут, — и тогда должна быть отвергнута любовь и должна быть отвергнута личность; — или — если несомненна любовь и утверждается личность, — должен быть принят «абсурд».

Существуют иррациональные понятия, при мертвом аналитическом рассмотрении жизни кажущиеся абсурдом, которые, однако, открываются в опыте, как живая идея. К числу таких понятий относится в первую голову понятие личности. ⟨...⟩*

Понятие личности иррационально, и то, что кажется абсурдом при мертвом аналитическом рассмотрении жизни, открывается в опыте, как *живая*, не убитая схемой идея.

---

* Пропуск в источнике. — Публ.

3. Об иррациональных идеях можно говорить только *символами*, т.е. мифами, — попытки передать их с помощью мертвых терминов приводят к тому, что вместо живой идеи пред нами возникает абсурд.

Позволяю себе перейти на язык символических образов.

Лицо, обращенное ко многим, себя простирает вовне, выносит свой свет в пространство, простирает себя, охватывает собою то, что вокруг него.

«Я» — распространение «вовне» своего света.

Оно выносит свой свет вовне потому, что само есть прежде всего *свет*. «Я» — светлейшая, чистейшая мысль; свет мысли этой светел тем, что он все видит и всему дает себя видеть; он светел потому, что он самоцель, самопричина и самоценность. Именно поэтому он светит собственным светом.

Свет абсолютного, т.е. верховного «я» есть великое его «*сияние*», великий ясный блеск.

Природа откликается свету верховного «я» жизни своими образами, из коих ближе всего к существу его — блестящее светлое небо — div, deva, dyaus, deus, theos, — и сын светлого, могуче простертого неба — Солнце, многорукое и все освещающее и ослепляющее.

Человек должен откликнуться свету верховного «Я» — светом своего «я»; он должен отразить в себе, приняв в себе, сияние и блеск творящего «Я». Со всех концов духовного мира — мира личностей, — должны нестись отсветы — отсветы сотворенных силою любви многих «я», потому что во все концы, к каждому отдельному «я» направлены лучи сияющего удивительным, ослепляющим светом, Личного начала.

Сам человек становится светом, div'ом, и в нем-то сияет свет абсолютного «Я». Это сияние он называет радостью. Бескорыстная самодовлеющая радость, радость-приветствие, ничего не требующая, ничего, кроме себя самой, не получающая, — это радование свету самому по себе, радование тому, что есть свет.

Только личность видит, обладает светом зрения. Все остальное, в чем нет «я», не видит, хотя бы и обладало зрением, потому что само зрение его, как и все другие «ощущения», — только переживание существа, всецело внедренного в природу и ее норму не видящего, только одна из волн ее жизни.Видеть нужно извне.Чтобы видеть мир, нужно из него уйти и противостать и «вышестать». Такова личность, «я».

Ascensio. Dies festus.

Радость свету есть участие в сиянии и встреча, общность, соединение с «Я» жизни.

Сияние верховного «Я» всей жизни есть *его Слава*, Gloria.

4. Понятие Славы — основное мифологическое понятие.

Слава — это бытие «я» для другого, власть его быть для другого.

Слава «Я» — *реально* присущая ему *сила*. Она нисходит в мир человеческий, становясь как бы особым существом, принимая образы, несущие в себе много сложных и богатых идей.

Славу — Шехину — видели не только в образе света. Удивительно, например, то явление Славы, которое овладело сознанием Иезекииля. Тут был и бурный ветер, шедший с севера, и великое облако, и клубящийся огонь, и свет пламени из середины огня, — и подобие четырех животных (у каждого четыре лица и четыре крыла); «куда дух хотел идти, туда и шли», не оборачиваясь. Вид «горячих углей» и лампад, и молния от огня. Животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния. По одному колесу перед лицами их, а вид колес, как вид топаза. А ободья их высоки и страшны, потому что полны были глаз. Дух животных был в колесах. Над головами — подобие свода, а под сводом — крылья их. Шум крыльев был как «шум вод», «сильный шум». Престол из сапфира, и пылающий металл, и вид огня внутри его, вокруг и от чресл сидящего на престоле — и выше чресл и ниже чресл — огонь, и сияние вокруг его, как радуга на облаках во время дождя...

«Таково было подобие Славы...»

5. Через славу свою *открывает* абсолютное «Я» себя, свое *присутствие*.

Но Слава его открывает также и его *волю*. Призыв, который направлен к отдельному «я» от верховного «Я» реальности, содержит в себе веление, волеизъявление, он дает, так сказать, нормы света, *нормы личностного бытия*.

Отклик Славе «я» становится исполнением его велений, следованием его нормам, потому что только следование этим нормам обеспечивает человеку сохранение им своего личностного достоинства и причастность его сиянию и радости «я».

Только нужно помнить, что существо всех этих норм и всех велений есть не что иное, как любовь. Нормы, в которых нет любви, — уже не от Славы. Потому нет, строго говоря, никаких велений верховного «Я», кроме веления, говорящего о любовном отклике — всем существом, всем сердцем и всем по-

мышлением — любовному призыву «Я», и о таких же откликах другим «я».

Там, где имеют место такие отклики, неомраченно сияет Слава. Сияет она, во множество сознаний входя как свет. Отклик ей во множестве сознаний есть прославление, Слава возглашаемая, «возносимая».

6. Сияние простирается далеко. Оно захватывает *множество личных сознаний*, становясь их радостью и вызывая в них возгласы Славы.

Сияние «Я» становится также предметом особого *осознания* отдельных «я», того сознания, которое выражается в *высказывании*, в словесных откликах, в *слове**.

Отклик словом — Славе «я» возможен потому, что в самой Славе заключено *его Слово*.

Лицо, обращенное ко множеству «я», обращено к ним своим Словом. Слово его должно войти в сознание духовного личного существа для того, чтобы это последнее услышало зов и веления «я» — и нашло в себе знание, мысль, слово о нем.

Огненное, вечно живое Слово, которым все творится, единственно имеет силу удерживать сознание каждого «я» на путях света и вести к свету. Это Слово самого верховного «Я», Слово, от него не отделимое, им рождаемое и им посылаемое в мир, им же творимый тем же словом.

Видящий сияние Славы слышит Слово «Я» и откликается ему своим Словом. Оттого у греков Слава называлась δοξα — мнением, представлением, высказыванием.

Δοξα «ходит» в людях, выражая себя в их словах. Δοξα — это Слава в ее отражении в словесных высказываниях личных существ.

Ясно и точно Слава названа Словом в языках славянских. Слава — значит слово, Хвала. Laus.

Восклицание в ответ сиянию само есть сияние. Ответное сияние есть славословие, т.е. утверждение Славы.

7. Мы говорим иногда о Славе, как о *молве* ofama. Идет молва о ком-нибудь — идет Слава о нем.

Бывает даже дурная слава.

Слава, как слово, распространяющее себя в мире людей, действительно может быть названа молвой. Понятие молвы

---

* Восклицание в ответ сиянию.

могло бы быть поднято на высоту Славы — причем, конечно, молва перестала бы быть тем, чем мы ее теперь знаем.

Но и слава могла бы быть снижена до уровня молвы и «известности», — и действительно снижается нередко до такого уровня. Причем, конечно, она перестает в таких случаях быть истинной Славой.

Слава, которой многие ищут и которая, снижаясь, становится близкой молве, в существе своем, однако, есть то же распространившееся слово, она так же по природе своей родственна сиянию, свету, радости. Оттого-то так и ценят ее люди. Ведь есть славолюбцы, готовые для славы своей отдать свою жизнь.

Но верховное «Я» не ищет славы, а излучает ее от себя. Она становится Словом, простирающим себя в сознаниях многих «я», — но не становится «молвой»*.

8. Снижаться до уровня молвы может лишь слава человека. И не только может. Ей всегда угрожает эта опасность.

Славе человека всегда угрожает *опасность* такого *снижения*.

Человек призван к участию в Славе. Его «я» — самоценно, оно — самоцель и самопричина. Оно должно сиять своим светом. Должен светиться свет наш пред людьми.

Однако свет наш должен светиться пред людьми не для того, чтобы они прославили нас, а для того, чтобы прославлено было верховное «Я» всей жизни.

Вся трагедия зла, вошедшего в мир, не замыкается никаким отдельным «я». Так и слава не завершается, не кончается славою отдельного «я». Она непрерывно движется, растет, повышается в направлении к завершающей Славе — к Славе «Я» — как отклик ей.

Самоценность, свобода и целезначимость каждого «я» не умаляются, не ограничиваются, а, наоборот, впервые реализуются таким устремлением к Славе «Я».

Поэтому, чем полнее, бескорыстнее и чище устремление отдельного «я» к Славе, тем светлее оно само, тем более «прославлено» оно, т.е. проникнуто славой, приобщено к ней. Найти свою истинную славу, славу, не ограничиваемую узкой

---

* «Обо мне говорят, я известен».
Герострат — психолог славы.
«Хорошая слава на печке лежит,
Дурная слава по дорожке бежит».

сферой молвы, можно только *не заботясь о ней*, а *отдавшись всецело отклику* полной, завершенной Славы.

Чтобы понять призванность человека к Славе, следует обратить внимание на некоторые общества и, на первый взгляд, представляющиеся несущественными привычки и склонности наши. Потребность сделать себя видимым (примитивно — усилить свою значимость в чужом сознании), небезразличие наше к чужому «мнению», к молве и т.д. — это сниженная Слава, но органической нашей природе присуща потребность Славы.

9. Но есть другой способ утверждения своей славы, состоящий в попытке сделать свою славу, свой свет — последней, завершающей Славой, *заместить* ею Славу верховного «Я».

Такое присвоение себе роли верховного «Я», противопоставление своей славы, как первой и высшей — славе верховного «Я» — есть *отрицание* этой последней, отчуждение от света, и ведет к подмене света — зловещим огнем безумной Судороги, — заключающейся в потуге стать началом, не будучи им.

В таком отрыве от Славы ради ложного утверждения своей славы — *источник всей порчи*, вошедшей в жизнь. («Друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищете». Иоанна V,44).

Если высшее и единственное обнаружение смысла всей жизни, всей реальности есть Слава, то отрицание ее — в акте противопоставления ей своей славы — есть прямая противоположность славы — бесславие и бессмысленность бытия.

Бесславие, однако, не есть неизвестность: бесславный присвоитель славы пользуется всеобщей известностью. Известность, молва, дурная слава оказывается следствием потуги к присвоению себе славы верховного «Я», абсолютной, единственной Славы. Это на самом деле есть бесславная гибель личности. Есть единственное благо, единственный критерий всякого добра — причастность и мера причастности к Славе. И есть единственное зло, корень всех зол и мерило зла — отчуждение от Славы, бесславие, рождаемое присвоением Славы, — и мера этого бесславия.

Порча, вошедшая в мир и в волю человека, в глубине, в основе своей есть не что иное, как результат отрицания Славы верховного «Я». Глубже чем отрицание бытия этого «Я» — отрицание его Славы.

В греческом языке хороша форма. Не у меня добрая слава, а λόγος ἀγαδός ἐχες ἐμὲ — «Она меня имеет — я в ней».

10. Утверждение Славы (отклик ей) выражается прежде всего в слове, в песне, в гимне, возносящем славу, хвалу.

Слово, содержащее в себе отклик Славе, славословие, не ограничивается одним лишь возгласом: Слава! — хотя и этот возглас сам по себе уже был бы откликом ей — конечно, при условии, что со словом «слава» связана направленность всего существа, всего сознания человека — к славе и радость видения славы.

Но существенной особенностью возгласа, которым человек отвечает на призыв, идущий от Славы, является его обращенность к тому «Я», которому принадлежит Слава. Не в пустоту должен быть направлен этот возглас — и не к сознаниям людей, — а к самому «Я», чьим светом является Слава.

В слове же, обращенном к «Я», — *самое основное и самое важное — это именование «Я»*.

«Я» — не голый, отвлеченный принцип, не высшее (а потому и мало говорящее) понятие. «Я» — мыслимое только как начало, как понятие, принцип, — слишком бедно. На самом же деле тот творческий акт, в котором «Я» себя самоутверждает — через раскрытие своего замысла, своего Слова, — беспредельно богат. И, конечно, одно только философическое обозначение его, как «Я», не есть его имя.

У него есть имя. И чтобы выразить наше отношение к нему как отношение встречи с его Славой, мы должны его именовать.

Нет более сильного, более радостного и светлого отклика Славе, чем его именование.

Именование — это, во-первых, просто *называние имени*. Само называние его, произнесение (вернее, конечно, пропевание, провозглашение) его есть уже славословие. Само собой разумеется, если не «всуе».

Во-вторых, это призывание имени, — потому что, как выше сказано, Слава не возглашается «в пустоту» — направляется возглас к самому прославляемому. Произнесение имени есть призыв, обращенный к именуемому.

В-третьих, именование есть такой отклик именуемому, который *приобщает к Славе* его самого именуемого.

Итак, выше и важнее и первее всех форм славословия — именование верховного «Я» жизни его *Именем*.

Существует у нас потребность в славословии, основная, самая живая потребность, указание другим на то, что привлекло внимание.

11. Имя верховного начала есть слово языка человеческого, но *не только языка человеческого.*

Сам язык человеческий — не только человеческий, он связывает человека с самой внутренней стороной жизни, с самой жизнью как реальностью, а не только создает условные значки — этикетки для «вещей». Поэтому-то язык наш есть путь к реальности.

Ясно, что то слово нашего языка, которое служит именем верховного начала, — также не значок и не наше измышление, а сила, связующая нас с самим «Я» жизни, и слово, чрез которое мы его познаем (поскольку оно может быть познано).

И если в наших словах о жизни говорит через нас сама жизнь, то в нашем слове о «Я» говорит само «Я». Имя его есть его же Слово, а не только наше.

Бессильны поэтому те «возражатели», которые станут указывать на связь имени «Я» со словами нашего языка, говорящими о явлениях природы, а не о «Я». «Свет», «небо», «сила», даже само «бытие» — все это наши слова и слова о посюсторонних вещах. Но если этими же словами выражено имя «Я», — то потому что наш язык весь целиком — не наш, — и центральные, верховные слова его ничуть не умаляют в своем достоинстве и не лишаются силы славословия от того, что сохраняют связь с языком нашим в целом.

Язык человечества — один язык, как бы далеко ни отходили друг от друга языки народов. И на всех языках есть имя, говорящее о верховном «Я». Не везде оно одного и того же «корня», не везде звучит одинаково сильно и не везде оно одинаково богато. В иных случаях мы даже совсем не знаем его происхождения и его точного содержания.

Но эти различия *не случайны*: они сами определяются степенью близости сознания того или иного народа к правильному, верному осознанию истины о верховном «Я». Далеко не все народы с одинаковой проясненностью чувства и мысли прозревали идею абсолютного «Я». У многих из них можно найти лишь отдаленное предчувствие его. И можно, пожалуй, с некоторым вниманием отнестись к парадоксу, который напрашивается, когда размышляешь об указанных различиях: уж не зависят ли особенности того или другого языка в

целом — от ясности или неясности, от правильности или неправильности (в смысле соответствия истинному имени) вершинного Слова — имени «Я» в данном языке?

Быть может, богатые культуры и мощные языки арийцев и семитов обязаны своими преимуществами именно богатству и чистоте имен, которыми именуется у них верховный принцип жизни.

12. Имя, которым прославляется и чрез которое, следовательно, познается верховное «Я», — есть *имя Бог*.

Div, theos и Bhaga арийцев — *Div Bhaga* и Эль и Иаг семитов — это слова, называние которые есть уже и призывание имени и приобщение к его силе и познание высшей истины. Именование ими есть вознесение Славы. И только для большей ясности именование это сопровождается иной раз прибавлением слова «Слава».

13. Именование Бога его именем — не познавательное описание какой-то данности, а возглас, утверждающий его Славу.

Потому и все мифологически-символические и догматические «истины» веры — не теоретические положения — а все те же гимны, песни, славословия.

Правильность, истинность мифа и догмата можно определять не логической их законченностью и не силою доказательств и не соответствием какому-либо факту, а *исключительно* тем, большая или меньшая *Слава*, более сильное или менее сильное слово Славы, славословие в них заключено.

Кто всмотрится внимательнее в историю догматов и в споры, сопровождавшие выкристаллизовывание их формулировок, тот заметит, что принимались или отвергались те или иные мысли-слова о Боге в последнем счете сообразно тому, в какой мере достойны были они служить славословием, как сильно и насколько чисто ими утверждалась Слава Божия.

И этот критерий не случайно оказывался самым верным критерием истинности самих мифов и догматов. Откровение самой истины дается не иначе, как Славой. Сияние Славы несет с собою и вносит в сознания, ему откликающиеся, знание истины, — говоря правильнее — свет истины. И, как уже говорилось, — кто полнее и совершеннее откликается Славе, тем самым полнее ей приобщаясь, тот полнее и глубже постигает и приносимое ею откровение. *Иного пути к истине*, строго говоря, нет.

Но нужно прибавить, что и само знание истины было бы ненужно и бессмысленно, если бы оно не было также возношением Славы. Знание — не обладание какими-то «положениями», «истинами», — а *высказывание*, — и в высказываниях-истинах заключается один из способов возношения Славы — и только.

14. Слава, в которой мы постигаем верховный принцип жизни, есть величайшая *Сила*.

Бог действует силою Славы. Великая тайна этой силы состоит в том, что она представляет собой единственный случай, когда сила не есть насилие.

Абсолютная Слава есть абсолютная, предельная, могущественнейшая сила, сильнее которой нет ничего. И однако она не покушается на чье-либо «я», или на чью-либо свободу (что одно и то же) ни в самой малой мере.

Бог действует силою своей Славы. И самое первое его Слово: да будет Свет — было величайшей силой потому, что оно было само сиянием его славы. И никакою другою силою Он не действует.

Его сила и его слава — это одно и то же, и только на разные моменты одного и того же указывают те формулы, в которых сила и Слава упоминаются раздельно.

15. Слава сиянием своим охватывает, как сказано выше, множество «я», — конечно, тех «я», которые ей откликаются, которые славу поют*.

Мир таких «я» есть совершеннейшее единство многих, экклезия личностей, град вышний, *царство свободных творящих «я»*.

Царство свободных, царство, состоящее только из одних суверенов — самим бытием своим реализует Славу верховного «Я». Его Слава — не его качество или «достоинство» только, а реальный *мир, реальность царства*.

Царство — это его Слава. Слава его — не в пустоте и не в идее, а в живом, творящем, непрестанно Славу возносящем Царстве, — в возношении Славы, содержанию и богатству которой нет конца, и состоит творчество — Царство.

Его Царство и его Сила и Слава — одно и то же, и только подчеркивание трех моментов одного и того же имеет

---

* В откликах Славе Бога создается реальная связь с ним, общение с ним.

место там, где вместо простого упоминания одного только имени, вместо или наряду с именованием упоминается и Царство и Сила и Слава.

16. Много раз спрашивали: 1) *в чем смысл нашей жизни*? 2) *для чего мы живем*?

Можно было бы ответить: ни для чего. Личность есть последняя, высшая ценность, ни чему не служащая, — и она живет только для себя, — и если она действительно личность, — этого достаточно.

Но личность, «я», как выше показано, творит свое дело силою *своей славы*. Если нет Славы, нет и «я». Живет «я» для себя, — но это значит — для своей Славы.

Слава или должна быть полной, или ее не должно быть. Полная, завершенная Слава — только у «Я» как верховного начала всей жизни, всей реальности. Славою верховного «Я» создается слава моя. И если я живу для Славы, — для полной Славы, — значит *смысл моей жизни — Слава Его*. А чтобы не впасть в бесславие, я должен служить Славе полной, не ища своей малой и не подменяя Славу — молвой. Ибо истинно моя Слава — Его Слава. («Ты — Слава моя, возносящая главу мою»).

И *нет другого смысла* ни в моей жизни (ибо я личность, а не часть мира) — ни в жизни человечества (в его истории и в его культуре), кроме одного единственного смысла: утверждения в себе и в своем слове — Славы верховного «Я».

〈1932-36〉.

МЫСЛИ ПРО СЕБЯ

Предварительное

Европейская культура может быть понята как результат встречи трех «древностей».

Общеизвестно, что появлению идеологии, определившей пути нового европейского мира, предшествовало сближение различных культур древности. Но, обычно, указывая на это сближение — в эллинистической, римской или сирийско-византийской цивилизациях, — подчеркивают его синкретическую природу. Между тем синкретическое единство само по себе не могло бы стать достаточно твердым базисом для новой культуры. Нужно предполагать, что наряду с синкретическим сближением имело место и зарождение подлинно новой идеи.

В хаосе наступившего тогда синкретического смешения идей легко не заметить другого, уже не синкретического единства, создавшегося напряжением положительного творческого характера.

В нашей культуре определяющим был некоторый новый принцип, не чуждый, конечно, и древности, но не становившийся там основой всего творчества и не действовавший в качестве единой себя раскрывающей идеи. Речь идет о *принципе личности.* При всей исключительности, с какой он утверждался, этот принцип обладает наибольшей универсальностью. Для древних принцип личности был одной из представших им задач, — для европейского же человечества — это уже решенная задача. Древность подготовляла решение задачи — наша культура освояет это решение. Само же решение не дано было ни древней, ни новой культурой: оно стоит на грани между старым и новым мирами и заключается не в «создании» культуры, а в *новом опыте*, по смыслу своему несравненно более значительном, чем культура.

Новый опыт состоял в том, что человечество пережило *в себе* некоторый новый факт: личность, реализовавшуюся в

полноте в отдельном единственном человеке. Для осознания и освоения этого опыта необходимо было подчинить все творчество тем регулятивным идеям, которые служат условием его личностного характера.

Регулятивные идеи, которым подчинило себя наше культурное творчество, — это три предельные идеи, рождающие три образа: мира, души и бога, т.е. те именно три идеи, которые выдвинуты были Кантом как «чистые идеи разума»*. Образы мира, души и бога должны были обнаружить свою силу и дать богатые плоды еще до того, как опыт личности создал их верховными определителями всей творческой жизни человечества. Такого рода подготовкой сознания и служили три древности: древность греко-римская, древность египетская и древность семитская — преимущественно еврейская.

*

В творческих актах, составляющих содержание европейской культуры, утверждается *личность*. Это делает необходимой регуляцию нашего творчества указанными выше идеями.

Личность есть самобытное (causa sui) и самоценное (finis sui) «я». Но таким может быть лишь «я» абсолютное, служащее, говоря языком Канта, «высшим единством всех условий». Без постулирования абсолютного *верховного «я»* личность немыслима.

В то же время личность — не одно только чистое «я». Она раскрывается в творческом акте, реализующем себя в «творимой природе», т.е. *в мире*. Отношение к миру есть необходимый момент в факте «личность». Речь идет здесь именно о мире, а не о «природе», и не об «объектах» вообще, потому что творческое отношение личности к предстоящей ей творимой природе предполагает законченный, целостный образ, а не просто набор вещей и явлений.

Личность, кроме того, должна иметь лицо, т.е. должна быть обращена к другому не как к наличествующему чему-то вообще, а как к тому, что так или иначе откликается лицу. Это значит, что личность для своей реализации требует наличия других лиц, к ней обращенных, — следовательно, других личностей. Выходит, что абсолютное «я», которое в силу сво-

* Мне кажется, что выяснение роли чистых идей разума в знании — одна из очень крупных заслуг Канта, несмотря на то, что сам он сделал соответствующую часть своей «критики» далеко не центральной и не самой сильной.

ей абсолютности должно было бы быть единым и единственным, само предполагает множественность «я» — множественность абсолютов. Личность есть нечто единственное, но личностей должно быть много: формула личности включает в себя такое противоречие, как внешнее выражение своей иррациональности самого принципа. Жизнь, в которой реализуется начало личное, должна быть жизнью многих «я», ответно и призывно обращенных друг к другу и к единому и единственному «я», — она должна быть также единым и единственным «я».

Люди суть предметы, входящие в состав мира. Но люди суть также «я», носящие в себе (каждый) всю абсолютность и единственность «я». Жизненные силы, вознесенные до роли вместителей «я», сохраняющие свою предметность в качестве элементов мира, — это душевные силы, *души человеческие*.

Творчество наше по существу своему есть самораскрытие личности. Предпосылки личности (только что указанные, т.е. образы души, мира и бога), конечно, являются также и предпосылками личностного творчества, предпосылками, дающими себя знать в творческих актах наших как регулирующие, направляющие эти акты идеи.

Кант говорил о трех «чистых идеях разума» как о регулятивных принципах знания. Но они потому и являются регулятивными принципами знания, что такова их роль в личностном творчестве вообще (лишь одним из компонентов которого нужно считать знание). «Трансцендентальные идеи, — говорит Кант, — не могут иметь определяющего значения, так как они не приводят нас к понятию чувственных предметов, но они имеют необходимое руководствующее значение, так как могут направлять рассудок к известным целям». Кант игнорировал при этом мифологическую природу трех своих «чистых идей», а если бы и увидел ее, то не сделал бы нужного вывода, потому что не признал бы в мифе источника знания. Мы же полагаем, что через наше слово-миф говорит о себе сама реальность. Поэтому и три идеи Канта для нас становятся живыми словами, говорящими о подлинной реальности. Кант прав, находя, что им не соответствуют никакие «чувственные предметы». Но с нашей точки зрения это означает, что они представляют собой не только трансцендентальные идеи, но идеи, говорящие о трансцендентной реальности.

Сделав эти замечания, мы можем установить как исходный пункт последующих размышлений такое положение: наша культура, развиваясь лишь при условии руководствования тремя указанными идеями-мифами, для полной устойчивости и удач-

ности своей требует, чтобы пути ее определялись *всеми* тремя идеями-мифами.

По существу самих идей регуляция творчества нашего *всеми* ими вполне возможна, так как не исключает одна другую, а напротив, составляет вместе одну верховную правду. Полное приятие одной из них ведет к приятию остальных. Кант также настаивает на «очевидности внутренней связи и единства трансцендентальных идей разума», ибо, — говорил он, — «от познания души возвышаться к познанию мира, а от последнего к Первому Существу вообще столь естественно, что это движение познания по-видимому весьма сходно с логическим движением разума от посылок к заключению».

Однако в разрезе психологическом, когда дело идет о динамике освоения человеком трех предельных идей, одинаковое и одновременное подчинение сознания им всем оказывается не легким. Каждая из них, становясь «представлением» и претендуя — совершенно законно — на безраздельное господство, заслоняет, если не вытесняет, собою другие — во всяком случае, ослабляет их регулятивную силу, оставляя за ними роль частичных, подчиненных представлений. Кант, говоривший лишь о трансцендентальном смысле чистых идей, об их логической связи, а не о путях производимого ими оформления сознания, имел право не останавливаться на факте взаимовытеснения порождаемых ими представлений. Но когда мы подойдем к фактически совершающемуся познанию (как к процессу психологическому) и к фактическим проявлениям нашего творчества, мы натолкнемся на трудность совмещения, так сказать, трех безраздельностей.

Не случайно так называемое «научное мировоззрение» вытесняло образом мира образы бога и души (атеизм «просвещения», «наука не нуждается в гипотезе бога», «психология без души»); не случайно религиозное сознание так опасливо относится к заинтересованности миром и к его изучению; чистая же этика недаром предпочитает иметь дело с одной только душой, отказываясь от бога (или подчиняя его — в роли охранителя нравственности — своим этическим «идеалам») и не особенно считаясь с миром. Миру, пожалуй, удобнее быть без бога и без души (себе довлеющий образ мира), душа, реализующая свою свободу, стоит перед соблазном солипсического отрицания бога и мира; образ же всемогущего вседержителя нередко лишал всякой жизни мир и душу.

Отсюда — неизбежность того, что обыкновенно называют «неудачей культуры». Вступив на путь исключительного при-

знания одного из регулятивных принципов, мы ограничиваем и умаляем содержание нашего творчества и уже не в силах бываем удержаться на высоте, какой требует принцип личности.

Так приходим к трем великим неудачам: в плоскости познания эти неудачи дают себя знать как тупик солипсизма, как мертвая абстракция абсолютного объективизма (пресловутое «научное» миросозерцание) или как фидеистическое бесплодие; в плоскости художественного творчества — как скука натуралистического реализма или как растворение искусства в сплошном импрессионизме или как нарочитое конструирование образов (пустых или аллегорических — неизвестно, что хуже); в этике эти неудачи дают себя знать в крайнем индивидуализме, в этическом ханжестве «общественников» или в стоической апатии мудрых мира сего.

Совершенно очевидно, что и в истории своего роста человечество не сразу могло подняться на высоту, где творческое сознание регулировалось бы всеми тремя основными идеями, — что культуры, созданные до получения опыта полноты личности, о котором шла речь выше, не отвечали этому требованию.

I

Три истока

Три древности, встреча которых помогла нашей культуре подчинить себя принципу личности, стояли каждая под знаком одной из трех идей. В этом была их сила, потому что выдвинуть и поднять до роли основной руководящей силы образы мира, души и бога значило совершить великое дело выведения творчества на путь, для него обязательный. Но слабость и ограниченность древних культур обусловливались тем, что три регулятивных принципа утверждались каждый в оторванности от других.

Нет ни единого племени на земле, которое не знало бы всех трех идей разума. Само собою разумеется, их знали и три древние культуры, о которых идет речь, — культуры арийская, египетская и еврейская. Но для характеристики каждой из них существенно превалирование в них той или иной

из трех идей. Древность арийская (греческая) делала регулятивом всего культурного творчества идею мира, — представления же о душе и о высшем единстве всех условий, конечно, имевшиеся в сознании греков, играли подчиненную роль. В Египте выдвинулась как определитель всех особенностей его культуры — идея души. Евреи подчиняли всю свою культуру — идее высшего единого «я».

Так утверждая, я, конечно, строю весьма общую схему. Всякая же схема упрощает и обесцвечивает реальность, которую пытается собою покрыть. Но схемы все же бывают нужны, как нужны грубые инструменты для подступа к материалу, подлежащему в дальнейшем более тонкой обработке.

1

Арийский мир правильно считал себя светлым, благородным. Греки — нужно вспомнить — придавали кроме того большое значение своему достоинству свободных людей и неварваров, — и в этом были также правы.

Благородство же, светлость и свободолюбие — это черты, свойственные тем, чье сознание формуется образом целостного *космоса*. Находя себя во многообразии и сознавая множественность как норму жизни, благородные и светлые люди любят свою — а потому и своих сограждан — свободу; в цельности же и завершенности миропорядка и всех наполняющих его форм они находят верное правило подхода к вещам и людям и приобретают благодаря этому уменье чувствовать и блюсти меру. Здесь кроется одна из существеннейших предпосылок богатой и динамичной культуры.

Идея мира выражает себя в образе строя, красоты, осмысленного расположения частей, связанном с чувством полной, интенсивной, напряженной жизни. В космосе улавливается при этом игра живых сил (далеко не всегда согласных между собою), а не механика — хотя бы и очень стройная — мертвых фактов и вещей.

Образ мира как системы живых сил есть миф, приближающий сознание к тому, что принято называть пантеизмом (что точнее было бы называть космотеизмом). Живому чувству всебожия, однако, не вполне отвечает теоретическая формула пантеизма: последняя не оставляла бы места персонификации божественных сил.

Сознание же народов, чью веру можно сближать с пантеизмом, не теряло никогда из виду присущего жизни начала

множественности. Отсюда — так называемый политеизм, т.е. знание многоликости божества, — на высоте достаточного творческого напряжения не теряющее, конечно, из вида также и единства божественной жизни.

Идея мира, раскрывавшая себя в мифологии политеизма, сделала культуру подчинявших себя ей народов многокрасочной и пластичной. В создании мощного и в то же время тонкого искусства, в великих достижениях свободной мысли и в этике доблестного, героического, богоподобного поведения — нужно видеть миссию греков.

Жизнь — не только мир, и человек — не только одно из явлений мира. Сам мир — лишь один из моментов, входящих в содержание жизни. Человек же со своим «я», т.е. со своим противостоянием миру, представляет собой другой, не покрываемый первым, ее момент.

Персонификация отдельных сил, без которой не могла обойтись пантеистическая вера, была признаком того, что у людей сохранялось — или зарождалось, если угодно, — знание или жажда личностного плана жизни. До ведения единого «я», стоящего над миром (выше жизни), их вера не поднималась. Но предчувствие личностного содержания жизни таилось в умножении «я», разменивавшем на множество бессмертных существ образ единого «я».

Была еще одна особенность рассматриваемого типа культуры, говорившая о том же предчувствии. Личность — то, в чем жизнь, так сказать, переступает самое себя, становясь трансцендентной миру. Тяга к личности заставляет искать выхода из имманентизма. Особенно ярко проявлялась она в культе героев-победителей, сыгравшем такую определяющую роль в культе греков. Древнейшие дионисические мотивы не устранялись аполлоновской религией, а претворялись в ней в элемент, повышавший напряженность героического сознания. Понимание же судьбы героя как трагической судьбы, связанное с дионисическими мотивами, также говорило о чувстве личности. Решения мойры неотменимы, но в них уже предвиделся, хотя и безличный, но не бессмысленный фактор, не слепая сила, а некая неумолимая правда. Столкновение порыва к самости, к выходу из покоя всеобщей гармонии — с правдой необходимости — вело к гибели героя, но к гибели, обусловливающей особое — в плане ценностном — утверждение самости героя.

От людей этой культуры не скрылось, во всяком случае, что личность есть нечто, не совсем совпадающее с «явлени-

ем природы», хотя они и могли еще с достаточной решительностью признать ее началом «не от мира сего». Трагическое в личности было свидетельством ее личностного призвания, хотя оно же говорило о каких-то непреодолимых препятствиях, стоящих на пути к личности. Образ мира заслонял все же собою идею личности. Душа, о которой греческая мифология и философия сообщали много ценных истин, на вершине греческой спекуляции почти сливалась уже с первообразом, идеей, формой, — в качестве первообраза входя в «мир идей», — опять-таки в мир. «Der griechishe Mensch handelt zwar oft aus eigener Zeidenschaft, das echte Pathos jedoch, das ihn beseelt, Kommt von den Göttern und die Helden sind entweder unmittelbar davon erfüllt oder sie fragen die Orakeln um Rath. Was wir Gewissen nennen hat hier noch nicht...» Душа была (Hegel, Vorlesungen in d. Aesthetik. B.II, 44) лишь вместилищем природных или божественных сил, а не автором своих действий.

2

Иной подход к душе, а следовательно, и к личности, мы встречаем у египтян. Идея *души* была, по-видимому, основной идеей их культуры. Для них душа уже не только прообраз, сущность, форма, идея, а прежде всего «то, *чем живут*». Греческая мысль улавливала эту истину (психе, учение о пневме), но не делала ее центральной, как делала вера египтян.

Мир знали и любили египтяне, но не так и не таким, как греки. Мир не был для египтян построенным до них храмом, в который оставалось лишь войти, чтобы увидеть его величие и красоту. Египтяне жили бок о бок с пустыней, лишь при определенных условиях, в большой мере зависящих от самого человека, превращавшейся в живую, плодоносную землю. В явлениях природы самих по себе (за исключением, быть может, света) слабее чувствовалось присутствие божества, но зато оно давало себя знать в живых (одушевленных, как сказали бы мы) существах, в животных — и прежде всего в самом человеке, в его власти и в его мудрости, — а затем также в сделанных самим человеком вещах, обладающих душами (в фетишах, в книгах*).

И сам мир был ценностью, поскольку у него была своя душа, Изида.

---

* Магические книги именовались «душами Ра».

Образ души по существу своему связан уже с предчувствием личного духа как ее водителя, супруга, властелина. В человеческой душе уже совершенно явственно виделось ее «я». Водителем ее, как и властелином мира, был Озирис.

Человеческая душа и биография человеческой личности заняли центральное место.

Проблема же души связана теснейшим образом с проблемой смерти и посмертной истории личности*.

Мы не знаем, какое место среди богословских книг египтян занимала «книга мертвых», но нельзя не заметить, что роль ее значительна. Такой книги не знали те, для кого центральной была идея мира. Для них смерть была переходом в царство теней, в бледное подобие жизни. Боги, действующие в мире, бессмертны, но этим они, несмотря на все свое человекоподобие, существенно отличаются от людей. Смертные же живы и действенны лишь до тех пор, пока пребывают в «мире живых». Даже когда мечта уносила греков в Елисейские поля, они не жили этой мечтой и не делали ее определяющей поведение силой.

Иной мир, мир усопших, «изменившихся», стал предметом особых забот египтян. «По словам Геродота, — говорит Гегель, — египтяне впервые выразили мысль, что душа человеческая бессмертна. Но смысл того, что душа бессмертна, таков: она есть не природа, а нечто иное, самостоятельное для себя. У индусов выше всего был переход в абстрактное единство, в ничто. Царство свободного духа есть царство невидимого мира, не царство смерти, а царство мертвых» (Гегель. Философия истории).

Эсхатологический элемент, как известно, занимал центральное место в их религии**. Озирис и Изида были тем, чем никогда для греков не мог стать, например, Дионис. И все хтонические божества, и сами мистерии, им посвященные, относились больше к природе, чем к человеческой душе (лишь в позднейшей мудрости мистериальных союзов, по-видимому, начавшей занимать большое место).

---

* «Das Innere, der Unmittelbarkeit des Daseins gegenüber... als das Negative der Lebendigkeit aufgefasst, als das Todte; nicht als abstrakte Negation (Arimas) beerste Abstraction (Brahmasverdee), sonst in selbständiger konkreter Form, das Todte gewinnt den Inhalt der Lebendigkeit selbst und in dieser konkreten Gestalt verseebstständigt und erhalten wird». (Hegel. Vorlesungen in Aesthetik, B.I, 473).

** «Ни один народ древности не создал такого учения о загробной жизни, ни одна религия не давала так много по этому вопросу, как Египет» (Тураев. Египет).

Озирис, устроитель культурной жизни, начавший возделывание человеческих душ и научивший людей возделывать землю, — прежде всего судья над душами. Он принимает восходящие к нему души и интересуется их поведением на земле, на основании его определяя их судьбы. В «место правды» входят лишь «творившие правду» на земле. В идее суда заключено было откровение о различной отяжеленности душ, о связи между их осветленностью и легкостью (свободой полета), — и об ответственности, следовательно, о самоопределяемости души (о ее творческой свободе). Судьба здесь уже не необходимость, а суд, — а это значит, что душа — свободна.

Озирис, — однако, не только судья: он сам, в своей судьбе повторял судьбу смертных. Самым существенным в культах египетских была мистерия смерти и воскресения Озириса. Сам Озирис оказался жертвой физически сильных врагов; но физическая сила, способная растерзать тело на части и разбросать их по земле, — не побеждает души. Собранное воедино сестрой и любовницей Озириса, его тело восстает. Воскресение его — залог иной, более прочной и более светлой жизни.

Теория душ здесь делает особое ударение. Иная жизнь души — это жизнь самого Озириса. Египетское откровение о душе учит нас одной из самых глубоких тайн жизни: оно учит, что только став самим Озирисом, приняв в себя его существо, человек достигает вечного света, становится причастным свету в потустороннем бытии.

Была, как известно, и в Египте сделана попытка отодвинуть на задний план мудрость Озирисову и утвердить единовластие Аполлона-Ра, осветив для египтян мир и удалив от них соблазн иной, потусторонней жизни. Неудача начатой попытки лишь сильнее подчеркнула, что идея мира сама по себе не может стать для Египта основной религиозной и культуру создающей идеей*.

В Египте знали, что жизнь не одноплanна. Кроме плана вещного (плана процессов и явлений) египетская мудрость предвидела план духовный, личностный, план творчески-

* Одна из египетских теогоний, как рассказывает Тураев, сама давала ответ тем, кто поставил бы вопрос об умалении власти Озириса. Ра, некогда правивший землей, утомился и передал свою власть преемникам, сменявшим друг друга, пока наконец воцарился над землей Уониофр-Озирис. И сам сокровенный (Амон) становится в конце концов богом душ, сливающимся с Озирисом, то как со своим сыном, то как с отцом. (Он путешествует по преисподней, принимая в свою ладью души, жившие правдой).

любовных отношений. Она знала, что различные планы жизни пересекаются, но не сливаются, не покрывают друг друга. Ей было также ведомо, что пересечение планов связано в каком-то отношении с печальнейшим фактом разрыва между личностью и ее лицом-телом, т.е. с фактом смерти. Но великая печаль, овладевавшая египтянином пред лицом такого факта, — именно благодаря его вере в многопланность жизни — не могла заполнить собою все его сознание: он знал, что смерть — не последнее слово жизни.

«То, чем живы люди», — т.е. их души — через становление Озирисом — приобретают силу оживлять тела и вовлекать их с собою в «место правды», в «ладью миллионов», сопровождающую вечное Солнце.

Вера в конечную победу духовного (светлого) плана, надо думать, и составляла основу таинственной мудрости египтян. Свидетельство тому — не только мифология и культ древних египтян: есть еще одно явление культурной жизни, характерное для Египта, — если брать всю его историю, — на которое нам необходимо здесь обратить внимание. Победа над смертью — одно, по существу, со всякой победой духа над стихиями мира. Последняя же обеспечивается героическими усилиями самого человека, его подвигами, аскезой (если она имеет смысл соединения с божеством), все с тем же древним Уониофром. Не случайно — надо думать — именно Египет оказался родиной аскетического движения в христианском мире*.

И кто знает — не были ли недра египетских храмов — истинным началом наших монастырей?

3

Под знаком *третьей* идеи Канта стояли, как мне кажется, культуры семитических народов. Само собою разумеется, и эти культуры представляли сложные явления, далеко не в одинаковой мере подчиненные идее высшего начала. Наиболее четко последняя выражена в сознании народа, чей гений можно назвать преимущественно религиозным, т.е. в сознании евреев.

---

* Сама пустыня как бы приспособлена к тому, чтобы укреплять аскетический дух и поощрять работу над душой. Древнеегипетское понятие — «взвешивания душ» перешло в позднейший религиозный язык, обозначавший — только ли по случайному совпадению? — пустынножительные пункты именем оазиса Ши-хит, что значит «взвешивание сердца» (скиты).

Они не ошибались, считая себя «избранным» народом. (Избранный сначала, конечно, своим племенным богом, народ впоследствии, — когда в этом своем боге он увидел — и тоже не ошибаясь — единственного истинно-бога, — осознал себя как избранника единого истинного бога). У каждого культурно-значимого народа есть своя миссия в истории. Миссией евреев была верность идее бога; такой народ по праву считал себя исполнителем особых поручений бога, связанным с ним исключительной связью — «заветом».

Единственное значительное наследие еврейской культуры, — библия — своеобразный, не знающий себе равного памятник величайшего религиозного напряжения, след значительнейших откровений*. В нем начало личности постулируется как *верховное начало жизни* («Я — бог твой, и да не будет для тебя других богов ни в небе, ни на земле, ни под землей»), — и в то же время оно остается близким человеку, остается с ним в исключительных, отличных от других случаев, отношениях.

Огромную роль сыграл здесь тот факт, что еврейская религия принадлежала к типу энотеистическому. Энотеизм не допускал пантеистических уклонов — в противоположность монотеизму, возникающему на почве политеизма. Когда до образа универсального божества дорастает образ национального, «своего» бога, религиозное сознание остается живым и действенным в гораздо большей мере, чем в тех случаях, когда универсальным началом является сонм божественных сил или могущественнейших из этих сил. Чистый монотеизм не оставляет места интимной, личной близости, он отдаляет бога от человека. Универсализация же энотеистического бога «нашего» при всей абсолютности его сохраняет близость бога к «своим людям» и не сглаживает, а лишь поднимает на большую высоту его индивидуальные черты.

Личностный характер (абсолютность единого и в то же время его непрестанная обращенность к человеку) подобного богосознания определяет собою направленность его к образу трансцендентного «я». Личность по существу своему есть начало трансцендентное в отношении к миру, стоит, так ска-

---

* Как бы ни складывался этот памятник, общий дух и основная тенденция его делают его единым, цельным творением народа. Тенденция же его очевидна: оно состоит в сильнейшем (до исключительности) настаивании на идее единого сверхмирного бога. Верность ему — единственная тема всей истории евреев и, пожалуй, единственная все себе подчиняющая норма.

зать, над миром. Истинно личный бог может быть очень близок человеческому «я», но он должен быть началом трансцендентным. Трансцендентность бога подчеркивается его невидимостью, неизобразимостью и неназываемостью (отнюдь, однако, не безыменностью*). В то время как боги народов — «боги многие» (существование которых, как известно, не подвергалось сомнению) — проявляют себя в природе, имманентны ей, бог евреев стоит над миром, им сотворенным, делая его своим орудием, а не своим проявлением.

Идея абсолютного личного бога, став основной, определяющей идеей в культуре Израиля, отодвинула на второй план идеи мира и души. Мир в этой концепции перестал быть живым, он оказался вещным, нейтральным, а потому и малоинтересным. Создавший его хозяин жизни по своему усмотрению передает те или иные из его благ в пользование и возделывание человеку. Но самостная ценность их скрылась от человека. Духи изгоняются из вещей, стихийные силы низводятся до уровня служебных орудий кары или помощи человеку, животные и растения — только чистая или нечистая, припасенная для него или запрещенная «снедь». Мир — это место, где развертывается драма человеческих измен богу и совершаются подвиги его верных слуг. Мифы природы превращаются в легенды, говорящие все о той же верности богу и о возмездии за измены.

Умаляется также и интерес к отдельной душе человека. Душа — о ней много говорит Библия — это только «жизнь» сама по себе. Душа — внутренняя сторона бытия человека — и только, далеко не «двойник» и не водимая Эросом Психе. Трансцендентное «я» как бы заслонило собою человеческую душу, отняло у души ее самость, низвело ее до плоскости стихийных сил природы или до плоскости «психического», сознания «внутренней стороны». Душа представилась вспышкой жизни («пройдет и не будет»), преходящей волной, и вся ценность ее сводилась к ее пригодности для целей, поставленных трансцендентным богом, дающим ей свои веления. Загробное существование души, конечно, не отрицалось, но оно было чуть ли не реализацией, так сказать, самой сущности смерти, как ужаса и мрака, как смерти полной. Шеол — это место, быть может, гораздо более темное, чем Аид.

Мало интересуясь душой как таковой, еврейское сознание,

* Едва ли нужно особенно подчеркивать ту ярко заметную роль, какую в Библии играет «имя Божие».

однако, в сильной степени озабочено человеком, — сильнее, может быть, чем греческое и даже египетское. Об этом говорит тот завет бога с людьми, который занимал в еврейской религиозной системе столь центральное место. Но в данном случае речь уже шла не об индивидууме человеческом, а о «роде человеческом», ближайшим же образом — о народе. Отдельный человек выполняет свое назначение в той мере, в какой служит клеткой народного организма*. Веление бога относится не столько к душе человека, сколько к народу, и лишь принадлежность к общине Израиля делает для человека обязательным их выполнение. Именно такое отношение к индивидууму позволило не переносить религиозного смысла его бытия в потустороннее. С потусторонним он связан заветом, но сам остается здесь, в посюстороннем до конца.

Индивидуумы умирают, но Израиль живет в смене поколений. Смена поколений приобретает новый смысл. Человек живет в потомстве, следовательно — в будущем. Отсюда — живое чувство истории, какого не знали другие народы. Священные книги здесь сделались «священной историей», но сила этого историзма — не столько в прошлом, сколько в ярком чувстве будущего, дающего смысл и прошлому, в сосредоточенном всматривании в судьбы и в пророческих ясновидениях. Им, евреям, открыл бог «пути свои и хотения свои». Чувство будущего сделалось столь преобладающим у этого народа, что даже когда исполняются обетования, он не замечает этого, продолжая жить по-прежнему только будущим. Вкуса к настоящему, к данному — столь сильного у благородных арийцев, у него нет. Он всегда недоволен, потому что в настоящем и в прошлом сквозь все доброе и прекрасное видит преимущественно отрицательные стороны, — в противоположность, например, грекам, сквозь зло и безобразие готовым прозревать красоту и правду жизни. Такая — для арийцев неприятная особенность еврейского духа делала, однако, носителей его пророками, видящими в будущем то, чего не могли увидеть люди, прикованные к настоящему или к загробному.

Неудивительно после сказанного, что и великий герой Озирис, Дионис — покровитель человека, устроитель царства правды на земле — перенесен у них из прошлого в будущее, в образе Мессии, «имеющего прийти».

---

* Даже великая личность будущего, личность, порожденная народом и составляющая смысл всей его истории (Мессия), в понимании еврея прежде всего спаситель народа израильского.

Таковы три линии, по которым двигалась древность, подготовлявшая нашу европейскую культуру. Характеристики соответственных им трех культур я, к сожалению, дать здесь не могу. Приходится ограничиться беглыми намеками, напоминанием всем известных фактов. Но если такая краткость более или менее оправдана в отношении греческого и египетского миров, то нельзя сказать того же о мире еврейском, особенности которого — как это ни странно — мало привлекли к себе внимание неспециалистов. Между тем для выяснения роли еврейского наследия, принятого нашей культурой, остановиться на некоторых своеобразных частностях еврейского культурного и религиозного опыта необходимо.

4

Связь трансцендентного бога с человеком в лице народа выразилась в связанности народа определенными обязательствами по отношению к богу и в связанности бога данными им народу «своему» обетованиями. Не слияние с богом, не принятие в себя его энергии (в жертвенном культе, конечно, продолжавшее иметь место), а исполнение извне приходящей, трансцендентной воли — таково — в плане сознательных религиозных устремлений — отношение бога и человека. В форме отдачи себя *закону*, наложения табу и выполнения — вопреки всему — мельчайших требований законного ритуала осуществлялась здесь жертвенная отдача себя богу*.

Вот почему понятие закона сделалось одним из основных в религиозной системе евреев. Сама культовая символика облеклась в форму прочного, неподвижного закона. Закон — гетерономное и абсолютное веление — определял собою также и этическое сознание народа, придавая этической норме большую оформленность и несравненно большую, чем у других народов требовательность. Будучи содержанием завета — заповедью, — этическая норма является чем-то большим, чем правилом поведения. Заповедь сохраняет за собой сакраментальный характер, сливаясь воедино с ритуальными табу; за нею скрывается мистика неисповедимых, недоступных пониманию и не требующих обоснования божественных изволений. Верность

* По-видимому, такого рода отдача равнозначна была аскетическим подвигам и религиозным экстазам, характерным для других религиозных типов.

богу отождествлялась с верностью закону, и закон стал ощущаться как исходящая от бога его сила*.

В законе заключено было Слово самого бога. Исполнитель закона, носящий его в уме и в сердце непрестанно, — через свою причастность закону становился причастным божественному Слову, через него приходя к самому богу. Такой приход через Слово к божеству имеет место и во всяком мифе, когда миф реализуется в жизни человеческой. Но закон — это миф, который самой формой своей подчеркивает требование его реализации; это Слово, непосредственно направленное к человеческой воле, а не рассказ, задевающий волю косвенно, через посредство повествования (описания данности). Закон — это слово-призыв, непосредственно слышимый именно как призыв; оно по природе своей — то же слово, какое заключено и в повествовании, но ярче, тверже, определительнее подчеркнута в нем нормативная, императивная сторона призыва.

Религиозная система, подчеркивающая непосредственную обращенность бога к человеку, слышащему его слово, естественно устанавливает особое понимание самого происхождения своих истин. Они мыслятся как истины, полученные через *откровение*. Впрочем, признание религиозных истин — истинами откровения обусловлено уже самой идеей трансцендентного «я».

Трансцендентное «я» — уже не объект познания в том смысле, в каком мы говорим о познании вещей-явлений, — потому что оно трансцендентно. До узнания трансцендентного мы не в состоянии дойти ни в опыте, ни в умозаключениях. Трансцендентное, говоря образно, должно само войти в наше сознание, само заговорить в нас, — и тогда наше собственное внутреннее слово станет голосом самого трансцендентного в нас, дающим нам знание о себе как о трансцендентном. Здесь должен иметь место не односторонний акт познавания субъектом некоего просто данного, предстоящего объекта (как бы ни трактовалось такое познание, какой бы «теории знания» мы ни держались при его трактовании), а

* Ритуальный регламент, конечно, не монополия евреев. Можно даже, пожалуй, догадываться, что кодификация Ездры и его сотрудников была подражанием тем книгам, с которыми евреи познакомились в своих «пленениях», а может быть, и образцам, имевшимся в более отдаленных странах. Но сила, с которой утвердила себя идея закона в еврейском сознании, особенно исключительна.

двусторонний акт встречи, в которой существенны и волевое устремление познающего и обращение к познающему со стороны открывающего ему себя трансцендентного — обращение, конечно, также активное, волевое. Трансцендентное или совсем не может быть познано, или может быть познаваемо только через его о себе откровение*.

Нужно заметить, что непознаваемость, непостижимость трансцендентного «я» остается в силе и при получении о нем откровения. Нужно заметить также, что знание о трансцендентном «я» (как, впрочем, строго говоря, и всякое знание, если с ним не смешивать простого «восприятия») возможно лишь для существа, знающего «я» в себе, т.е. для личного существа.

В религии, истины которой суть истины откровения, совершенно исключительной становится роль пророков и учителей, глашатаев воли и замыслов бога, которые настолько превосходят по значительности своих слов оракулов греков, насколько трансцендентное «я» превосходит жизненную стихийную силу «сонма богов».

5

Перенесение внимания на непосредственное слово самого трансцендентного «я» ослабило мифотворческую энергию народа еврейского. Но несправедливо было бы слишком низко расценивать мифологию Библии. Необходимо лишь подметить своеобразный характер еврейской мифологии.

Библейская мифология поражает (на первый взгляд) тем, что в ней как будто совсем отсутствует *миф о страдающем, умирающем и воскресающем боге*, миф, который в той или иной форме встречается во всех почти религиях, — в частности у семитов, — и который оставил в Библии лишь слабые следы в рассказах об Иове, Ионе, Иосифе и др. Однако отсутствие такого мифа в Библии — лишь кажущееся. Мы указывали уже выше на то, что образ героя, аналогичного Дионису, Прометею, Озирису, перенесен в еврейском сознании (подобно персидским Митре или Сашти) из прошлого в будущее. Но не в этом — сравнительно позднем образе — нужно видеть признак того, что еврейской мифологии не чужд ука-

* Лишь в этом смысле двустороннего акта возможно и всякое вообще познание личностью личности, т.е. так называемое «познание чужого "я"» — по той же причине, по причине трансцендентности «я».

занный миф. На самом деле этот последний с трудом усматривается в Библии именно потому, что всю библейскую «священную историю» можно было бы понять как единую цельную мифологему евреев, дионисическим героем которой является сам народ, гонимый, страдающий, уводимый в плен и вновь возвращающийся, возрождающийся обновленным, — а в будущем, — преимущественно, конечно, в будущем — имеющий наследовать обетованные земли и осуществить великую правду через избавителя Мессию, — зрелый плод всей страдальческой истории Израиля.

Замещение образом народа индивидуального образа героя сделало сам народ — идеальным личным существом. Израиль — не этнографическая единица, а личность. Израиль — личное имя героя, боровшегося с богом и ставшего начатком народа, богом избранного.

Нарушением закона натурального (первенство рождения) этот герой приобрел первенство избрания: он имел большее право на первенство, так как возжаждал его и не продал бы его за еду, как сделал добродушный работящий его брат. Борение с богом — это уже нечто большее, чем борение с судьбой трагического героя, кончавшееся победой правды натуральной, охраняемой судьбой.

В данном случае победитель бог, испытав своего избранника, даровал ему навеки великое имя, преобразившее его самого и его народ — в личное существо, — уж не в награду ли за его дерзновенное восстание против правды натуральной? Израиль-богоборец, возлюбленный богом еще во чреве матери, утвердивший себя в своем первенстве, видевший путь к небу, охромевший (потерявший целостность) в борении с богом и вступивший в завет с ним — это герой, имеющий гораздо больше данных для того, чтобы получить достоинство личности. Но этот герой — родоначальник народа, и все права его перешли к порожденному им народу. Весь смысл его биографии в том, что он — начало народа израильского, вне этой роли он не был бы даже героем.

Израиль — не только нация. Это религиозная *община*, союз порядка экклезиальных, мистериальных союзов, но создающийся не путем личных решений и «вступлений», а данный в органической целостности всего племени. Экклезиальная община и «народ» в целом здесь совершенно слились воедино. Религиозно-культовые объединения, выделяющие себя из остальной массы непосвященных членов племени, есть общее явление, наблюдаемое, как известно, по всей земле.

Начиная тайными союзами австралийских дикарей и кончая орфиками, терапевтами, мистериальными братствами, орденами и конгрегациями Европы и т.д. — все эти организации имеют, в общем, один и тот же смысл. В еврейском мире общиной посвященных оказался — в силу завета бога с народом — весь народ, потому-то и получивший (подобно упомянутым союзам) особое, второе имя. И трижды в год для совершения основных мистериальных жертвенных актов собирался и «представал пред лицо Иеговы» *весь* Израиль.

6

В еврейском сознании впервые были осуществлены предпосылки, делающие возможным утверждение личности в человеке, предпосылки, без которых тяга к личности оставалась бы только тягой. В этом можно убедиться, вдумавшись в особенности еврейской религиозной мысли, на которые я выше указал. Но замечательно, — и нужно это отметить здесь же — что наряду с предпосылками личности те же особенности приносили с собой и серьезные помехи для выработки самого понятия индивидуальной личности и даже для появления у еврейского народа той устремленности к достоинству личности, которая давала себя знать в культурах греков и египтян.

Личность, как мы уже условились ее понимать, есть нечто, в чем необходимо усматривать *трансцендентное* миру «я». И для того, чтобы сделалась возможной личность в человеке, он должен опереть свое бытие на трансцендентное верховное «я» (единственно возможное). Но как мы уже видели, та же идея трансцендентного «я» заслонила собою индивидуальную душу, а потому оказалась помехой для признания человеком в себе индивидуальной самости.

Другой существенной предпосылкой личностного бытия являлось непосредственное слышание *слова* в законе. Закон был, как выше указывалось, личным откровением бога. Абсолютность закона — признак божественности слова, в нем заключенного. Слово же есть неотъемлемый момент личности: можно было бы определить личность как то, что обладает своим словом, что посылает рождающееся в нем слово, как призыв или отклик — вовне, в мир, к другим «я».

Закон был явлением, так сказать, выковывавшим личность, — но не только тем, что оформлял ее обнаружение, не только тем, что сближал ее с абсолютной личной волей законодате-

ля, но еще и тем, что переносил душу человеческую в область, где царит свобода. Личности нет вне свободы. Закон несет с собою свободу, поскольку он есть слово, так как слово есть свобода, требует и обеспечивает свободу. Однако в законе же заключено и начало, отрицающее свободу. Совершенно очевидно, что свобода личных волеутверждений человека в случае полной отданности его закону отсекается, и та атмосфера свободы, которою обеспечивается раскрытие творческих возможностей человека, образоваться не может. Закон как слово божие есть условие свободы, но закон как гетерономное веление исключает свободу. Не нормативностью своей, а сковывающей самое норму неподвижностью и ограниченностью, неполнотой* закон создает помехи свободе. Вполне понятным становится, почему огонь, принесенный первою личностью в человечество, направил свою пепелящую силу прежде всего на закон, — но не для того, чтобы уничтожить, а чтобы исполнить его, высветлить его, раскрыть слово, в нем сокрытое.

Мы касались выше еще одного крайне важного условия личностного бытия: экклезиальной *общины*. Личность, как указывалось нами, предполагает обращенность лица к другим лицам, встречу многих лиц в чем-то одном, множество творческих очагов в едином творческом акте жизни. При этом она предполагает также причастность многих не только единой (в общей для них) жизни, но и стоящему выше жизни, творящему ее, верховному началу. Следовательно, условием личности является встреча многих, экклезия многих, включающая в общение, ее реализующее, также и момент (и он — самый важный момент) общения с самим верховным началом жизни как с вождем общины — экклезии, как с «ее» богом. Опять-таки — и это условие личностного бытия — в его ветхозаветной ограниченности — оказывалось само препятствием для свободного раскрытия личностью себя. При отодвигании на второй план души и при слабом чувстве мира — именно всенародность, слияние общины с природным биологическим целым народа, полная отдача себя человеком такому целому — приводила к утрате даже самой тоски по личности.

Так все те стороны еврейского религиозного сознания, которые прямее и вернее, чем в других религиях это могло быть, вели к утверждению личности в человеке, — служили

* «Вы слышали, что сказано древним... и я говорю вам...»

препятствием для такого утверждения. Подобное противоречие должно быть понято, однако, не только как признак ограниченности, — оно само служило также залогом реализации личности — именно в недрах еврейского народа.

Как бы нарочито глухо, плотно закрыты были двери в мир личностной жизни для еврея, в чьем сознании даны были необходимые предпосылки этой жизни. Как это ни странно, но мы готовы настаивать на том, что как раз такая закрытость дверей — отсутствие всяких претензий на божественность (личность — божественна), полная удовлетворенность личностью в боге и в общине, — что все это и было условием подлинной (не иллюзорной, не в мечте и не в «ценностном» только «плане») реализации личности в народе и в человеке из этого народа. Кто мучительно и с большими претензиями тянется к достоинству личности, — лишен первого и основного, чем должна характеризоваться личность, — забвения себя*, отказа от погруженной в стихию мира** самости биологического факта (ибо ведь индивидуум есть прежде всего биологический факт, — а вожделеющие достоинства личности не умеют отделить личность от биологического факта). Только там, где до конца, безоговорочно принимается формула «не нам, не нам, но имени Твоему», — может родиться в человеке подлинное «я» (чистое «я», прежде всего).

*

Осуществлению личности в человеке мешает прежде всего наличие вошедшей в жизнь порчи, — на языке личности — вошедшего в жизнь зла. Проблема зла является поэтому определяющей проблемой религиозной практики, — и для того чтобы уяснить себе существо того или иного религиозного уклона, необходимо восстановить в памяти его отношение к проблеме зла. Три рассматриваемых нами типа религиозного и культурного творчества тремя различными пониманиями зла откликаются на эту проблему.

Порча не скрылась ни от одного народа земли. Но сталкиваясь с нею, люди представляли себе ее существо соответственно основным руководящим принципам своего общего понимания жизни. И те три различные понимания зла, которыми характеризовалась религиозная практика у греков,

* «Кто потеряет душу, тот найдет ее».
** «Не любите мира, ни того, что в мире».

египтян и евреев, связаны, конечно, с преобладающими в каждом из этих народов устремлениями воли и мысли, с устремлениями, стоящими под знаком той или иной из трех верховных идей.

7

Ариец, воспринимая и переживая жизнь как гармонию и мощь, видит зло в нарушении строя, ритма и радости жизни. Порча жизни действительно выражается в умалении ее, во всем, что составляет ее отрицание, разрушение. Переживания, связанные с нарушением целостности жизни, — это *страдание*, боль. Страдание, — будет ли оно физической болью или нравственной депрессией или эстетическим отвращением, — вызывает стремление преодолеть его. Избавление всей вообще жизни от беспорядка, создающего страдание, сделалось целью религиозной практики там, где гармония и радость жизни были высшим благом.

Еще более несовместимо с цельностью жизни разрушение индивидуального жизненного единства, называемое *смертью*. Человек, т.е. существо, призванное к личностному бытию, не может не видеть в своей и подобных себе смерти — обнаружение зла. Личность как абсолютное, неповторимое и незаменимое начало есть путь, не могущий быть прерванным, остановленным, замененным другими путями. Спаянные друг с другом общностью (единством) жизни, люди естественно переживают смерть подобных себе как удар по цельности жизни, как мучительный в ней прорыв. Оттого печаль и плач сопровождают факт смерти.

Для египтян, видевших в жизни прежде всего жизнь душ, смерть должна была представляться самой сущностью зла, основным проявлением порчи. Смерть порывает связь, какою связана личность со своим лицом — телом — в плане вещном. Величайшая печаль в том, что личное существо — человек — побеждаем «процессами», явлениями природы. И даже если бы смерть означала только разрушение тела — с сохранением в каком бы то ни было смысле самой личности — это не выводило бы из печали, потому что тело — вовсе не оболочка, не одежда, не темница духа, как мог думать иной греческий философ, — а плоть, лицо души, выражение ее. Египтяне умели любить эту плоть, чем, надо думать, объясняются их удивительные заботы о сохранении тел усопших.

Если бы смерть оставалась непреоборимой, если бы она завершала собой жизнь индивидуумов, это было бы равносильно окончательному торжеству зла. Поверить в окончательное торжество зла не может ни один народ, достаточно богатый творческой, культуру созидающей энергией, потому что такая энергия неотделима от уверенности в ценности жизни.

С той точки зрения, которая в отдельной душе заставляет видеть лишь преходящую волну жизни, а не самостную ценность, ужас смерти покрывается радостью рождений. Потомки идут на смену окончивших свой путь отцов, — и жизнь как таковая сохраняется, — таков закон животной жизни. В этом факте, быть может, состоит сама жизнь, — с точки зрения природы. И если законы природы (правильнее: «естества чин») принять за высшую, последнюю норму жизни, то придется, конечно, увидеть в смерти лишь один из моментов самой жизни, жизнь осуществляющего потока поколений.

Но для тех, кто знает ценность индивидуальной души, ряд рождений, обрекающий все новые и новые полчища душ на тот же бессмысленный и темный конец, лишь сильнее подчеркивает победную силу смерти, делая торжество ее, так сказать, многократным. И уже сама жизнь в таком случае могла быть понята как один из моментов всеобщей изначальной и конечной мертвенности, т.е. материальности, небытия.

Если греческие мудрецы могли видеть благо в том, чего требует природа, потому что природа — порядок мира, а мир — высшая норма, и если они почитали существом мудрости — уменье блюсти свое место, роль в жизни мира, подчинив себя ей до мужественного принятия смерти, то египетская тайна вся сводилась к решительному отрицанию смерти; греки искали эвдемонии — свободного от страданий видения блага, знания блага в своем опыте, египтяне же искали восстания жизни, преодолевающего смерть восстановления изначальной — не здешней, а на гораздо большей высоте познаваемой правды.

Идея закона осветила по-иному и проблему зла.

Личность не только сталкивается с наличием страдания и смерти как с объективно данными фактами и не только является страдательной стороной. Она сама способна участвовать в творчестве зла, вносить порчу в жизнь, быть автором отрицающего жизнь дела. Она ответственна за порчу жизни, потому что свободна и не только «причастна» жизни, но авторствует в ней, творит ее. Эту истину также знали все

народы, ее знали греки, и четко выразили ее египтяне в своей вере в последний суд над душами. Но когда сущность зла видят в страдании или в смерти, от личности требуют либо мудрости, либо праведности (путь в «место правды»). И в том и в другом случае идут верными путями, но для нахождения личностью себя как личности недостаточными. Мудрость греков, взятая сама по себе, ведет к идеалу «апатии» стоиков или «атараксии» эпикурейцев, т.е. к подчинению личности миру. Праведность египтян, научая и формуя душу как носительницу правды и созерцательницу света, не связывала еще факта смерти с порчей самой души.

Перед нею не стоял еще образ абсолютной личности, — по самому существу своему бессмертной и самобытной, поднимающейся над законами мира. Если бы такой идеал действительно был у египтян, они гораздо сильнее чувствовали бы, что сущность зла заключается в порче самой души, в том, что она ниспадает с высоты личностного бытия (с его бессмертием и свободой) — в низины стихийной жизни, где страдание и смерть столь же «естественны», — как естественны для вещей распад и тление.

Зло — не только вне человека, но и в человеке. Оно — не только в бедствиях, постигающих человека, но прежде всего — в испорченности самой воли, т.е. в «грехе»*.

Там, где идеал личности предстоял как воля законодателя, зло усматривалось прежде всего в нарушении этой воли, в «беззаконии», в грехе. Вот почему для еврейского типа религиозности на первом плане стояла не борьба со смертью и не освобождение от страданий, а борьба с грехом и беззаконием. Страдание и смерть становились чем-то естественным, поскольку человек носил в себе самом их источник — грех.

Сложность и огромная трудность дела, вставшего пред человеком, — дела преодоления порчи в себе самом, — углубили и утончили и сделали в высшей степени напряженной религиозную жизнь евреев.

8

Греки и египтяне могли создать великие культуры, потому что внимание их не было отвлечено от космоса и челове-

* Надо думать, что если бы египетское сознание поднялось до такого осознания зла, в «Книге мертвых» не такое место занимал бы перечень заслуг души и гораздо ярче выразилось бы сокрушение о грехах.

ческой души. Культурное делание опирается на силы, таящиеся в космосе и человеческих душах. Греки и египтяне доверяли этим силам и растили их, потому что того требовали верховные идеи, регулировавшие их творчество.

Евреи во всех областях культуры дали очень мало. Искусство их не допускает даже отдаленного сравнения с египетским или греческим, ибо форма, образ мало их занимали, наука не могла даже зародиться в их мире, так как равнодушие к живым силам природы убивало в них бескорыстный, созерцательный интерес к фактам. Без такого интереса, на основе одного лишь практического, делового подхода к вещам наука вырасти не может, как не может родиться большое искусство при неумении оторвать форму, образ от полезности. Из священных книг евреев (а у них все книги оказались священными, или, вернее, никаких, кроме священных, книг у них не оказалось) если и можно извлечь намеки на философскую мысль, то намеки эти крайне скудны. И только этика, заключенная в Библии, представляла своеобразное создание еврейской культуры. Почему именно этика, — понятно после сказанного выше. Этика евреев не настаивает на благородной доблести и на светлой чистоте и легкости души, но она требует очень тонкой мягкости, кротости, простоты, сострадания, милости.

Культуры, созданные египтянами и греками, — при всем своем богатстве и сложности, далеки были от решения проблемы личности. Греки, подчиняя свое сознание идее космоса, неизбежно подчиняли космосу самое личность. Не меняло дела ни Протагоровское «человек — мера вещей», ни Сократическое сосредоточение внимания на «полезном» человеку. «Меру вещей» поставил на место сам Сократ, а сократизм закончил свой путь стоицизмом, вопреки, быть может, Сократу сделавшим мерой вещей космос и его законы.

Неполнота, ограниченность египетского религиозного сознания сказалась в той замкнутости культуры, которая не позволила ей приобрести вселенский смысл, какой имела, например, культура греков. Ее мудрость слышали, конечно, другие народы — и откликались ей, — но она слишком мало отвечала запросу осознания реальности вообще. Вне связи с космосом душа еще не поднимается до универсального смысла, присущего личности: она остается ограниченным, частным нечто, через слияние с Озирисом достигающим вечности, но и в вечности, по-видимому, остающейся далекой космосу (впрочем, причастной душе космоса). Озирис — не тво-

рец мира, и душа, ставшая Озирисом, непричастна творческому акту создателя мира, даже не зная о нем, — а это ставит под сомнение и личностный характер души и ее универсальный смысл.

Евреи, как мы видели, вынашивали в своем сознании идеи, служащие необходимыми предпосылками личности. Но они отодвигали на задний план индивидуальную душу и оторвали себя от живого мира, из которого душа черпает богатство своего содержания.

Таким образом, все три культуры, подготовлявшие (своим опытом руководствования тремя чистыми идеями) человечество к освоению имевшего реализоваться факта личности, были еще далеки не только от решения вопроса, но даже и от того творческого пути, который соответствовал бы проведению в жизнь принципа личности.

Должна была произойти встреча трех культур для того, чтобы идеи, гарантирующие возможность творчества в плане личностном, образовали единую систему принципов, ведущих нас именно к этой цели. Однако необходимо помнить, что задача, о которой идет речь, не решается культурой. Нельзя представить себе дело так, будто стоит трем регулятивным принципам восстановить свои права в полной мере, и тем самым будут уже открыты пути к окончательному решению задачи. Встреча их для этого необходима, но не достаточна, потому что сама она требует условия совершенно особого порядка, — а именно — опыта уже реализованной личности — человека.

Проблема личности, как мы установили в самом начале, уже решена. Наша культура строилась на принципе, принесенном решением проблемы. Для осознания верного отклика факту, о котором идет речь (но не для возможности самого факта), необходимо восстановление единства трех регулятивных идей.

*

Слишком сложной задачей было бы прослеживать пути, по которым в нашей культуре шло осознание решавшего основную задачу факта. Опять-таки лишь намеками придется ограничиться для подтверждения той мысли, что опирающаяся на решенную уже проблему личности регуляция нашего творчества тремя предельными идеями сделала нашу культуру тем, что она собой представляет.

II

Путь и три мели

Основанием всякой культуры служит некоторая система верований и культа. О том свидетельствует вся история, и объясняется это самим существом культа и культуры, их внутренней связью.

Основанием европейской культуры служит религиозная система христианства. Когда пытаются опровергнуть такое положение, подчеркивают свойственную будто бы христианству враждебность культуре (в чем усматривают одно из проявлений аскетизма) или по меньшей мере равнодушия к ней. И некоторые из христиан сами готовы бывают поддерживать такого рода предрассудки. Как враги, так и друзья, разделяющие их взгляды, полагают, что внимание, направленное на так называемое «потустороннее», или на духовный мир, уводит сознание от «этой», посюсторонней, «земной» действительности.

Идея трансцендентного «я» действительно отстраняет от руководящей роли идею мира. И совершенно справедливо, что нигде так напряженно сознание не устремлялось к потустороннему, как в мире христианском. Но в том-то и состоит особенность христианства, что в нем идея трансцендентного «я» уже не отрывается от идеи мира. В нем живут два одинаково острые, одинаково плодотворные мотива: ухода от культурного устроения — и органического внедрения в историческую жизнь народов.

Как бы низко подчас ни падали люди, исповедующие христианство, для них всегда сохраняли свою силу слова: «Ищите прежде всего царства божия, остальное же приложится вам».

Слова эти говорили действительно о «потустороннем», но не только о потустороннем, а также и о том, что имеет приложиться тем, кто ищет царства божия. Уходили от мира, искали града грядущего, тосковали по родине «нездешней», а приложилось здесь богатство, которого не могли получить помышлявшие об устроении только здесь, богатство всего нашего искусства, нашего знания, нашего творчества вообще. «Приложилось» — не вопреки, а благодаря тому, что в жизни столь центральное место заняло внимание, направленное на трансцендентное. Христианские народы делали свою богатую историю не

хлопотами о «культурных завоеваниях» и не умышленным «планированием» достижений. Они смело проходили по жизни, не взирая на опасности и падения, имея пред собою образ иной, высшей реальности, — и именно такая, увлекающая от забот и связанностей «этой» жизни причастность высшей реальности делала творчество новых народов столь содержательным и сильным.

Человеческое лицо бывает истинно прекрасным не у того, кто добивается преднамеренно его красоты, а у того, кто не столько вглядывается в свою красоту, сколько в объективно предстоящее прекрасное. Так и культура человеческая становится значительной не тогда, когда ее нарочито устраивают и когда много думают и говорят о ней, а когда, устремляясь к трансцендентному, формируют души его нормами.

Состояние творящего напоминает в некоторых отношениях состояние канатного плясуна. Не пройти по канату тому, кто слишком будет занят канатом или своими собственными движениями, если детали последних все время будут его озабочивать. Смелая отдача себя единому, цельному, нерасчлененному образу предстоящего упражнения и непосредственный перевод предносящегося в качестве задания образа — в действие — вот что обеспечивает успешность упражнения. С подобной отдачей себя образу целого связана, несомненно, оторванность от ближайшей обстановки, от пути, по которому идешь. Но именно оторванность такого рода делает органичным, целостным, а потому и удачным единый акт идущего.

Не менее существенно, однако (и это нисколько не противоречит сказанному), и «знание дела», возможно полное и даже детальное знакомство с материалом, в котором овеществляет себя творческий акт. Притом здесь необходимо не теоретическое знание, а знание-участие, связанное с любовью к вещи. Никакая культура действительно не могла бы приложиться ищущим иной родины, если бы последняя потребовала отрицания родины здешней — и только отрицания.

Лишь весьма превратное понимание смысла христианского аскетизма и так называемого ухода от мира позволяло утверждать будто христианство погашает чувство жизни, убивает интерес к ней и т.п. Противники христианства спекулируют на словах: «не любите мира», — как всегда, выхватывая три слова из смыслового контекста и строя на них целые системы, выдаваемые за «сущность христианства». Не хотят понять, что слово мир имеет не всегда одно и то же значение и что

ведь всякий «текст» может быть лишен своей ограниченности ссылкой на другие тексты («Бог так возлюбил мир, что...», «Спаситель мира»), и что это не «противоречие», будто бы подрывающее цельность и тех и других текстов, а одна живая идея, тем живее и богаче себя раскрывающая, чем меньше она боится подобных «противоречий».

Что «мир во зле лежит» — так же верно, как и то, что «душа-грешница делает тело тленным» и что суда ждет и мир и душа. Но что вся тварь и души и тела и мир призваны славить своего творца и принимают участие в борьбе добра со злом, — это одна из далеко не маловажных истин.

Нужно понять, что жертвенное и очистительное отречение не равнозначно отрицанию или равнодушию, для того чтобы научиться любить жизнь — даже и «посюстороннюю», нужно приобрести свободу от привязанности, от рабской «любви» к вещам и к миру.

Для того чтобы создалась та великая ценность, которая называется европейской культурой, для того чтобы сделались возможными наша музыка, наша поэзия и философия, наше знание и наше чувство свободы, — а главное — чтобы стало возможным многообразие наших культурных устремлений при внутреннем единстве идеи, — необходима была направленность сознания к потустороннему, к царству свободы — с отрешенностью от всего, к чему здесь могла бы прилепиться и чему могла бы отдать себя в рабство душа, — и в то же время требовалось и бескорыстное любование сотворенным «миром», уменье слышать его живое дыхание, а также внимание к душе, забота о ней, имеющая в виду не только ее оправдание чистотой, но и возможность приращения ею к врученным ей талантам двух и трех и десяти других.

Оба эти требования вместе осуществлены были именно в культуре христианской.

1

Содержание христианства (как религии личности) в основном, как известно, определилось в IV-VI столетиях. Догматы, установленные на соборах этих веков, можно рассматривать как единую формулу, намечавшую условия для реализации личности в человеке. Поэтому догматы эти имеют значение не только в качестве религиозных (вечных и главным образом для вечности важных) истин, но и в качестве руководящих норм культуры.

В ту эпоху пред духовными взорами людей открылись две истины: одна из них выражена догматом триадологическим, другая — христологическим догматом. В первом нашли свое точное выражение древнейшие предвидения истинного смысла верховного единства как единства триады. Именно в таком единстве нужно видеть единство личности, единство, в себе самом уже носящее основные условия личностного бытия — абсолютность единого «я» и наличие лиц («обращений»), начало множественности. В то же время лишь такое триадическое единство преодолевает взаимную чуждость трансцендентного «я» к имманентной миру жизни. Трансцендентное «я» оставалось бы совершенно изолированным от мира и от души человеческой, если бы оно не послало в мир своего Слова и не пронизывало мир и души своим все наполняющим Дыханием.

Вторая истина — о природе воплотившегося Логоса — заключала в себе не менее существенную предпосылку нашей культуры. Ожесточенная борьба из-за весьма тонких оттенков мысли казалась многим ненужным препирательством из-за мелочей (буквально из-за одной йоты). Между тем она имела своим результатом весьма существенную формулировку — не только с точки зрения религиозной, но и с точки зрения определения тех путей, которыми пошла наша культура. Проблема, решаемая христологическим догматом, действительно настолько тонка и сложна, что малейший уклон в ту или иную сторону (монофизитскую или несторианскую) отразился бы на всей истории нашей культуры. Утвердить принцип личности значит допустить в человеке, остающемся природным, земным существом, некое начало «не от мира сего»*, и при том в определенном его отношении к земной природе человека; соотношение же это регулируется формулой, выражающей наличие двух природ в личности того, кто принимается христианским сознанием за первую абсолютную человеческую личность.

Само собою разумеется, что когда мы говорим о значении двух указанных догматов для нашей культуры, мы имеем в виду не сознательное, преднамеренное руководствование ими, не о выборе (на основании каких-либо философских соображений) тех или иных путей мы говорим. Дело идет о медленном, лишь на больших масштабах времени заметном влиянии

* Начало, в пределе своем восходящее к тому, чьим образом и подобием призван быть человек.

образов, положенных в основу данной религиозной системы. Помимо намерений даже крупнейших деятелей самого христианства*, — тем более — помимо сознания народных масс и помимо их воли — совершалось внедрение в жизнь начал и форм, стоящих в прямой зависимости от основных формул системы. Именно христианство, а не какие-либо иные влияния, воспитало в нас большую чуткость к истине и безбоязненное ее искание, — хотя последнее и встречало противодействие со стороны охранителей тех же христианских традиций; оно дало нам понимание свободы — вопреки опеке над мыслью и творчеством, вопреки принципиальному консерватизму многих из князей церкви**.

Упомянутые выше две основные истины, давая общую формулу личности, намечали уже органическое, целостное единство всех трех идей, регулирующих наше творчество.

2

Для европейцев, явившихся наследниками эллинской культуры, *мир* — не мертвая «вещь» и не только место пребывания. Однако он уже и не божествен сам по себе. Библия воспитала в них способность отнестись к природе, к миру без того чувства «зависимости», которым характеризовалось так называемое язычество. Библия резко разграничила божественную энергию и силы самого мира, она сделала претя-

---

* Иной раз сознательно проводивших совершенно противоположные тенденции и во всяком случае чуждых всяким заботам о «культуре».

** Говоря о плодах, принесенных той или иной религиозной системой, нужно учитывать не поведение ее адептов и не временные формы их быта и их мировоззрений, а характер и направление путей, которыми шла их историческая жизнь. О греческих и египетских жрецах, о еврейских пророках, о ханжестве, фанатизме, невежестве и корыстолюбии «религиозных людей» во всяком народе можно рассказать множество нравоучительных и обличительных историй. Христианский быт может дать в этом отношении не менее обильный материал. Но придание этим фактам решающего значения сделало бы нас подобными тем, кто в лесу не видит леса, в городе видит лишь кучу домов, а в доме кучу камней и т.д. Правда, это вполне вяжется с общими тенденциями нашего номиналистического сознания, для которого и камень — не камень, а куча молекул, а молекула — куча атомов, атомы — электронов и т.д. И все это, конечно, «на самом деле». Номиналисты нашего времени очень привержены к этому «самому делу» и вообще к «разоблачениям» всякого рода, почитая в этом свое призвание как служителей «истины». Поэтому и движение идеи «на самом деле» рисуется им как нечто складывающееся из отдельных частных «фактов» и «действий» человеческих.

щей нам — не меньше, чем самим евреям, — мысль о поклонении «солнцу, луне и звездам».

Вместе с греками мы видим живой, неотделимый от самой жизни знак ее в солнце, в море, в дереве, но умеем и различать оба момента — жизнь и знак ее, для грека слившиеся воедино. В нашу любовь к миру вошло то, чего не знали греки, — а именно — требование, обращенное к миру, а отсюда — суд над миром («я» призвано судить мир, как мир). Свобода от рабского подчинения миру делает любовь нашу к нему достаточно глубокой и сильной.

Изменилось по сравнению с древностью и самое представление о мире. Мы преодолели ограниченность и неподвижность этого образа. Правда, именно благодаря такому преодолению ограниченности мы запутались было в «антиномиях», а люди понаивнее уперлись в образ какого-то очень большого планетария-автомата. Но такое извращенное представление о мире — плод измены основному принципу нашей культуры, а не ей самой. Наше преодоление ограниченности должно было повести и повело вначале не к «дурной бесконечности», а к бесконечности истинной, не к тупику «антиномий», не к большому автомату, а к единому цельному образу «неба и земли». Мир — это небо и земля — в их противостоянии друг другу, но и в их единстве. Небо как потустороннее условие полноты и завершенности, как «престол», «царство», место славы — это реальность высшая («вышний») не в пространственном смысле, а по содержанию. Она так живо занимала собой сознание, что всецело вошла в единый образ мира: такого единства неба и земли, — при всей трансцендентности потустороннего царства, не знали другие культуры*. Здесь небо было, однако, не частью мира, а тем пределом, с которым мир, так сказать, соприкасался своею полнотою, — но предел этот был неотделим от мира, составляя один образ с ним. Небо — в составе мира — начиналось как бы пространственным продолжением земли — вверху, вдаль уходящее, оно, однако же, где-то там, вдали, теряло уже свою пространственность, становясь царством духов, для которых пространства уже нет. Такой образ неба и земли — гораздо более «истинный» образ мира, чем тот, каким знала его древность, и тот, который рисует себе «научно мыслящий»

* Быть может, приближается к нашему представлению по степени силы, с какой сознание связывает небо и землю воедино, представление о мире у китайцев.

обыватель современной Европы. Способность средневекового человека построить подобный, более серьезный, более осмысленный и более цельный образ мира приобретена им благодаря христианству. Образ этот особенно ценен еще и тем, что при всей своей цельности он все же не устраняет из понимания мира дуализма, составляющего признак жизни. Дуализм — присущий христианской космологии, — есть один из важнейших моментов, и он сделал для нас мир живым не в пантеистическом или биологическом смысле, а в смысле причастности его нашей устремленности к личностному, духовному (истинно «живому») миру. Дуализм этого миропонимания — не дуализм раздельных миров, а дуализм двух природ — не сливающихся, но и не разъединенных — в одной реальности «неба и земли».

Если бы мы имели возможность подробнее остановиться на особенностях миропонимания, внушенного христианством, мы увидели бы, как греческое осознание мира углублено и осветлено было в нашем миропонимании, шедшем от Библии духом трансцендентизма, — и как еврейское свободное отношение к миру, доходившее до нечувствия природы, — оживлялось, очищалось от мертвенности — силою идеи, выношенной греческим сознанием.

С очерченным отношением к миру в полной гармонии стояло и новое отношение к индивидуальной *душе*. Здесь принцип личности нашел свое прямое выражение. Душа не поглощается миром, потому что владеющее душою «я» сродни самому абсолютному «я», стоящему выше мира. Тем не менее здесь возможно подчинение личной души — общественному целому, подчинение, которым характеризуется ее роль в древности (у греков — *πόλις* 'у, у евреев — «народу» израильскому).

Однако не игнорированием космоса добывалась свобода души, а участием (исполнением) в творческих замыслах, космос ведущих, и в преодолении коснувшегося космоса зла. Естественно, что и общественное целое, в которое входит отдельный человек, не игнорируется душою, а преображается ею и вместе с нею. Раскрыть свои творческие данные душа может и должна в мире. Она — один из центров творческой жизни, центров же этих много — и мир сам живет жизнью этих центров.

Трансцендентизм Библии и космизм греков, живя в одном сознании, избавили душу от той судьбы, которая готовилась ей чистым трансцендентизмом, с одной стороны, и чистым космизмом — с другой: она не превращалась в тень и не

поглощалась потоком жизни вообще. Спасение души (здесь означающее уже утверждение ее личностного достоинства и присущей личности вечности) вместе с преображением ее плоти — сделалось в христианском мире основной, все определяющей задачей.

*

Новое отношение к миру и душе было причиною того, что в нашей культуре раскрылись большие возможности в области знания и в области искусства.

Наука в нашем смысле слова — предполагает прежде всего достаточно четкую противопоставленность «я» как субъекта — миру как объекту. Этим обусловлена зависимость, существующая между фактом развития научной методологии и укреплением чувства личности в человеке.

Такое же противостояние миру, соединенное с бескорыстным, но любовным его созерцанием, оказалось благоприятным условием и для создания большого искусства, характеризующегося особой ролью личности художника в отношении к создаваемому им образу.

3

Того знания совершающихся в нас, вокруг нас и даже в беспредельном отдалении от нас явлений, которое называется *наукой*, не было у древних. При этом важна здесь не количественная, а, так сказать, качественная разница. Требования, предъявляемые нами к знанию, стали иными: как приобретена та или иная истина, — этот вопрос сделался для нас решающим. Наука, существовавшая у древних, в сущности, в зачатках, была еще слишком связана с мифологией; научная критика делала еще только первые несмелые шаги. О единой системе науки, опирающейся на определенные методологические принципы и на общие для всех ее ветвей предпосылки, можно было лишь мечтать. В прямой зависимости от изменившегося подхода к самому научному знанию находится тот факт, что и в количественном отношении наше знание оставляет далеко позади себя науку древних.

Людям, усматривавших в явлениях природы обнаружения самого божества, трудно было подойти к ним со слишком испытующим, анализирующим рассмотрением, — что отразилось на слабом развитии экспериментирования и приводило

к задержке в выработке того «объективизма», без которого научная работа не может быть развернута достаточно широко.

Еще труднее было развиться научному знанию на почве мертвого, индифферентного отношения к природе. Там, где идея трансцендентного сверх-мирового бога заглушила интерес к жизни самого мира — в культуре еврейской, — научное знание даже не зарождалось. Однако именно в этой культуре, и именно благодаря указанному только что индифферентизму — создалась предпосылка свободного, безбоязненного подхода к природе, — подхода, вне которого изучение ее невозможно, и отсутствие которого задерживало рост науки в античном мире.

Наука сделалась возможной лишь там, где соединились две тенденции древности: любовный подход к природе, унаследованный от греков, — и свобода в отношении человека к природе, внушенная Библией. Тенденции эти могут сосуществовать, не исключая друг друга, лишь при условии, что идея мира и идея души, подчиненные идее трасцендентного начала, составляют одну нераздельную норму творчества. Наше отношение к явлениям природы есть греческая созерцательная заинтересованность ими, коррегируемая библейской освобожденностью от власти природы, — и в то же время — это свободное распоряжение вещами, природой, — оживляемое созерцательной радостью и слышанием жизни в мире.

Все только что сказанное относится, конечно, к науке о природе. Однако, если бы речь шла о науке исторической, то ведь трудно было бы отрицать, что библейская священная история имеет больше прав на роль зачатка исторической науки, чем статистические, мало говорящие о динамике истории записи египтян и описательные очерки греческих историков. Но стать наукой не могла и библейская история: священность ее была такой же тому помехой, как священность природы — по отношению к науке о природе — у греков. Греческие историки гораздо свободнее подходили к судьбам рода человеческого и тем подготовили мысль к научной свободе, необходимой для историка. Здесь также понадобилась встреча двух тенденций: творческой заинтересованности внутренним смыслом истории как единого процесса («домостроительство») со свободным его рассматриванием. В противоположность наукам о природе здесь второе, — т.е. свобода, — дано греческой культурой, а первое — глубокое проникновение в душу истории — дано Библией. Объединение таких двух тенденций создало нашу историческую науку.

Нередко преимуществом древности считают большую глубину проникновения в жизнь мира, не порванную еще связь человека со стихиями мира. Но наша, на первый взгляд, менее глубокая интуиция жизни есть также один из признаков нашего личностного опыта жизни, нашей неслиянности с энергией мира. Познание же мира изнутри отнюдь не отнято у нас, и если оно слабо чувствуется в нашей современной науке, то лишь потому, что наука должна быть описанием фактов, представляя осознание внутреннего их смысла — философии и религии.

4

Европейское *искусство* явилось также результатом встречи двух тенденций, представленных в древности, с одной стороны, культурами греческой и египетской, — с другой — еврейским религиозным сознанием. Великое искусство египтян и мощный художественный гений греков нуждались в особом ферменте, который сделал бы искусство цельным и устойчивым при самом широком размахе многообразия, многометодности, многостильности. Таким ферментом явилась идея, скрыто, глубоко скрыто присутствующая в созданиях наших гениев-художников, гениев-поэтов, гениев музыки. Идея эта скрыта, потому что она дается не в виде какой-либо мысли человеческой о чем-то. В создании художника она присутствует как особая, для каждого вида искусства своя, специфическая идея, как — идея линии, идея краски, звука, как идея живописная, музыкальная, архитектурная и т.д. Но во всех своих специфических изводах она остается одной предельной идеей — той идеей, которая на языке философском обозначалась бы как идея личности. Музыкальные идеи нашей музыки и живописные идеи нашей живописи все имеют какое-то свое соотношение с музыкальным выражением, говорящим о чем-то личностном (не личном в обычном смысле) в музыке, с живописным, графическим, архитектурным выражением личностного начала. Личность (если можно так выразиться) имеет свою графику, свою цветопись, свой мелос, — присутствующие в самых различных стилях и школах, в творчестве самых различных по всем своим устремлениям авторов, — и отличающиеся существенным образом от графики, мелоса и пластики безличного. Намек, который я делаю, трудно в беглой и краткой записи достаточно ясно формулировать, но без него я обойтись не могу. В том обстоятельстве, что в нашей пластике, в нашей графике, в на-

шей музыке и т.д. музыкально, графически и т.д. царит идея личностного, — и заключается вся тайна нашего искусства, подобно науке оставляющего позади себя великие художественные культуры древних. Все, что ниже будет высказано, есть лишь указание некоторых следствий этого основного факта. Но необходимо понять еще, что без нашей привлеченности к трансцендентному факт этот был бы невозможен, — и мы оставались бы обладателями искусства вроде греческого, египетского, индусского или китайского, с присущей им ограниченностью, однотонностью (несмотря на все богатство их и на гениальность их творцов). Таким образом еврейская культура, почти не знавшая искусства (вне культа) дала нашему искусству то, чего не могли дать никакие самые богатые наследия художественно богатых культур, — она дала опыт соотнесения всякого образа (сколь угодно «посюстороннего») к трансцендентному «я». Как бы мало ни знали об этом сами художники, как бы сильно ни отрицали они это своими сознательными хотениями, но в большей или меньшей мере все подлинно великие творения наших гениев подчинены выдвинутой мною здесь норме (нормы свободы — так можно было бы формулировать ее существо — *ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας*).

Мы гораздо свободнее, чем греки или египтяне, распоряжаемся образами. Но мы не обесцениваем образа, как склонны поступать люди библейского образа мысли. Мы вместе с египтянами и греками умеем видеть в преходящих образах вечные идеи, для нас форма есть существо, а не придаток к какому-то еще помимо самого образа данному содержанию, — но мы не полагаем в форме самости (я говорю здесь не о наших теориях искусства, а о самом нашем искусстве) и не сводим реальность к «данности». Это сложное и более тонкое отношение к образу стало возможным, когда отказ от обожения форм соединен был человеком с эросом, направленным на форму. Благодаря такому отношению художественный образ свободнее раскрывал свою символическую сущность. Символическая природа его требует равновесия двух моментов — образа самого по себе как наличествующей видимости — и мысли, в нем заключенной (художественной мысли, само собою разумеется, а не какой-либо посторонней, как бывает в аллегориях). Образ не должен подчинять себя целиком своей мысли (не говоря уже о каких-либо посторонних мыслях, которые превратили бы образ в аллегорию), как это имело место в сплошь условном искусстве египтян, но и художественная мысль не должна быть стесняема или поглощаема самим образом до

слияния с ним, как это было в лучшие времена в искусстве греков (тенденция к реализму).

Вмещение в поле эстетического созерцания самой плоскости образа, а не одной только его души (как в искусстве Египта) — возможно лишь для художника, чье сознание оформлялось и регулировалось идеей мира. Для египтян, видевших хорошо душу вещи, но самое вещь, вероятно, не хотевших видеть, это было затруднительно. Близкие к реальной видимости и осязаемости образы греческого искусства могли казаться им несколько грубыми. Но в них зато присутствовала сама идея тела, это были образы телесные, и каждый из них был малым миром со всей присущей ему вещностью. Полнота символичности могла быть достигнута лишь при условии, что вещь, не переставая быть вещью и в художественном образе (т.е. вещностью самого художественного — отнюдь, конечно, не только «изобразительного» — образа), будет дана вместе с ее душой, от этого не теряющей своей особности (своей роли египетского «двойника» и «ка» — того, чем жива вещь). Но осуществление такого условия предполагает уменье увидеть образ, так сказать, извне, сверху, с точки зрения преодолевающей самое жизнь (и мира и души), не имманентно самим образам, если можно так выразиться, т.е. уменье осознать образ в свете трансцендентного «единства всех условий». Если бы у евреев было возможно искусство, оно разрешило бы эту задачу. Но слишком слабый их отклик идеям мира и души тому был препятствием, — задача разрешена была там, где встретились три древности, — в европейском искусстве. И до тех пор пока (и поскольку) наше искусство оставалось верно своей задаче, оно было сильным и неумирающим. Гений Фидия — не ниже наших гениев, и великие мастера Египта, конечно, могли бы состязаться с мастерами Европы, но культуры, определявшие пути их творчества, не вели их к достижениям, какими вправе похвалиться Европа.

5

Встреча трех древностей не могла не определить собой и этической системы нового мира.

Этика европейского мира — есть этика личности. В свете принципа личности только и могут быть поняты и сами нормы нашей этики и все противоречия нашего морального сознания — и кажущиеся, и действительные.

Обретение личностного достоинства обусловливается решительным выходом из «естественного» (натурального) состояния, из общей всему животному миру стихийной «жизни». Призвание, а потому и обязанность человека состоит в поднятии себя над уровнем безразличного бытия. Задача эта — не из легких. Она предъявляет человеку требования, почти превышающие его силы (как существа природного). Именно поэтому наряду с высокими подъемами в христианском мире имели место позорнейшие явления падений и противоречия всякого рода.

Работа над душой, особая культура души — ее самообработка — выдвинулись на первый план. Праведность законопослушного еврея преобразилась в искание личной близости Богу и его царства. Доблесть античного героя превратилась в доблесть подвижника, рыцаря, апостола правды.

Требования, предъявляемые человеком к себе, стали определяться идеей верховного «я»*. Пониманием же самого верховного «я» как любви («Бог любовь есть») определилось отношение человека к другому человеку. Выше всех правил поведения поставлен был закон личной любви. Сущность ее заключается в утверждении чужого «я» (вернее «ты») в той же полноте и абсолютности, в какой утверждается личностью собственное «я».

Закон любви требует подхода к каждой личности — независимо от ее полезности, как самоцели, и отказа от расценки ее как орудия для какой-нибудь иной — хотя и очень высокой — цели. Он таким образом решительно переступает норму, господствовавшую в древнем мире и делавшую человека — средством для целей общества. На основе такого подхода к личности как самоцели окрепла идея свободы, — причем она не покрывалась уже ни идеей независимости, столь высоко ценившейся греками, ни идеей ответственности, уже понятной для египтянина. Свобода здесь понималась прежде всего как самостное, творческое раскрытие личности. Наша культура выдвинула директиву бережного отношения ко всякой личности, а потому и ко всякой мысли (правильной или неправильной, но творческой), и ко всякому художественному акту, и ко всякому проявлению личной любви. Она потребовала от общества отказа от всяких претензий на опеку, на вмешательство в творчество личности, во имя чего бы ни

* Это с удивительной смелостью выражено заповедью: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный».

пытались такую опеку практиковать. Впрочем, принцип свободы утвердился в нашей культуре не сразу, не без борьбы со старыми началами, нередко заставлявшими выступать в роли отрицателей свободы — охранителей тех самых истин, которые вели к пониманию свободы.

Сообразно с основным принципом нашей культуры сложилось и наше отношение к злу. Если высшей нормой жизни был признан закон личной любви, то естественно, что источником и последним смыслом зла стало сознаваться умаление любви, нарушение ее закона. Зло переносилось здесь так же, как и у евреев, в самое личность, и сознавалось как грех; однако уже усматривалась внутренняя связь греха со смертью и страданием. Выход из зла мыслился как достижение свободы от греха, которая с положительной стороны есть и эвдемония греков, и свет, которым жили души по верованию египтян, — но которая превышает и то и другое, будучи не чем иным, как обретением личности.

*

Сделанными выше намеками мы хотели напомнить о тех путях, на которые была поставлена европейская культура, призванная выразить собою обретение человеком личности в себе. Свет истинно личного сознания принесен был тем фактом появления Первой и Совершенной Личности, о котором говорилось вначале: «Огонь» этот «уже загорелся» (как того хотела сама принесшая его личность), и никакая тьма его погасить не в состоянии. Но тьма не прекратила своего борения со светом. И, конечно, обольщались люди, полагавшие, что наша культура есть какое-то неуклонное «движение вперед», все к большим и большим успехам, к ежечасному торжеству добра. Не «движением вперед» постигается личностное достоинство человека, а поднятием над той плоскостью, по которой движутся «вперед или назад». Движение же вперед возможно и во тьме, и быть может именно этой подменой истинных «достижений» движением вперед или назад и соблазняет нас тьма.

6

Европейская культура, в которой творческие возможности раскрылись так, как не раскрывались они ни в каких других культурах, в то же время оказалась богатой *противоречиями*,

каких тоже не знали другие культуры. Провалы и вопиющие несообразности дали себя знать и в этике, и в бытовых формах жизни, и в области умственного и художественного творчества, и в политике, и в экономике.

В жизни народов, культура которых строилась на принципе личности, имели место факты попрания личности, оставлявшие позади себя какие угодно ужасы старых деспотий. Подчинение всей этики заповеди любви не помешало развиться эротизму и автоэротизму индивидуалистов, не помешало творить жестокости во имя всяких высоких и невысоких целей. «Нет эллина и иудея» — и крайняя национальная нетерпимость; впервые показавшиеся ростки личностной свободы — и доходящая до эксцессов опека над душами; великие откровения о природе божества — и атеизм, заявляющий о себе с силою, в древности едва ли возможной. Напрасно было бы утешать себя тем, что все такие противоречия явились вопреки общим тенденциям нашей культуры. Это плоды нашей культуры: поднимающийся на большую высоту, падая, падает очень низко. И если задача, стоящая перед людьми, требует большой цельности, то преломляясь в делах и в поведении средних людей, она не только часто не удается, но сама порождает много уродливого и разрушительного.

Культура человеческая есть возделывание человека, — не переделывание, т.е. не просто изменение в лучшую сторону, а *воз*делывание (как возделываются, а не переделываются растения), т.е. раскрытие собственной природы человека и заложенных в нем тенденций в большей полноте. Однако ведь и порча, вошедшая в жизнь, не является чем-либо внешним по отношению к человеку. Она вошла в его природу, испортила его волю. Очищение воли от порчи — это дело, выходящее за пределы культуры: культура сама по себе очищения воли не дает; будучи не только раскрытием природы самого человека, она естественно раскрывает полнее также и те тенденции его природы, которые обусловливаются его испорченной волей; она становится, так сказать, «возделыванием» самой порчи.

Европейская культура отнюдь не могла бы быть названа неудачной, хотя «неудача» есть удел всякой человеческой культуры. В самом показе возможностей, приносимых идеей личности, нужно видеть большую удачу, несмотря на все «провалы» и кризисы.

Если бы основное условие успешного — неугасающего — творчества было выполняемо христианским человечеством

без измен ему, — провалы и кризисы не угрожали бы ему. Условие это, как выше говорилось, состоит в равновесии* — для нашего сознания — трех регулятивных идей. В догмате, лежащем в основании нашей культуры, равновесие их подчеркнуто и закреплено с достаточной силой. Но возможность разрушительных сдвигов обусловливается не чем иным, как изменой основному догмату. Стоит совершиться этой измене, — и вновь разъединятся и выступят в качестве самостоятельных идей три регулятивные принципа. Три истока, давшие нашу культуру, теперь уже не могут вернуть нас к трем самостоятельным культурам. Живые и еще только вырастающие культурные силы, устремленные к предчувствуемому человеком личностному бытию, могли в древности давать такие цельные плоды, как египетское и греческое искусство, мудрость, еврейский культ, Библию и т.д. Теперь, разъединенные и друг друга не оживляющие принципы являют скорее картину угасания, обессиления, вырождения. Это уже не три истока, а *три мели*, на которых застревает наша мысль, наше творчество и наше нравственное сознание. Кризис в культуре, порождаемый таким распадом, характеризуется не столько острыми столкновениями враждующих сил, сколько бесплодным топтанием на месте, превращением жизни в мелкое болото. Жестокие столкновения, выражающие противоречия самой культуры, — это уже скорее положительная сторона кризиса.

Распад единой цельной системы регулятивных идей выражает себя в трех основных течениях мысли, влекущих за собою и соответствующие практики, также расходящиеся по трем линиям. Уже давно в нашей духовной жизни наметились три мели, имена которых (условно и не совсем в обычно принятом смысле): *натурализм, гуманизм* и *социальный моралистм* (социологизм). В каждом из этих течений есть своя правда, потому что все они коренятся в самом существе нашей культуры — но разойдясь друг с другом и претендуя каждое для себя на гегемонию в духовной жизни, они становятся силами отрицательными, ведущими к угасанию творчества.

Натурализм, гуманизм и социальный морализм выражают глубочайшую и опаснейшую реакцию, в которую вошла Европа и которая определила собой внутреннее содержание переживаемого ею культурного кризиса. Положительные их стороны не снимают этой опасности. Но не поняв положительных их

* Равновесие не от равенства.

сторон, нельзя было бы понять и того, как мог совершиться их распад.

Формула личности, решавшая поставленную древностью проблему, не могла быть достаточно освоена пришедшими извне, новыми, свежими, но не подготовленными к тому народами. Не будучи же вполне освоен, догмат естественно не дал всех плодов, которые он может дать. Ведь, дав решение проблемы личности, догмат не только завершил собой духовные искания древности, но начал новую историю, поставив перед нами новые задачи. Но между тем, многие стороны его оставались нераскрытыми. Долгое время не могли быть даже поставлены те новые частные проблемы, которые им выдвигались.

Средние века, принявшие догмат целиком и создавшие на его основе нашу богатую культуру, еще, однако, не раскрыли только что указанных его сторон, не выдвинули заложенных в нем истин, впоследствии почувствованных натурализмом, гуманизмом и социологизмом.

7

Натурализм порожден новой трактовкой мира, продиктованной нам христианством. Пожалуй, именно в натурализме она выразила себя с наибольшей отчетливостью. В частности, наука о природе, развивавшаяся лишь в христианском мире, многим обязана натурализму, — правда, в свою очередь, нашедшему в науке самую сильную поддержку. Вместе с более свободным и более глубоким узнавание *мира* шло и сближение человека с *природой*. Он начинал сильнее чувствовать свою органическую связь с нею и сам становился как бы «природнее», вся правда природы проникала в него самого, делая жизнь его естественнее, правдивее, более насыщенной особого рода радостью, радостью природы. Соответственно повышалась и способность видеть красоту мира. На этом пути явилась кроме того потребность решить выступившую пред сознанием, не решенную средними веками, но поставленную ими частную проблему — проблему отношения между личностью и стихией. Не решив этой проблемы, нельзя до конца освоить и предуказанное догматом отношение к миру.

Мир включает в себя всю так называемую природу со всей ее стихийной силой. Личность же противостоит стихии, и для того чтобы укрепить в себе личность, человек вступает в борение со стихийностью в себе самом; правильно

предчувствуя, что именно в стихии гнездятся силы, могущие стать препятствием для спасения души, люди средних веков искали путей к погашению в себе всякой стихийности.

Изгнать из жизни стихию значило бы сделать земную жизнь беззвучной, бескровной, не превращая ее, однако же, в «небесную». Должно существовать какое-то иное разрешение конфликта, не сводящееся к прямому убийству стихии. Рано или поздно вопрос об этом ином его разрешении должен быть стать пред созревшим сознанием людей христианской культуры.

Проблема конфликта между личностью и стихией является частностью более общей проблемы — проблемы свободы. Личность не свободна, доколе она не торжествует над стихией, — но есть что-то в свободе самой стихии, без чего жизнь также оказалась бы несвободной, есть творческие силы в стихиях, без причастности которым творчество человека сделалось бы, как обыкновенно выражаются, нежизненным.

Мне кажется, что догадка о необходимости найти освобождающий выход из рассматриваемого конфликта и привела к появлению натуралистических тенденций. И с самого же начала натурализм столкнулся с опасливым противодействием себе со стороны сознания, остававшегося при средневековом решении проблемы, сознания, насквозь пропитанного аскетическим отрицанием, настолько слились с догматикой христианства, что в них усматривалось — и защитниками и противниками его — чуть ли не самое существо христианства. Естественно, что натуралистическое течение, натолкнувшись на противодействие с этой стороны или осознав его неизбежность, стало разрывать свои связи с догматом, — тем самым вступало на путь отрыва от единой системы регулятивных идей. Оно не замедлило сделать себя — подчинив себя исключительно идее мира — самодовлеющей системой мироотношения. В таком, — оторвавшемся от догмата и от регулятивных идей бога и души, оставшемся с одной идеей мира, — натурализме мы без труда узнаем как бы возрождающееся античное язычество со всеми его отрицательными чертами.

Отрываясь от идеи души и от трансцендентного начала, натурализм скатывается к ограниченности пантеизма. Вновь поставленная на первое место идея мира подчинила себе все сознание «натуралистов». Не будучи в состоянии превратить себя в особую религиозную систему, подобно античному политеизму, он оставался лишь «течением мысли», одним из настроений, уклоном сознания внутри все той же европейской культуры. В таком виде он оказывался в конце концов сла-

бостью, а не силою. И сама идея мира в нем довольно скоро поблекла, ослабла, утратила свою регулятивность. Мир как космос, как «миропорядок» начал мало-помалу уступать место образу какого-то бесформенного, бесконечного, почти пустого пространственного протяжения. Мира в сущности уже не оказывалось: речь шла только о природе, об отдельных частных явлениях природной жизни и о самой природности.

Природа без мира — это уже другая, далеко не творческая идея, потому что в ней нет ничего выводящего за пределы ограниченного опыта, нет ничего, что могло бы стать трансцендентальным «условием синтеза». Природа без мира — это наличие астрономических, микроскопических, химико-физических данностей, лишенных в конечном счете не только формы, но и всякого смысла.

Естественно, поблекло и то отражение космоса в человеке, которое повышало гармоничность, цельность, благородство человека. У некоторых наиболее ярких выразителей натуралистического образа мыслей античное благородство начало подменяться самомнением, пошлостью фраз вроде того, что «человек — звучит гордо», а свойственное грекам сознание своего превосходства над варварами — тупым и слепым национализмом и поднятием на совершенно неоправданную высоту своего «арийства». Природа без мира уже не создавала героя. Она не давала места трагедии, потому что судьба заменилась необходимостью «причинных зависимостей». К тому же трагедия и не нужна сознанию, отходящему от уже открытой ему тайны личности, — в противоположность сознанию, еще только устремлявшемуся к этой тайне.

Отношение к природе, не осветляемое образом космоса, становится все менее творческим. Но отмирает постепенно даже и само так называемое «чувство природы». Такому отмиранию чувства природы весьма содействует травма, наносимая сознанию людей (особенно людей «индустриальных») машинизмом, механистичностью их повседневного труда. Травма эта выражается в изгнании из реальности всего живого, а потому и таинственного, в поставлении на место живого — машины, «работы», «процесса». т.е. понимании жизни как механики. Создаваемая такой травмой дефективность убивает самое основу натурализма, искалеченное машиной сознание уже не допускает никакой другой реальности, кроме машины.

Натурализму приходится объявить решительную борьбу с машинизмом. Но он уже не способен противодействовать происшедшей деформации сознания, потому что, изменив идее

души и идее бога, сам открывает путь разлагающему образу машины. И виною указанной травмы является вовсе не техника и не машина сами по себе, а тот факт, что человек подошел к машине с уже весьма ослабленным чувством жизни и оказался слабо защищенным от воздействий машинизма. Натуралисты зовут к «природе», к «жизни», видя залог здорового и благородного строя жизни — в подчинении всего творчества голосу природной свободной жизни. Но возврат к природе сам по себе едва ли приведет к чему-либо, кроме простой «реакции». Вместо подчинения машины человеку он предлагает бегство от машины. Натурализм, готовый трусливо отступить пред техникой, подчеркивает тем свою слабость.

Свобода, которую пытался дать человеку натурализм, освобождавший стихию, оказалась такой же реакцией, возвратом к доличностному состоянию.

8

Проблема личности решена христианством. Вполне естественно поэтому ожидать, что в нашей культуре самой идее человека должна принадлежать весьма важная роль. Мы не усматриваем уже в человеке только явления природы в цепи других явлений. Человек для нас — начало, поднимающееся над природой и причастное духовному царству, — хотя он и не перестает быть явлением природы, в полной мере «посюсторонним».

Гуманизм — это та сторона нашего культурного пути, которая претендует на наибольшую значимость в смысле окрашивания ею всей нашей культуры. Как и натурализм, он был намечен уже самим христианством, являясь, так сказать, осознанием некоторых весьма существенных требований последнего. Неправильно думать, будто гуманизм появился в эпоху Возрождения: если иметь в виду его существо, а не специфический дух и вкусы гуманистов XV-XVI веков, то начала его придется искать гораздо дальше: он вдохновлял уже умы средневековья и присутствовал в народных движениях XIII и XIV столетий.

Сосредоточив внимание на *человеке*, гуманизм выдвигал с особенной силой требование личной свободы. Требование это не всегда встречалось благосклонно охранителями христианской идеи. Для закрепления идеи личной свободы понадобилось целое «движение», в разных формах длившееся не одно столетие, — с борьбой и с новыми лозунгами.

Путь к истинной свободе был указан уже самим учением христианским. Пусть этот предполагал прежде всего полную и безусловную отдачу человеком своей души — воле абсолютного «я». Вне такой отдачи нет личности. И совершенно правильно сознание средневекового искателя правды делало центральным своим устремлением — устремление к царству божию, во имя спасения (т.е. сохранения личностного бытия, пребывания в царстве личностных духов) отказываясь от многих своих возможностей, от всего, к чему прилеплялась душа здесь, в плане природной жизни, от всего, что могло дать повод к самоутверждению, от всего, что отвлекало от потустороннего. Этот отказ был основным фоном всех исканий, основным мотивом, который должен был сделать действительно свободными творческие обнаружения душевных сил человека.

Для реализации личностного начала в человеке нужна была свобода обнаружения душевных сил. Между тем для внедрения в жизнь указанного только что мотива свободное обнаружение их (постоянно с путей истинно-личной свободы соскальзывавшее на путь безличной «свободы», свободы беспрепятственности) может составлять помеху. Требование отказа от себя и требование умножить данные душе таланты представлялись трудно совместимыми (если под талантами не разуметь только способность к тому же самоотречению). Не находя выхода из противоречия, средневековый человек предпочитал остаться при первом требовании, с опаской относясь к своим собственным творческим проявлениям, — чтобы не впасть в соблазн и не сбиться с пути.

Законность и существенность второго требования осознаны были гуманизмом. Но видя в первом требовании нечто, исключающее второе (и в этом совпадая с точкой зрения средних веков), гуманизм вступил в борьбу с ним; он взял на себя роль отрицательной силы, разрушающей во имя человеческого творчества твердыню средневековой доктрины спасения. Он настаивал на той свободе, которая делала человека свободным мыслителем, свободным творцом и т.д., на свободе безусловно ценной и положительной, но не способной — если ею и ограничивается свобода человека — дать то, что она обещала, дать личностное достоинство человеку. Конкретно столкновение гуманизма с идеей и практикой самоотречения выразилось в столкновении все с той же опекой над душами, с какой сталкивался и натурализм (что первоначально и сближало их до слияния), и эмансипация человека, им возвещен-

ная, оказалась эмансипацией от духовного руководства христианской церкви.

Отсюда — отчужденность гуманизма от догматической базы христианской культуры, — отсюда же и его претензии на гегемонию и подчинение всего культурного творчества одной регулятивной идее — той, которая ближе всего интересам гуманизма, — идее человеческой души.

Оторвавшись от догмата, объединявшего все регулятивные принципы, гуманизм также превратился в одно из «течений мысли», — и, распустившись на время богатым и прекрасным цветком, не избег участи своего собрата по оружию — натурализма. Увядание и мельчание его не заставили себя долго ждать.

Эмансипация человека превратилась в человекопоклонничество, поведшее к утрате чувства ответственности, к неспособности видеть порчу в человеческой воле (гордое ich soll also ich kann), к игнорированию борьбы с грехом («самоусовершенствование»)*.

Человек, оказавшийся началом и концом всех ценностей, повис в воздухе, лишенный питания от земли (ибо мир и природа стали для него лишь тенью реальности) и не причастный миру личностному, выше смертной природы стоящему. Такое положение человека лишает его прежде всего души, потому что душа, не стремящаяся к царству личных духов и не пронизываемая силами земли, — уже не душа, а в лучшем случае — «сознание» (то сознание, с которым имеют дело авторы «психологий без души»). Человек по-прежнему стоит в центре внимания и у позднейших гуманистов, но это уже человек без души. Особив и оголив тенденции, в древности приведшие к мощной культуре (египетской), гуманизм уничтожил сам тот сук, на котором он держался, — идею души. Пока человек сохранял в себе душу (как у египтян), он был внутренно связан с другими людьми и со всеми живыми существами. Наш гуманизм разрушил эту связь, — и в результате получился индивидуализм, проникший во все области человеческой деятельности, в самый строй нашей личной и общественной жизни. Гуманизм, бывший носителем египетской, а не только эллино-римской традиции, быстро стер в

* Как это ни покажется странным, — именно этот отказ и послужил причиной того, что любовь к свободе оказалась у современных людей столь неглубокой и непрочной и что вместо верности идее личности они довольствуются голым индивидуализмом и этикой группового эгоизма.

себе следы египетской идеи, подобно тому, как параллельно шедший натурализм стирал в себе положительные следы грекоримских наследий.

Если натурализм, подчиняющий человека природе, естественно мирится и с подчинением личности обществу, то гуманизм как будто является противовесом такой реакции, — в иных случаях доводя свой протест до принятия анархического принципа абсолютной свободы индивидуума. Творческая бесплодность такого абстрактного анархизма дает себя чувствовать в хаотической бесформенности, вносимой индивидуализмом в жизнь. Ради преодоления бесформенности и хаоса гуманистам приходится обращаться за помощью к тому же обществу, к государству. Индивидуализм выработал для себя особую форму общественности — демократическую государственность. Отвлеченный принцип права сделался единственной гарантией свободы. Свобода свелась к внешней, механически проводимой хартии прав. Но прекрасное здание идеалистически сконструированной идеологии права слишком слабо для того, чтобы устоять при серьезном натиске стихийных сил, таящихся в человеке и в человеческой массе в особенности.

Подмена реальной, органической связи людей, связи, в которой именно и состоит душевная жизнь, — механическим взаимоприспособлением — неизбежный результат выродившегося гуманизма с его человеком без души. Выдыхаясь, обессиливая, идея человека обнаруживает свою неспособность служить принципом творчества. Она становится столь же жалким суррогатом идеи души, как и лозунг природы, подменяющий собою идею мира. Понятно, почему и гуманизм подобно натурализму не в силах оказался справиться с механистичностью и техницизмом.

9

Наряду с гуманизмом и натурализмом в современном европейском мире играет большую роль еще один уклон мысли, характеризующийся исключительной заинтересованностью социальной жизнью и подчинением ее некоторым определенным общественно-моральным нормам. Это течение мысли, которое можно было бы обозначить как социальный морализм или *социологизм*, по происхождению своему связано, так сказать, с рецидивом третьего обособленного типа культурного творчества, — того типа, который характеризует-

ся принятием за верховный регулятивный принцип идеи трансцендентного «я».

Социальные моралисты подобно древним евреям служат некоторому единому (скрытому, в сущности, от сознания, потому что трансцендентному) *выше мира в выше души* стоящему началу. Так же как и в древности связь с ним устанавливается через исполнение социальным целым оформляющего его *закона* (так что трансцендентное начало присутствовало само в законе и вне закона оставалось недоступным). Однако в недрах христианской культуры глубоко таится нечто, пересиливающее всякий абсолютный закон. Древний закон с его мистикой и с его исключительностью сделался здесь невозможным: от него осталась система этических норм, слабо связанная с идеей бога. Идея трансцендентного «я» была бы не по силам и евреям, если бы она не была у них выражена мистикой закона, сложного, насыщенного тайной ритуала. Вне такой связи идея бога (невидимого, неосязаемого, сверхмирового) легко превращается в идею какого-то «первого двигателя», «высшего начала», «блага» и т.п., связь же ее с законом — на этот раз уже лишь с нравственным законом, — делает бога в лучшем случае основой нравственности, высшим нравственным принципом — и только. В конечном счете идея бога, подчинившая себе (в образе этического закона, добра, справедливости и т.д.) все творчество, становится сама ненужной, подменяется образом осуществленного нравственного закона — «идеалом». Людям предлагается жить идеалом, служить идеалу, носить в душах своих идеалы, даже «жертвовать всем» идеалу. Идеалом же, — образом реализованного в жизни добра, становится неизбежно образ совершенной человеческой жизни и, конечно, прежде всего совершенного человеческого общества (потому что идея души и идея мира отходят на задний план). Какой-то будущий идеальный коллектив и, конечно, его зачаток, его осуществитель в настоящем — становится на место бога. И ничего нет удивительного в том, что это «течение мысли», по существу исходящее из подчинения всего сознания одной идее трансцендентного бога, кончает отрицанием бога, даже борьбой с ним во имя своих «идеалов». Адептами такого течения большей частью являются люди религиозного типа — по существу идеи — и потому само отрицание бога и служение идеалу приобретает характер религиозный, даже фанатический.

Как в древности, так и теперь, сделавшие верность закону высшей нормой жизни все помыслы свои сосредоточивают на обществе, на народе. Идеалы этих моралистов все меньше и

меньше говорят о личности и ориентируются, главным образом, на «общественное благо». Над всеми задачами и над всеми оценками стоит точка зрения общественная. Все миросозерцание пропитывается исключительным социологизмом.

В подчеркивании социальных задач заключается своя очень большая правда.

Полное освоение принципа личности требует разрешения противоречия между личностью и обществом. Противоречие это предуказано самой идеей личности. Личность не допускает никакого суверена, потому что она сама суверенна: общество же необходимо делает себя суверенной властью. Но если бы личность, сохраняя свою суверенность, удалила себя из общества, она оказалась бы не реализующей общения со многими, вне которого личность также не существует. Отсюда и возникает едва ли не самая трудная задача: создать общество, которое своей суверенностью не убивало бы личности. Другого пути к решению этой задачи, кроме нахождения общины, сувереном которой являлось бы само трансцендентное «я», — т.е., то же я, каким создается и суверенность личности, — конечно, нет. И решение это уже дано — оно дано вместе с решением самой проблемы личности, — в факте, связанном совершенно неразрывно с фактом появления первой личности, — т.е. в факте образования экклезии. Но реализация всей полноты требований, предъявляемых нам идеей экклезии, встречала препятствие в слишком сильных и далеко не преодоленных дохристианских общественных формах, для несозревшего еще сознания новых народов остававшихся необходимыми.

Экклезия вобрала в себя огромные массы подлежавших перевоспитанию язычников. Для последних она оказывалась далеко не тем, чем она была в своей глубине и в своем сокрытом, но действенном влиянии на души истинных своих сынов. Общественные единства, параллельно с нею существовавшие, продолжали развиваться своими путями, весьма мало поддаваясь влиянию экклезии. В плоскости исторической проблема оставалась как бы не решенной, и это сказывалось на обострении тех противоречий, к которым с неизбежностью приводило развитие ветхих общественных форм при наличии возможностей, обусловленных нашей культурой (между прочим, при наличии науки и техники и при нашем чувстве свободы).

Социологизм имеет оправдание в том, что отражает собою потребность в решении указанной проблемы. Социологизм поставил жизненно важную, исторически обоснованную проблему. Он поставил ее, но, конечно, не решил, — потому что

отверг уже данное ее решение, пытаясь подменить его — своим. Да и сама постановка проблемы была сильно упрощена, — впрочем, став от этого доступной даже и нехристианскому сознанию. Проблема свелась к вопросу о справедливых законах, о ликвидации слишком «вопиющего» неравенства, а решением ее явилось не что иное, как то же древнее подчинение личности обществу. По существу, это было не решение проблемы, а капитуляция пред ее неразрешимостью. Социологизм, не знающий иного общества, как только до-личностное, не экклезиальное, требовал полной отдачи личностью себя, своей души — общественному целому, и не мог не требовать этого, правильно предчувствуя, что нет для него иных путей к преодолению социальных «противоречий».

Тем, кто не загипнотизирован процессом борьбы за лучший «строй», кто борьбу со злом понимает шире и глубже, ясна, конечно, вся наивность надежды на подобный выход из противоречий и вся неправда этой жесточайшей реакции. Но социальным моралистам кажется, что вся беда лишь в корыстном сопротивлении их добрым целям со стороны заинтересованных в зле элементов общества и в «недостаточно быстром развитии» общественных форм, которое, по их мнению, должно вести к «прогрессу», т.е. к осуществлению их идеалов. Им кажется, что перестройка общества решила бы все «проклятые вопросы» жизни.

В соответствии с духом религиозной системы, в древности представлявшей данный уклон, для представителей рассматриваемого течения народ, общественный коллектив, класс и т.д. является не только объектом забот и высшей, предельной ценностью, но и источником всякой правды, последним авторитетом, носителем какой-то особой миссии. Даже в вопросах знания они готовы подчас апеллировать к народу, к его коллективому сознанию. И если в древности народ представлялся носителем правды в той мере, в какой он оставался верен высшему началу — богу, здесь уже сам народ, в его данном исторически обусловливаемом состоянии ставится на место бога, делается высшим началом.

Подобно древним пророкам и наши общественные моралисты живут мечтами о каком-то «обетованном» (на этот раз, впрочем, лишь «прогнозируемом») будущем, имеющем прийти на место «ужасного» настоящего и «проклятого» прошлого. Но современные пророки ожидают уже, конечно, не царства божия, а царства человеческого, гарантирующего благоденствие и всеобщий мир. Пафос и фанатизм, которые поддержи-

вают в них их веру в великое будущее, родственны в известной мере пафосу «взыскующих града грядущего», — и лишь снижены до уровня «исторических прогнозов» и веры в прогресс — в силу сниженности самого их идеала по его содержанию.

К настоящему, к наличному у общественных моралистов интерес преимущественно отрицательный: наличное служит поводом для морального негодования и протеста. Протест и возмущение (впрочем, за исключением тех случаев, когда наличное устрояется ими самими) сделались чуть ли не основными добродетелями. К присутствующему в жизни злу они остро чутки, добро же они видят лишь в будущем — да еще в своих собственных деяниях, несущих это будущее. Однако в отличие от древних зло понимается ими не как грех, а как безнравственность и как чуждость *их* воле (или воле общественного целого), — а главное, как дурной общественный «строй» и дурная общественная деятельность. Обличение зла, вскрытие его там, где оно как бы прикрыто добром — было в обычае и у древних пророков, возвещавших тем волю божию. Склонность к разоблачениям, ко вскрыванию «подоплеки», к заподозреванию всего возвышающегося над низменной сферой — сохраняется и пожалуй еще усиливается у современных моралистов, громящих неправду, выводящих на свежую воду, обличающих уже не от имени бога, а от имени своего глубокого проникновения в суть вещей.

Если древние пророки были встречаемы ненавистью масс, то эпигоны их, напротив, своими разоблачениями и открытиями покупают симпатии обывателя, весьма падкого на такого рода «правду». Взор, привыкший сквозь красоту мира прозревать зло, безобразие и низость (в противоположность натурализму, сквозь безобразие и зло видящему красоту), умеет действительно подсмотреть и подслушать зло там, где оно очень скрыто, а люди, являющиеся жертвами зла, охотно откликаются тем, кто открывает убежища зла, кто мешает злу укрыться.

И еще одно наследие древности: общественные моралисты считают своей миссией намечать для народа и для всего человечества правильные пути, по которым они должны идти, — и спасать их от зла и заблуждений. Идеалы, связанные с представлением о будущем торжестве справедливости, обещают в числе прочих благ также и свободу, но конечно свободу для уже освобожденных от ошибок, заблуждений и всего, что требовалось изобличить, причем существо этой свободы поднимается как скачок из царства природ-

ной необходимости в царство общественно-планированного производства, скачок, действительно решающий всю проблему свободы, какую в состоянии понять вообще служители общества.

Проблема общества и личности, конечно, не решается на таких путях. Но социологизм поставил проблему, которая, будучи уже решенной, в то же время никогда так остро не выдвигалась историей, как теперь. И если бы не ограниченность социального морализма, если бы не отрыв его от идей бога, души и мира, — он был бы единственным течением мысли, отвечающим действительно назревшему запросу жизни — и вероятно от него пришлось бы ожидать и решения тех проблем, которые также поставлены, но не решены натурализмом и гуманизмом. Правда, если бы это было так, он не был бы одной из мелей нашей культуры, и тогда уже пришлось бы говорить не о социологизме и общественном морализме, а о подлинном возрождении культуры. Однако именно с социологизмом, а не с натурализмом или гуманизмом приходится связывать наше «если бы», потому что выход из тупиков культурного кризиса могло бы дать лишь движение религиозной природы, а из всех трех течений мысли религиозной энергией обладает только третье, несмотря — или быть может в силу своего религиозного атеизма. Впрочем, указанного нами «если бы» нет, — и огромная правда социологизма остается на мели бездумия, безмирности — и к тому же безбожия.

*

Появление трех рассмотренных течений мысли нужно считать исторически *оправданным*: оно говорит о нерешенности вытекающих из основного догмата нашей культуры частных вопросов, без решения которых сама реализация догмата оказывается незавершенной. Если вместо решения их указанные течения привели к *реакциям*, останавливающим, а не движущим наше творчество, — виною тому их раздельность, подчинение каждого из течений — одной из идей, а не всем *трем* вместе.

Заключительное

Умонастроения натуралистическое, гуманистическое и социологическое были названы выше тремя мелями нашей культуры. И если бы только мелями они оставались и впредь, культура наша, вероятно, обречена была бы действительно на полную неудачу, на угасание. Сдвинуть ее с мели могло бы лишь сильное потрясение. Придет ли такое потрясение извне — в виде каких-либо внешних ударов, — или извнутри, в самой культуре нашей назревших коллизий, — об этом гадать не берусь. Но, кажется, внутренние коллизии возможны, — и как это ни странно, в коллизию могут вступить именно те тенденции, которые представлены тремя основными уклонами нашей мысли. Это значит, что последние перестают быть мелями.

Потрясения всегда опасны, так как нельзя знать заранее, приведут ли они к возрождению или к окончательной гибели. Но потрясение *может* привести к возрождению, сидение же на мели во всяком случае привело бы только к гибели. Если серьезная коллизия между натуралистическими, гуманистическими и социологистическими тенденциями становится фактом, если их мирное сожительство, в последний период нашей истории, казалось бы, столь окрепшее, сменяется их столкновением, — это дает основание ожидать снятия с мели.

Умонастроения перестают, по-видимому, быть только умонастроениями. Есть признаки того, что они становятся волевыми актами и облекают себя в плоть живых организмов, вытесняющих друг друга и утверждающих каждый свое исключительное право на окончательную победу. Каждый из трех складывающихся живых организмов с самого начала отказывается от былой терпимости по отношению к инаким мыслям и «охраняет» от них общество.

Слабее всего — в столкновении с другими силами — проявляет себя современное наследие *гуманизма*, некогда победившего «средневековье». Ему трудно расстаться с терпимостью и со свободой мысли — и трудно поэтому выступить в роли борца в стиле современности. Пустая, лишенная творческого смысла свобода индивидуалистов слишком обескровлена и слишком пассивна. Для суммирования же сил индивидуумов, которое еще, пожалуй, дало бы кое-какой эффект, гуманизм не

находит иных путей, как все тот же путь правового единства, демократического государства.

Несравненно сильнее и более приспособлены к воплощению в реальных организмах, обладающих боеспособностью, — натурализм и социологизм. (В те времена, когда демократические идеалы осуществлялись некоторой реальной силой, — либеральным государством, — оба течения оставались лишь не резко выраженными мировоззрениями, оттенками мировоззрений.) Им легче, чем гуманизму, найти для себя сильную и активную плоть, потому что сами идеи, ими выдвигаемые, подсказывают, где такую плоть обрести.

Натурализм со своим принципом «природы», с безбоязненным утверждением «жизненности» опирается на эту стихийность «жизни». *Социологизм* имеет также на что опереться, так как существуют достаточно сильные группы в современном обществе, откликающиеся на его мессианские обещания.

Натурализм, выдвигая на первый план понятия природы и жизни, решает все проблемы методом биологии. Даже в исторических явлениях он видит биологическую правду. Сила, — всякая жизненная сила, — становится законом жизни. Рядом с сознательно проявляемой силою становится *инстинкт* как реализация «жизни».

Становясь реальной силой, натурализм начинает усиленно подчеркивать некоторые из своих тенденций, заставляющие вспоминать античную языческую культуру (арийскую). Снова культивируется чувство превосходства арийской расы, возрождаются идеалы геройской доблести «свободных» греков и римлян, оправдываются и восхваляются войны как возбуждающий жизненную энергию фактор, принцип родовой, национальной спаянности становится выше принципа личностной свободы, хотя, конечно, — во имя той же «жизни» — поощряется здоровый, жизненно-нужный индивидуализм.

В противоположность натурализму *социологизм*, опираясь на социальные факторы, готов игнорировать природу и так называемые «жизненные силы» всякого рода. Для него гораздо приемлемее человеческая сила, как сила мысли, и развитие техницизма его не страшит (как страшит оно натуралистов). Он обещает подчинить машину человеку — в лице человеческого коллектива, конечно.

Если окрепший натурализм возрождал языческую античность, то окрепший морализм общественников являет отчетливо признаки своего происхождения от древности библейской. Вера в силу закона, отвращение, питаемое к насилию, забота

обо всех угнетенных, идеалы справедливости и мессианистические обещания — все говорит за то, что в лице активного социологизма возвращается древность, несшая с собой веру в трансцендентное «я», — со всей ее ограниченностью, но уже без подлинно движущего, творческого ее содержания, т.е. именно без веры в трансцендентное «я». Так и натурализм возрождал частичную правду язычества с его ограниченностью, но без образа мира.

При всем своем несходстве натурализм и социологизм имеют одну общую черту: и тот и другой подчиняют личность вышестоящему целому — в одном случае биологическому целому народа, нации (понимаемой не как культурное, а как расовое единство), в другом — организации, коллективу, спаянной общностью интересов группе. И есть еще один момент, сближающий оба эти течения — и так же, как и первый, особенно ставший заметным со времени их превращения в реальные борющиеся силы. Я имею в виду религиозную психологию их адептов, дающую себя знать тем сильнее, чем жизненнее и активнее становятся организмы, воплощающие ту и другую тенденции. Инстинктивное тяготение к символу, своя мифология, своя эстетика, свое жречество, а главное — фанатизм и требование догматической чистоты (т.е. единомыслия) бросаются в глаза всякому, способному видеть наблюдателю. В этом сила обоих движений — в противоположность либеральному демократизму гуманистов с их культурным индифферентизмом в религии. Религиозная психология фанатиков натуралистического и социологистического движений делает их способными на большую и жизненно сильную акцию. Никакая идея не может ведь приобрести значение исторической силы, если она не получает характера религиозной идеи. В то же время религиозные черты служат свидетельством серьезности претензий обоих лагерей на руководство дальнейшим культурным развитием, — так как культура может родиться и возродиться только из культа.

Нужно, впрочем, заметить, что социальный морализм и натурализм не в одинаковой мере приспособлены к роли выразителей религиозных тенденций. В этом отношении все преимущества на стороне первого, в чем, конечно, сказывается уже отмеченная связь его с наследиями, оставленными культурой религиозной. (Такое преимущество социального морализма и позволило нам увидеть в нем течение, при известных условиях способное дать действительный толчок к выходу из тупика культуры.) Однако и натуралистическая мысль, создавая

для себя органическую плоть в лице того или иного активно действующего союза, единства, ордена, — не только пытается найти символы и создать или принять более или менее живую мифологию, но подобно своему сопернику стремится овладеть мыслью и волею народа так, как владеют ими религиозные единства. Социологизм при этом смотрит больше в будущее, в прошлом и настоящем усматривая лишь всяческое зло, — натурализм же, напротив, мечтает о возрождении великих эпох прошлого. Мессианизм социологистов говорит о большем запасе религиозной энергии, и ему незачем обращаться за помощью к древней мифологии, — тогда как натурализму приходится либо опираться на существующий религиозный быт, на христианство, в котором он хотел бы видеть «народную» (национальную) религию и которое он готов перерядить в чисто арийские одежды, — либо на культ цезарей, августов и Коло ди Риенци, либо на почитание Вотанов, Одинов и Зигфридов, либо на арийскую мудрость Индии. Искание (и при том сознательное, нарочитое) опоры для себя на таких разнообразных и не очень надежных путях — признак не из благоприятных. Бессознательная, иногда по наивности решительно отрицаемая религиозность (психологически) моралистов-общественников говорит о больших религиозных возможностях.

*

Мне кажется, обманываются те, кто в программах, опирающихся на принципы натурализма, усматривают близость христианству, а в движениях социологистического характера — приципиальную враждебность ему. Натурализм, борющийся против наследий библейской культуры, тем самым отрекается от некоторых существенных элементов самой христианской культуры. Очищенное от этих элементов христианство может остаться народной бытовой религией, и тогда его легко сделать опорой «арийской» культуры, но оно уже не будет тем, чего требует от него его основной догмат. С другой стороны, должно стать ясно, что социологизм, действительно облекающий себя в форму антихристианского движения, есть лишь извращение некоторых принципов самого христианства, т.е. содержит в себе частичную правду христианства в извращенном виде. Поэтому в столкновении социологизма, натурализма и гуманизма не следует видеть столкновения христианских тенденций с антихристианскими:

ни одно из них не выражает христианских начал, но ни одно из них не является и серьезным противником христианства. Христианство стоит выше разделяющих их споров. Оно требует преодоления всех трех реакций.

Индифферентный гуманизм есть в религиозном смысле пустое место и, пожалуй, наиболее далекое от христианства. Натурализм противостоит христианству, как противостоит ему всякое язычество. Яркая и нескрываемая враждебность христианству социологизма есть, конечно, лишь плод его ограниченности (т.е. атеизм) и моралистического фанатизма, свойственного этому течению, а не свидетельство его принципиальной коллизии с христианством.

Между тем возможна — и в истории уже осуществлена — действительно враждебная христианству позиция.

Каждое из рассмотренных нами движений, исходя из какой-либо одной предельной идеи, приходила к отрицанию (или — смягченно — к игнорированию) двух других, но оставалось принципиально с признанием одной — своей (хотя и подменяемой лишенным регулятивно-творческой силы суррогатом — мира — природой, души — сознанием, бога — идеалом). Носитель подлинно противного христианству начала, чей последний, все определяющий принцип заключается в отрицании — прямом, решительном и осознанном — самой идеи личности, отвергает не ту или иную из трех наших идей, а все три вместе. Это единое целостное отрицание и бога и мира и души — само превращается в особую верховную идею, воплощающую себя в отрицательном мифическом образе — в образе Ниббелы.

Есть только две мудрости в мире, — и только эти две мудрости и могут быть вечными, неотменимыми. Одна из них утверждает личность, другая — ее уничтожает. Никаких других универсальных мудростей нет: все остальное тяготеет или к одному или к другому из этих двух полюсов. Поэтому существуют лишь две религии, способные с достаточной силою выступать друг против друга: религия, ведущая в царство личностных духов, и религия, ведущая к полному погашению духа в Ниббеле. Бог, душа и мир — основные идеи первой, безличное бытие вне бога, преодоление «миража» (майи), индивидуации и преодоление субъект-объектного отношения и всякого полагания и себя и вне себя чего-либо — это основные лозунги второй. Логосу, который у Бога и Бог, противостоит боддисатва, открывающая тайну безличия и безбожия; единственное и неповторимое вочеловечение Логоса — и

многократное, в конечном счете непрестанное воплощение боддисатвы; ведение великой, личность созидающей силы жертвенного страдания — и выход из страдания через погашение личности; уменье видеть в красоте — славу Божию — и полное отрицание отражения; единство многих, создаваемое любовью, — и отказ от «иллюзий» любви ради уничтожающего всякую множественность единства безликого, бессубъектного, безвольного и бестворческого до-бытия, — таковы полярно противоположные устремления мудрости христианской и мудрости антихристианской — буддизма. Ни сближения, ни примирения, ни синтеза, ни выхода в третье здесь быть не может. Кроме «или — или» нет здесь иного подхода. Все иные религии — суть религии дохристианские или до-буддийские, ни христианству, ни буддизму угрожать не могут.

Роль буддизма еще очень мало понята, очень слабо увидена европейским человечеством. Да она еще и не давала себя достаточно сильно почувствовать. Но если есть в мире идея, действительно могущая вступить в борьбу с христианством и когда-нибудь увлечь многих соблазном своего великого добра (добра доброты и правды правдивости), то такой идеей может быть лишь идея буддизма. Этот — единственно достойный — противник ведет глубокую, невидимую, самими адептами его мало осознанную борьбу, не внешнюю, не насильническую, а потому не бессильную (ибо насильническая борьба с христианством — бессильная борьба). У этого врага своя достаточно богатая культура, опирающая себя на принцип, прямо противоположный принципу личности, — на принцип безличного единства. Культура его имеет также свои истоки, свои мели, свои внутренние коллизии и выходы из них, и именно эта культура, а не безграмотный атеизм или жалкая пародия язычества наших выродков христианства, могла бы дать из себя потоки, угрожающие европейскому миру. Наши же три реакции могут угрожать ему лишь в той мере, в какой расчищают пути для ниббелистической мудрости и в какой сами подпадают под ее влияние, содержа в себе хоть и слабые, но все же заметные намеки на близость к ней. Нужно признать, впрочем, что близость эта может весьма усилиться, потому что в самой подмене мира природой, души — «человеком», а бога идеалом, добром или обществом — уже имеет место измена трем идеям, начало отказа от них. Продолженный или углубленный отказ этот действительно не вполне безобиден. Произойдет ли такое углубление, мы не знаем, — но что оно может произойти, — это отрицать я не решился бы.

Мирное сожительство трех умонастроений могло продолжаться, как мы уже сказали, лишь до тех пор, пока они оставались умонастроениями. Кризис, переживаемый европейской культурой, выразился — к счастью или к гибели, не берусь решать, так как будущее мне неизвестно, — не только в пребывании на мели, но и в коллизии трех идей, вышедших, так сказать, из распавшегося единства принципа. Коллизия их развернулась в борьбу общественных групп, воплощающих каждая одно из трех движений мысли и воли, — в борьбу за преобладание, за победу над соперниками, за подавление «врагов».

Мы говорили также выше, что при всей разрушительности столкновения (сопровождающегося снижением общего культурного уровня) оно все же должно быть предпочтено сидению на трех мелях. Оно оставляет больше надежд, свидетельствуя собой, что кризис — еще не смерть, что (выражаясь языком натурализма) жизнь еще не покинула нас, что будущее (если перейти на язык социологизма) может принести с собой возрождение.

Но после всего сказанного должно стать ясным, что сама по себе борьба трех идей не дает еще выхода на подлинно творческий путь. Кто бы ни победил в этом столкновении, победа одной из трех идей над двумя другими может означать возвращение к одной из трех мелей — и только. Безраздельное господство какой-либо силы, удерживающей нас на мели, могло бы даже послужить более успешному проникновению к нам духа антихристианской мудрости безличия. Отрицание личности, так сильно чувствующееся в некоторых уклонах социологизма, — и в идеологии и практике натурализма (несмотря на «здоровый» индивидуализм), и бессильное, ослабленное признание личности у современных гуманистов могут очень облегчить невидимую работу над внедрением в человечество мудрости Ниббаны, — тем более соблазнительной для подготовленных к ней людей нашей культуры, что к нам она пришла уже после нашей измены некогда знакомому нам опыту личностного бытия.

Мы не знаем будущего. Но мы можем видеть связь, существующую между явлениями в настоящем. И мы можем поэтому сказать: *если* победит одна из трех идей, — горе нашей культуре, горе земле. Если же ни одна из них не победит и если — хотя бы одновременно с их затяжной, вероятно, борьбой начнет восстанавливать себя в нашем сознании единство трех регулятивных идей, незаконченное освоение догмата

личности будет нами продолжено. Решение поставленных, но не решенных до сих пор проблем, вызвавших само появление разошедшихся по трем линиям течений мысли, остается и впредь нашим основным делом. В какой мере и когда сможет помешать нам в этом подлинный враг нашей культуры, мы этого, конечно, не знаем.

Само собою разумеется, что не примирение трех сил мы хотели бы противопоставить возможным победам одной из них над другими, а преодоление заключенной во всех трех силах реакции, преодоление их ограниченности — подлинным творческим единством трех идей в их полноте, в их абсолютности — не как понятий природы, человека, общества, а как идей мира, души и бога.

1937
Калязин

ПРИЛОЖЕНИЯ

I

Е.Н.Федотова

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О Г.П.ФЕДОТОВЕ

Г.П.Федотову посчастливилось встретить в Публичной библиотеке, куда он поступил на службу по возвращении из ссылки, ныне покойных А.В.Карташева и Ал.Ал.Мейера. В беседах с этими своеобразными и свободными богословами Г.П. сделал дальнейшие шаги по пути к церковному христианству.

На личности Ал.Ал.Мейера необходимо остановиться. Александр Александрович /.../ родился в Одессе. Оставшись рано сиротой, вырос в доме родственника, священника. Оттуда вынес знание и любовь к церковным службам, которой он и в моменты разрыва с церковью умел заражать собеседников.

К концу девяностых годов А.А.Мейер, еще совсем юношей, увлекается революционным движением, попадает под арест и получает приговор — Архангельскую ссылку.

Хочется отметить один эпизод его подневольного путешествия на север, имеющий глубокое мистическое значение. Когда партию заключенных, в том числе и Мейера, провозили по Москве, А.А. заметил из окна тюремной кареты красивого старика в «крылатке», благословляющего узников крестным знамением. Тогда этот образ ему ничего не сказал, но навсегда врезался в память. И только много позже, по фотографиям, он понял, что на свой крестный путь получил бла́гословление Владимира Соловьева. Долгие годы ссылки, сперва в Архангельске, а потом в Туркестане, он посвятил, главным образом, самообразованию (эрудиция его была совершенно исключительная). Наконец Ал.Ал. добирается до Петербурга, сближается с Мережковскими, становится активным членом Религиозно-Философского общества, читает лекции на Курсах Лесгафта, своеобразной вольной школе, не требовавшей дипломов. Но всюду и везде он прежде всего является «ловцом» человеческих душ, которых личными путями ведет к Христу и к церкви.

Биография этого замечательного человека, вероятно, никогда не будет написана, свидетели его жизни уходят один за другим. Г.П.Федотов узнал о его смерти из записок Иванова-Разумника, когда уже сам был очень слаб и с трудом справлялся с очередными делами.

Осенью 1917 года, вскоре после большевистского переворота, возник очень незначительный по числу членок кружок, группировавшийся вокруг эпигонов Религиозно-Философского общества А.А.Мейера и К.А.Половцевой (долголетнего секретаря Общества). Этот кружок никак не мог быть назван не только церковным, но даже и православным. Три протестанта, две католички, перешедшие из православия, несколько некрещеных евреев, в большинстве православных по рождению и миросозерцанию, но пока что стоявших вне таинства. Но все-таки, несмотря на присутствие евреев, которых никто не принуждал к крещению, все, входившие в объединение, ставили имя Христа в центр своей жизни и мысли. Кружок собирался каждый вторник, и, не имея особого имени, члены его называли друг друга «вторничанами». Обсуждаемые вопросы никогда не были ни чисто богословскими, ни литургическими. Они вращались вокруг освещения современных событий в духе христианства. Попытка одного из членов вынести на обсуждение софиологическую проблему (по «Свету Невечернему») интереса не встретила. Обычно тема обсуждения объявлялась на предшествующем собрании, и в следующий вторник кто-нибудь из одаренных членов кружка (Г.П.Федотов, А.А.Мейер, Н.П.Анциферов) произносил очень краткое вступительное слово, и все члены без исключения должны были откликнуться хотя бы одной фразой. Тут действительно получалось соборное общение, подлинный «круг», и пресекался заранее всякий полемический азарт.

Никакой определенной политической ориентации кружок не имел: был один монархист (единственный настоящий пролетарий), готовый видеть в бароне Врангеле Александра Невского, были два коммуниста, тоже живущие именем Христа. Но большинство участников смирились перед неизбежным, считая заговоры и террор напрасным кровопролитием; как большинство русской интеллигенции, они надеялись на эволюцию власти. Один из членов кружка любил спрашивать: «Как молиться: свергни большевиков или вразуми?» Думаю, что в это время большинство ответило бы «вразуми».

Широкий состав кружка был довольно подвижен. Кое-кто отпадал, но в то же время входили новые, главным обра-

зом, молодежь, привлекаемая туда членами кружка, которые сохранили связь с преподаванием. Один из членов кружка потерял работу в средней школе за то, что многие из учеников его, евреи, крестились. Хочется вспомнить еще одного человека, не имевшего непосредственного отношения к кружку. Это М.Э.Шайтан, по рождению караим, принявший христианство. Когда всеобщая история была отменена в средней школе, он ухитрился под видом «истории труда» читать древнюю историю, в которую включал историю первохристианства. Обаяние его было так велико, что до его преждевременной кончины в 1926 г. доносов на него не поступало.

Через год, в канун Введения Богоматери, основное ядро кружка (около 11 человек) основало братство с обетом «Христос и Свобода». С этого времени собрания начинались молитвенным правилом, в которое входили и церковные, и «свои» молитвы. «Отче наш» всегда читали на трех языках: церковнославянском, латинском и немецком, в чаянии соединения церквей. Священников в кружке никогда не было, разве в виде случайных гостей на одном или двух собраниях.

Вот молитва, которая составляла как бы центр молитвенного правила:

«Просим тебя, Христос, Учитель,
Сделать сердца наши чистыми
От всякого страха человеческого;
Ибо в страхе неправда.
Да будем свободны по воле Твоей.
Да будем свободны в любви Твоей.
Свободны во всех путях наших к Тебе.
Не уклони, Господи, путей наших.
Дай нам крепость сердца, силу жизни,
И вольное дерзновение, даже до смерти.
Пошли изгоняющую страх совершенную любовь,
Совершенную любовь пошли нам, Господи.
Упование и радость мира.
Господи, помоги нам,
Протяни руку каждому из нас
И не дай погибнуть тому, что было.
Укрепи соединение наше,
Скуй цепь нашу крепче,
Чтобы ничто не могло разорвать ее.
Веди нас, куда знаешь,
Но не покинь в пустыне.

Научи нас жить в Тебе, служить Тебе
И умереть ради Тебя.
Себя, друг друга и всю нашу жизнь
Научи, Господи, Тебе предавать» (трижды).

Затем следовало, тоже трижды:

«Господи, иже Пресвятого Твоего Духа...»

и «Упование наше — Отец...»

Широкий состав кружка по-прежнему собирался по вторникам, и члены братства — по воскресениям. Помимо кануна Введения, праздником был день Сошествия Св.Духа. Праздники справлялись очень торжественно, с общей трапезой, которая начиналась символическим вкушением хлеба и вина, разумеется, без всяких претензий на таинство.

В начале 1920 г. Г.П. схватил сыпной тиф, заразившись в вагоне при поездке в деревню за хлебом, и, получив отпуск, уехал на поправку в родной Саратов. Там он получил предложение занять кафедру истории средних веков, на которой он и оставался до конца 1922 года.

К началу 1923 года Г.П. переселяется в Петербург и начинает работать в качестве переводчика иностранной литературы в частных издательствах /.../.

/.../ Возвращение в Петербург было связано с возвращением в «братство» и работой в кружке. Церковное положение православных членов в это время не изменилось, инициаторы кружка все еще оставались вне таинства. Евреи разрешили этот вопрос гораздо легче и проще; может быть, потому, что над ними не тяготело никакое церковное прошлое, свое или семейное. Надо сказать, что обращение евреев-интеллигентов в христианство было в то время явлением довольно частым. Чуждаясь много лет церкви господствующей, многие в жертвенном порыве устремлялись в церковь гонимую, которая могла сулить им только мученичество. Невозможно было не радоваться обращению ко Христу сынов и дочерей Израиля. Каждое крещение праздновалось торжественным образом. Но вместе с тем, большею частью, — слава Богу, не всегда — это было тяжелым ударом для «братства». Новообращенные попадали под влияние крестившего их священника и под его давлением начинали подозревать и обличать А.А.Мейера в «мережковских» ересях.

Наконец настала очередь и для внецерковного ядра «братства». Старый товарищ по семинару Гревса и друг Георгия Петровича — С.С.Безобразов, покидая Россию, посоветовал Г.П. в случае нужды обратиться к его духовному отцу протоиерею Тимофею Налимову. Так и закончился путь Г.П. от «марксизма к православию». (По какой-то «провиденциальной случайности» в Церковь одновременно вернулись и другие инициаторы «братства», прежде всего Ал.Ал.Мейер.) Важно подчеркнуть, что не было и речи о возвращении всего «братства» в Церковь, члены его даже никогда вместе не причащались. Но, конечно, соучастие в «таинстве» дало «братству» новую полноту.

Кружок продолжал развиваться и расти, хотя и не в очень широких размерах. Новые члены принимались по серьезной рекомендации. Такого рода кружки, разной степени церковности, были по всей России. Но между кружками было мало общения, что, вероятно, долго охраняло от обнаружения.

Было ли это опасно? В своей истории «братства» Св.Софии (в статье памяти Мочульского*) владыка Кассиан говорит, что к 1922 году, собрания братства заглохли из-за «опасных времен». (Кружок Мейера продолжал собираться до 1929 года, когда он был разгромлен.) В квартире Г.П. был даже аналой, которым пользовались во время праздничных собраний. Очевидно, молитва о ниспослании «изгоняющей страх совершенной любви» спасала не только от страха, но и от идеи опасности.

Жизнь Г.П. текла, казалось, мирно. Переводы давали хороший заработок, а духовное общение с членами братства такую полноту молитвенного общения, которая никогда не была обретена после отъезда из России.

Но проявлять себя вовне, в печати было совершенно невозможно. В 1918 году, когда цензура была совсем либеральна, кружок выпустил один номер журнала «Свободные Голоса» под редакцией и со статьями Г.П.Федотова. За остальные годы ему удалось напечатать только три статьи в научных журналах и небольшую (150 стр.) брошюру об Абеляре в изд. Брокгауз-Ефрон (1925). Статья об «Утопии Данте» не была пропущена и становилось совершенно ясно, что надо или молчать, или идти на компромиссы даже в чисто научной работе, не говоря о немыслимости какой бы то ни было публицистики. Ни к каким компромиссам, даже символическим, Г.П.

*«Православная Мысль», №7, 1949.

не был способен. Оставалось молчать и ждать лучших времен.

В этот момент «железный занавес» несколько приоткрылся. Явилась возможность ездить за границу без всяких командировок, приводя самые разнообразные мотивы, вплоть до свидания с жившими за границей родственниками. Паспорт давался в две недели, никаких рекомендаций и поручительства не требовалось. Связи с университетом у Г.П. были давно порваны, но его запугивали, что Франция не даст ему иного заработка, как кельнера или шофера. Все эти предостережения он пропускал мимо ушей, не боясь материальных трудностей и заранее вдыхая воздух свободы.

Гораздо тяжелее было сопротивление членов «братства», которые отъезд Г.П. рассматривали как дезертирство с поста, определенного Богом. «Торчи, где воткнут», — сказала К.А.П.

После отъезда Г.П. «братство» продолжало свою работу еще 4 года, до разгрома в 1929 году. По дошедшим оттуда слухам, один из членов кружка оказался доносчиком. Судили по делу организации «Воскресение», привлечено было 100 человек, вероятно, как всегда, с «пришиванием». Приговор, принимая во внимание линию «лояльности» членов «братства» по отношению к власти, был чрезвычайно жесток. А.А.Мейер был приговорен к расстрелу, но наказание было заменено 10 годами Соловецкого «изолятора» по ходатайству его старого друга, впоследствии расстрелянного, большевика Енукидзе. Другие получили 10 и 5-летние сроки концентрационных лагерей. По рассказам одной женщины, вырвавшейся из России, Мейер и в лагере продолжал «искать с фонарем» человека, пока не был окончательно измучен подпольными допросами во время ежовщины. После 10-летней каторги он умер в 1939 году в Петербурге от рака. О судьбе других членов кружка дошло мало вестей. Кто-то умер на каторге (например, А.П.Смирнов, специалист по русской иконе), два имени попались Г.П. в советской науке, кто-то бежал с отступающими немцами, но как будто никто не вырвался на Запад. Философ Аскольдов-Алексеев умер в Берлине от разрыва сердца, когда пришли его арестовывать. Т.Н. и Г.Н.Гиппиус затерялись в лагере в Померании, и о судьбе их ничего не известно.

II

Н.П.Анциферов

ВОСКРЕСЕНИЕ

События Октября, по удачному выражению Дж.Рида, «потрясли мир». История или сошла с рельс, или перешла на новые рельсы. Будущее покажет, было ли то началом новой эры.

Я служил в эти дни в отделе Rossica в Публичной библиотеке. Ко мне обратился А.А.Мейер с предложением встретиться и *вместе подумать*. Встреча была назначена у Ксении Анатольевны Половцевой в ее квартире на Пушкарской. Так возник кружок А.А.Мейера. Александр Александрович был очень красив, статен, высок, с тонкими правильными чертами лица, окаймленного густыми длинными волосами. Лицо нервное, одухотворенное, речь сперва медленная, становилась все более страстной. Ксения Анатольевна была также красива, с синими глазами и темными, просто причесанными волосами. Ее внутренняя жизнь всегда была напряженной.

В кружке Мейера должны были раздаваться свободные голоса, свободные от всяких трафаретов партийных уз. Но всех объединяло одно имя — Христос. И Мейер, и Половцева были членами Религиозно-Философского общества. Петербургское общество резко отличалось от московского. Оно было «левее». Его члены Мережковский и З.Гиппиус призывали к революции. Они резко выступили в свое время против сборника «Вехи», вдохновленного москвичами. Петербургское общество исключило В.В.Розанова за его статьи о евреях. Оно выступило против шовинистических статей в дни Первой мировой войны. (Например, В.Ф.Эрна *ОТ КАНТА К КРУППУ*.) Зинаида Гиппиус протестовала против переименования Петербурга в Петроград. Поэты обрадовались тому, что к Петрограду льнет рифма «стадо», и поэтесса нашла рифму для Петербурга: «Революционных пург/Прекрасно-страшный Петербург».

В кружке Мейера было решено воздерживаться от споров. Кто-нибудь выдвигал вопрос, и начиналось обсуждение по кругу. Теперь по памяти мне трудно восстановить даже наши темы. Все же кое-что запомнилось. «патриотизм и интернационализм (правда того и другого)», «Взаимосвязь понятий "свобода", "равенство" и "братство"». Еще юношей в 1907 году я написал о свободе и равенстве как о ценностях отрицательных, не имеющих своего положительного содержания. Человек может переживать рабство, неравенство как болезнь общества. Но здоровье переживать нельзя. Переживание — это освобождение от рабства, от гнета неравенства. Так переживается не здоровье, а *выздоровление*. Братство — реальное переживание, оно имеет свое содержание в любви к друг другу и к чему-то высшему, стоящему над нами (Бог, Родина). Еще обсуждалась тема «Товарищество и дружба». Это разные понятия. Товарищей объединяет какое-нибудь дело (учение, борьба, труд). Друзей объединяет *внутренняя жизнь*. Дружба — глубокое, индивидуальное понятие. Она не исключает дела, но не сводится к нему. Что дает смысл жизни и ее наполнение: любовь, творчество, искусство, труд. Запомнилось мне своеобразное выступление Марии Константиновны Неслуховской (теперь жена Н.Тихонова). Она говорила о смысле грехопадения: «Адам и Ева вздумали приобрести самое ценное — познание добра и зла — без всякого труда, просто вкусив запретное яблоко». Труд для нас был основой нравственной жизни.

Собирались мы первоначально по вторникам, а потом решили встречаться в воскресные дни, чтоб иметь более свежие головы. Наши вечера напоминали собрания кружка Н.В.Станкевича строго трезвенным характером: только чай. Встречались самые разнообразные люди. Приходили и уходили. Бывали биолог Л.А.Орбели, художники К.С.Петров-Водкин, Л.А.Бруни, литературовед Л.В.Пумпянский, музыкант М.В.Юдина, бывал рабочий Иван Андреевич, скромный и обаятельный человек, но фамилию его забыл. Постепенно кружок срастался и начинал менять свой характер: становился более религиозным. По инициативе Мейера и Половцевой собрания открывались молитвой, в нее были включены слова о «свободе духа». А беседа начиналась с пожатия рук всех собравшихся. Получался круг вроде хоровода. Мейер и Половцева всячески стремились придать собраниям характер ритуала. Отмечая первую годовщину основания кружка, испекли хлеб и перед началом роздали его всем присутствующим. Это были дни

голода. Меня, и в особенности мою жену, смущали эти тенденции. Переменили и адрес собрания, но не в конспиративных целях. Мы подчеркивали, что у нас нет ничего тайного. К нам может прийти каждый желающий. Не помню, с какого времени стали собираться на Малом проспекте, близ Б.Спасской, в одноэтажном домике, двери которого не запирались. Приходившие приносили несколько поленьев, и, когда трещал огонь в печках, становилось уютно и создавалось особое чувство близости. Бывало, прежде чем разойтись, просили мужа Ксении Анатольевны Павла Дмитриевича Васильева спеть нам что-нибудь. Голос у него был очень приятный, и пел он с большим чувством. В особенности хорошо выходила ария князя Игоря.

Не помню, у кого возникла идея издавать свой журнал, не помню, кто дал средства. Это был 1918 год (начало). Свой орган мы назвали «Свободные голоса». Вышло всего два номера. Журнал вызвал резкую оппозицию Мережковского и З.Гиппиус. Они обвинили нас в том же грехе, что и А.Блока за его «Двенадцать».

Было решено встретиться с нашими противниками. Мережковский с женой пригласили нас к себе. Жили они где-то за Литейным. Мережковскому нездоровилось. Помню его невысокую фигуру, темные горящие глаза и темную бороду, подстриженную, как бороды на византийских мозаиках. Но разговор не носил политического характера. Он быстро перешел на тему любви, излюбленную тему наших хозяев. Мережковский развивал теорию брака трех (menage en trois). Он говорил, очень волнуясь, о том, что брак вдвоем отжил. Это ветхозаветный брак. Он отменен Новым Заветом. Его взгляды разделялись, насколько я помню, и Мейером, и Половцевой. Моя жена ответила: «Ветхий Завет — это — "да будет плоть едина". Новый Завет дал новую заповедь: "Да будет и дух един. Возлюбим друг друга да единомыслием исповемы"». Жена моя спорила горячо и отличалась страстностью, логической последовательностью. Дмитрий Сергеевич очень волновался, вертелся, не находя возражений, а Зинаида Николаевна наслаждалась спором и насмешливо поглядывала на мужа, который суетился и шаркал туфлями, а халатик жены, который он почему-то надел, ходуном ходил на нем.

Когда спор погас и мы собрались уходить, Мережковский поднялся и сказал глухим голосом: «Мы живем в эпоху, когда мир вновь превратился в хаос. Но теперь... — он сделал

паузу, а потом с большой силой воскликнул: — Но не дух Божий царит над ним, а дух Дьявола!»

Я их больше не видел. То, что они эмигрировали, меня не удивило. Об их поведении в эмиграции ходят противоречивые слухи.

Итак, пути наши с левым течением религиозной мысли разошлись. Мы и для петроградской школы оказались слишком левыми.

Мы мечтали, что в домике с открытыми дверями, у печки, обогревавшей очень холодную комнату, у нас в сдержанных беседах родятся новые мысли и мы явимся ядром нового сенсимонизма, продолжателями Пьера Леру, Ламенне, Жорж Санд...

*

Мало-помалу я отходил от кружка Мейера, не порывая с ним. Я ушел в ту работу на культурном фронте, которая так молодо бурлила в первые годы советской власти. А позднее — в конце 20-х годов — в краеведение, которое меня тесно связывало с родиной, уводя из круга научных интересов, удерживавших меня в средних веках западного мира.

Но встречаясь с вторничанами на различных тропинках, проложенных человеческими судьбами в лесу нашей эпохи, я всегда был рад вспомнить наши встречи, наши беседы, наши вечера.

В декабре 1928 года я узнал, что арестованы А.А., Кс.Анат. и Л.В.Пумпянский. «Тучи снова надо мною». Вскоре в Доме книги на лестнице я встретил Пумпянского. Он шарахнулся от меня, как от заразного. А месяц спустя там же сам подошел ко мне и тихо сказал: «Прошло уже время, и я могу говорить, не волнуя вас. Следователь, ведущий дело Мейера, просил меня передать вам и М.В.Юдиной, чтоб вас не беспокоил арест Мейера. Вас к этому делу не привлекут». Видя мое удивление, Пумпянский поспешно добавил: «Вы, может быть, не знаете, что я был тоже арестован, а теперь на воле. Я молчал месяц, чтобы вы поверили моим словам. Месяц прошел, а ни вас, ни М.В.Юдину не трогают. Теперь вы можете положиться на обещание следователя».

На Вербной неделе я получил приглашение явиться в ГПУ на Гороховую.

Следователь Стромин недолго допрашивал меня. Он спросил, давно ли я был на собрании у Мейера. Я ответил,

что начиная с 1921 года я бывал все реже и реже, а последний раз был в 25-м году.

— Почему же вы бывали все реже и реже? Вы разошлись с Мейером и его друзьями на идейной почве?

— Нет, идейно я с ними не порвал. Меня отвлекла занимающая меня работа в области культурно-просветительной, я писал книги, потом работал в ЦБК.

— Значит, идейно вы не порывали с «Воскресением»?

— Нет, не порывал.

Тогда я не понял, какое значение вкладывалось в слово «воскресение». Оказывается, Мейеру были предъявлены обвинения в организации контрреволюционного общества «Воскресение», названного так потому, что оно ставило своей целью воскресение старого режима.

После допроса я был арестован и отправлен в Дом предварительного заключения (ДПЗ), где был заключен по 3-му разряду в камеру №22.

/.../

Наконец вызвали меня к следователю. Допрос был короток. Стромин старался уверить меня, что я принадлежал к организации, которая считает советскую власть властью Антихриста. Я ему сказал, что он совершенно не понял направления кружка Мейера и Половцевой. Ксения Анатольевна разделяет всю экономическую и социальную программу большевиков, но она, как и другие, считает ее недостаточной для обновления человечества и построения коммунизма. Нужна религия. Ее мечта: сочетание того и другого. Это произойдет тогда, когда 1 мая встретится с Пасхальным воскресеньем.

Больше Стромин меня не вызывал.

*

Всех нас заперли в столыпинский вагон. В купе высоко — маленькие окна. Купе отделено от коридора тяжелой решеткой. Несколько друзей издали наблюдали посадку. К нашему удивлению и радости, мы все вместе. Поезд тронулся. Прощай, Петербург.

/.../

Мы молчали. Первым заговорил А.А.Мейер: «Кончилась жизнь. Теперь начинается житие».

БИБЛИОГРАФИЯ
РАБОТ А.А.МЕЙЕРА

1899

1. [Пер.] Барт П. *ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ* (Из кн. P.Bart. *DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ALS SOCIOLOGIE,* Leipzig, 1897 — гл.5 первого отдела) — «Научное обозрение» №5, сс.932-958.

2. [Пер.] Барт. П. *ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ.* — «Научное обозрение» №7, сс.1300-1310.

1901

3. [Пер.] Мах Э. *НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ ОЧЕРКИ.* Вып.1. (представляющий отдельное целое). *МЕТОД И ЦЕЛЬ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ.* Вып.2. *ЭТЮДЫ ПО ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ.* (Пер. под ред. П.К.Энгельмейстера). М., изд. А.Ю.Маноцковой, 128 стр.

4. [Пер.] Йодль Фр. *ДАВИД ЮМ, ЕГО ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФИЯ.* М., изд. А.Ю.Маноцковой, 148 стр.

5. [Пер.] Гёринг К. *КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ЮНГА.* — В кн. Фр.Йодля (см. №4), сс.139-147.

1902

6. [Пер.] Эльзенганс Т. *ОСНОВЫ ПСИХОЛОГИИ И ЛОГИКИ. (ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ).* (На обл.: Популярно-научная библиотека А.Ю.Маноцковой. Вторая серия, №1). СПб., [изд. А.Ю.Маноцковой], 264 стр.

1905-1906

7. [Статьи в газ. «Русский Туркестан»]: *ДАЧНИКИ* (рец. на пьесу М.Горького) — №39, 18.02.1905, сс.2-3; *«ДАЧНИКИ» В ВОЕННОМ СОБРАНИИ* (рец. на постановку) — №43, 24.02., с.3; *«ПРИВИДЕНИЯ» Г.ИБСЕНА (К ПОСТАНОВКЕ ПЬЕСЫ В ВОЕННОМ СОБРАНИИ)* — №56, 13.03., сс.3-4; *ПРАВИЛА О ВЫБОРАХ ОТ РАБОЧИХ НА ЖЕЛЕЗНЫХ ДОРОГАХ —*

Номера публикаций, авторство которых приписано нами А.А.Мейеру предположительно, отмечены звездочкой (*).

№58, 16.03., сс.2-3; *В ВАГОНАХ ТРЕТЬЕГО КЛАССА* — №93, 97, 101, 103, 30.04.-14.05., сс.2-3; *«ПРАЗДНИК»* — №94, 1.05., сс.2-3; *ВЕСЕННИЙ ПОТОК* (театр. рец.) — №103, 14.05., с.3; *АНКЕТА* — №108, 20.05., с.3; *ТЕАТР* — №108, 20.05., с.3; *ТЕАТР. Е.В.ЧАРУССКАЯ* — №111, 24.05., сс.2-3; *ТЕАТР. КАМО ГРЯДЕШИ?* — №121, 5.06.,с.4; *ЭЛИЗЕ РЕКЛЮ (НЕКРОЛОГ)* — №138, 26.06., с.3; *ТАШКЕНТ, 17 ИЮЛЯ 1905 г.* (передовая) — №155, 17.07., с.1; *ЧТО ТАКОЕ АНОНИМ И ЧТО ТАКОЕ ПСЕВДОНИМ?* — №157, 20.07., с.3; *БЕЗ ЗАГЛАВИЯ...* (Маленький фельетон) — №161, 24.07., сс.2-3; *ЛИТЕРАТУРНАЯ ЗАМЕТКА* — №164, 28.07., сс.2-3; *БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА. ТЕПЛОЕ СЛОВО г.МРУЗА* (рец. на кн. Мруз. *ПАМФЛЕТЫ И ЭСКИЗЫ.* Самарканд, изд. ред. газ. «Самарканд», 1905) — №196, 7.09., с.3; *ЛИТЕРАТУРНАЯ ЗАМЕТКА. УТОПИЯ В.МОРРИСА* — №210, 213, 215, 25.09.-1.10., с.2; *ЖУРНАЛЬНОЕ ОБОЗРЕНИЕ. («ПРАВДА», АВГУСТ)* (о журнале ортодоксальных марксистов) — №227, 16.10., сс.2-3; *НЕ БУДЕМ СВИСТАТЬ...* №237, 10.11., с.2; *ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ПЕРЕДОВИЦЫ* — №239, 12.11., с.2-3; *ЧЕГО ХОТЯТ «КРАЙНИЕ ПАРТИИ»?* — №245-247, 19.-22.11., с.3; (совм. с др. письмо в газ. «Туркестанские ведомости») — №256, 3.12., с.3.

ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ — №5, 6.01.1906, с.1; *ЧТО ДЕЛАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ? ГЕРМАНИЯ И АВСТРИЯ.* — №9, 13.01., с.2; *ЧТО ДЕЛАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ? ФРАНЦИЯ И АНГЛИЯ* — №11, 15.01., с.2; *ДОМОРОЩЕННЫЕ СОЦИОЛОГИ* — №12, 17.01., сс.1-2; *ЖАНДАРМСКАЯ ПОЛИЦИЯ* — №19, 10.02., сс.3-4; *«АНАРХИЯ»* (реферат кн. А.Амона *СОЦИАЛИЗМ И АНАРХИЗМ*) — №21, 22, 15.-16.02., сс.2-3; *АНАРХИЗМ В ОДЕССЕ* — №24-26, 18-21.02., сс.2-3; *ЧТО ДЕЛАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ? МАРОККСКИЙ ВОПРОС* — №27, 28, 22-23.02., с.2; *ПО ПОВОДУ ОТЧЕТА О РЕФЕРАТЕ А.МЕЙЕРА* — №29, 24.02., с.3; *ПАРТИЯ «РАДИКАЛОВ»* — №30, 25.02., с.2; *ЧТО ДАЛА НАМ «СМУТА»?* — №31, 26.02., с.2; *ПЛЕХАНОВ И РУССКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ* — №31, 26.02., сс.3-4; *ПОЛОЖЕНИЕ О ПРАВАХ И ПРЕИМУЩЕСТВАХ РАБОЧИХ* — №32, 28.02., с.2; *К ТОЛКАМ О СОЦИАЛИЗМЕ* — № 35, 36, 40, 3.-9.03., сс.2-3; *ПРАВИЛА О ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ СОЮЗАХ* — №48, 18.03., с.3; *ЧТО ДЕЛАЕТСЯ НА ЗАПАДЕ? ПАДЕНИЕ МИНИСТЕРСТВА* — №58, 2.04., сс.2-3; *ПО ПОВОДУ ВЗГЛЯДОВ г.КАУФМАНА НА ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКИЙ ВОПРОС* — №88, 13.05., с.2; *Г.ИБСЕН (НЕКРОЛОГ)* — №91, 17.05., с.2; *К ЧЕМУ ПРИВОДИТ ПОЛОВИНЧАТАЯ ТАКТИКА?* — №93, 20.05.,

с.2; *БЫЛ ЛИ ОШИБКОЙ БОЙКОТ ДУМЫ?* — №99, 100, 27.-28.05., с.2; *БЕЗРАБОТНЫЕ* (Передовая) — №101, 30.05., сс.1-2; *УМЕРЕННЫЕ ИЗБИРАТЕЛИ. «ПОРЯДКОВЦЫ» ПЕРЕМЕНИЛИ ШКУРУ* — №108, 7.06., с.2; *УМЕРЕННЫЕ ИЗБИРАТЕЛИ. II. КАК УЗНАТЬ, ЧЕГО ХОЧЕТ ПАРТИЯ.* — №110, 9.06., с.2; *УМЕРЕННЫЕ ИЗБИРАТЕЛИ. III. УМЕРЕННОСТЬ* — №113, 13.06., с.2; *МОЩНАЯ ПОДДЕРЖКА* — №117, 17.06., с.2; *БАКУНИН* — №132, 133, 6.-7.07., с.2; (совм. с др. заявление об аресте М.В.Морозова) — №141, 16.07., с.2; *К ВОПРОСУ О «ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ» КОНСТИТУЦИОНАЛИСТОВ-ДЕМОКРАТОВ* — №148, 25.07., сс.2-3; *АГИТАЦИЯ ПРОТИВ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДУМЫ* — №150, 27.07, с.2.

1907

8. [Пер.] Штаммлер Р. *ХОЗЯЙСТВО И ПРАВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ИСТОРИИ.* Под ред. и с пред. И.А.Давыдова. СПб., изд. «Начало», т.I — 408 стр. и т.II — XXII+348 стр. (М. принадлежит пер. кн.II *(ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ)* из т.I и §§63-69, 86-88 и прим. к кн.IV *(СОЦИАЛЬНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ)* из т.II).

9. *БАКУНИН И МАРКС* — Сб. «Факелы», книга вторая, СПб., изд. Д.К.Тихомирова, март, сс.85-135.

10. *ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ АНАРХИЗМА.* (Под псевд. Александр Ветров). — Там же, сс.163-190.

11. *О СМЫСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ* — «Перевал» [М.], №8/9, июнь-июль, сс.44-49.

12*. *ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ.* (Рец. на статью Ник.Смирнова *ХРИСТИАНСКО-СОЦИАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ* — «Богословский вестник», 1907, №7/8, сс.523-557). — «Религия и жизнь», №3, сс.56-57.

1908

13. [Выступление в прениях по докладу С.А.Аскольдова *О СТАРОМ И НОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ* на заседании СПб РФО** 15.10.1907) — «Записки СПб РФО», вып.1, СПб., сс.51-53.

14. [Выступление в прениях по докладу Д.С.Мережковского *О ЦЕРКВИ ГРЯДУЩЕГО* на заседании СПб РФО 8.11.1907) — «Записки СПб РФО», вып.2, сс.12-15.

** СРб РФО — С.-Петербургское Религиозно-Философское об-во. Пг РФО — Петроградское Религиозно-Философское об-во.

1909

15. [Пер.] Пфлейдерер О. *О РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯХ.* Под ред. П.Юшкевича. СПб., [изд. «Прометей], 252 стр.

16. *РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА (ПО ПОВОДУ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЙ).* СПб., [изд. «Прометей», типо-литография т-ва «Грамотность»], 84 стр.

17*. *ОБЩЕСТВЕННОЕ ПРИЗРЕНИЕ БЕДНЫХ В г.РИГЕ* — «Трудовая помощь», №5, май, отд.II, сс.455-476.

18. *О РАЗРУШАЮЩЕЙ РЕЛИГИЮ КНИГЕ.* (Рец. на кн. М.Гюйо *ИРРЕЛИГИОЗНОСТЬ БУДУЩЕГО.* Пер. с фр. под ред. В.М.Фриче. М., 1909 и М.Гюйо *БЕЗВЕРИЕ БУДУЩЕГО.* С биогр. заметкой о Гюйо А.Фуллье и пред. Д.Н.Овсяника-Куликовского. Пер. под ред. Я.Л.Сакера. СПб., 1908). — «Журнал Министерства народного просвещения», ч.XXI, июнь, отд. «Критика и библиография», сс.387-405.

19*. *БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НИЖЕГОРОДСКОГО ГУБЕРНСКОГО ЗЕМСТВА* — «Трудовая помощь», №8, окт., сс.252-269.

20*. *ОБЩЕСТВЕННОЕ ПРИЗРЕНИЕ БЕДНЫХ В г.САРАТОВЕ.* — «Трудовая помощь», №10, дек., отд.II, сс.474-488.

1910

21. *ПРОГРАММА ЛЕКЦИЙ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.* — «Отчет о деятельности С.-Петербургского общества народных университетов за 1909 год», СПб., сс.41-42.

22*. *ГОРОДСКИЕ УЧАСТКОВЫЕ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВА О БЕДНЫХ г.КИЕВА В 1908 г.* — «Трудовая помощь», №4, апр., сс.338-344.

1911

23. *НОВЫЙ ПРОРОК ВОСТОКА.* (Рец. на кн. T.Mlyazak *MY NEW GOSPEL*). — «Русская мысль», №9, сс.36-41.

1913

24*. *МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ ДОМ ТРУДОЛЮБИЯ И РАБОТНЫЙ ДОМ В ЕГО ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ.* — «Трудовая помощь», №9, нояб., сс.405-409.

1914

25. [Выступление в прениях по вопросу об отношении СПб РФО к деятельности В.В.Розанова на заседании об-ва 26.01.1914) — «Записки СПб РФО», вып.IV, СПб., сс.32-34.

26*. *ВРАЧЕБНАЯ ПОМОЩЬ В УЧРЕЖДЕНИЯХ ТРУДОВОЙ ПОМОЩИ В С.-ПЕТЕРБУРГЕ.* — «Трудовая помощь», №1, сс.51-56.

27. *ГЕРАКЛИТ.* — «Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни», №1, янв., сс.96-101.

28. *СОФИСТЫ И СОКРАТ.* — Там же, №2, февр., сс. 114-121.

29. *ПЛАТОН.* — Там же, №4, апр., сс.54-59 и №6, июнь, сс.77-80.

30. *МАЙ.* СПб., [изд. «Прометей»], 24 стр.

31*. *ПОМОЩЬ РАНЕНЫМ И БОЛЬНЫМ ВОИНАМ.* (Отчет). — «Трудовая помощь», №8, сс.250-262; №10, сс.475-492; 1915: №4, сс.340-352; №5, сс. 483-494; №6, сс.43-53; 1916: №1, сс.38-48, №6, сс.36-44.

32*. *ПОМОЩЬ НАСЕЛЕНИЮ, ПОСТРАДАВШЕМУ ОТ ВОЕННЫХ ДЕЙСТВИЙ.* — Там же, №9, сс.333-345; 1915: №5, сс.495-504; №6, сс.54-62; №7, сс.120-134; 1916: №1, сс.39-47.

33*. *ПОМОЩЬ СЕМЬЯМ ЗАПАСНЫХ И РАТНИКОВ.* — Там же, №9, сс.346-351; №10, сс.456-463; 1915: №5, сс.475-482; №6, сс.35-43; №7, сс.99-112; №8, сс.215-220; 1916: №9, сс.398-407.

34. *ФИХТЕ И НЕМЕЦКАЯ КУЛЬТУРА.* — «Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни», №10, окт., сс.93-97.

1915

35. *ЧАСТНОЕ И ОБЩЕЕ.* — «Голос жизни», №5, с.18.

36. *ПЕРВОЕ МАЯ.* — «Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни», №5, май, сс.70-72.

37. *КАЮЩИЕСЯ ИНТЕЛЛИГЕНТЫ.* — «Голос жизни», №11, сс.17-18.

38*. *ПОМОЩЬ БЕЖЕНЦАМ.* — «Трудовая помощь», №8, сс.230-247; №10, сс.461-473; 1916: №1, сс.49-63; №2, сс.150-161; №3, сс.259-270; №4, сс.352-358; №5, сс.461-468, №6, сс.45-53; №7, сс.132-148; №8, сс.265-273; №9, сс.391-397; №10, сс.506-513.

39*. *ТРУДОВАЯ ПОМОЩЬ УВЕЧНЫМ ВОИНАМ.* — Там же, №8, сс.248-257.

1916

40. *РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ МЕССИАНИЗМА*. (Доклад на заседании Пг РФО 26.10.1914) — «Записки Пг РФО (1914-1915 гг.)», вып.VI, Пг., сс.1-7.

41. [Речь в прениях по своему докладу на том же заседании]. — Там же, сс.15-16.

42. [Тезисы доклада *РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ МЕССИАНИЗМА*]. — Там же, с.45.

43. [Речь в прениях по докладу З.Н.Гиппиус *ИСТОРИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ* на заседании Пг РФО 26.11.1914]. — Там же, сс.60-62.

44. [Речи в прениях по докладу С.М.Соловьева *О СОВРЕМЕННОМ ПАТРИОТИЗМЕ* на заседании Пг РФО 21.12.1914]. — Там же, сс.79-80, 84.

45. [Речь в прениях по докладу Г.А.Василевского *ВИНОВАТА ЛИ ГЕРМАНСКАЯ КУЛЬТУРА?* на заседании Пг РФО 8.03.1915]. — Там же, сс.105-106.

46. [Речи в прениях по докладу Г.М.Койгена *ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ* на заседаниях Пг РФО 15.03. и 12.04.1915]. — Там же, сс.116-118, 129-132.

47. *ОБЩЕСТВЕННЫЕ РАБОТЫ И БЕЖЕНЦЫ*. — «Трудовая помощь», №1, сс.64-68.

48. *ДВИЖЕНИЕ В ПОЛЬЗУ УСТРОЙСТВА НАРОДНЫХ ДОМОВ*. — «Трудовая помощь», №5, сс.421-427.

49. *СОВЕЩАНИЕ ПО ВОПРОСАМ О ПОМОЩИ УВЕЧНЫМ ВОИНАМ*. — «Трудовая помощь», №10, сс.514-520.

50. *ВО ЧТО СЕГОДНЯ ВЕРИТ ГЕРМАНИЯ?* (Под псевд. А.Ветров). Пг., изд. «Корабль», 37 стр.

1917**

51. *НАРОД — НЕ ТОЛПА*. (Без имени автора). СПб., изд. «Друзей Свободы», март, 12 стр.

52. *ЧТО ТАКОЕ СВОБОДА*? Пг., изд. Союза Солдат-Республиканцев (№3), 16 стр.

53. *ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО*. (Лекции, читанные на курсах для агитаторов). Пг., изд. Народного университета им. Л.И.Лутугина, 7 стр.

** Статьи этого года *ВЕЛИКИЙ НЕМОЙ* и *ПРАВДА И НЕПРАВДА СОЦИАЛИЗМА*, напечатанные в периодике, нами не разысканы.

54. *СОВЕЩАНИЕ ПО ВОПРОСАМ ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ ДЕТЯМ.* — «Трудовая помощь», №7, сент., отд.II, сс.169-198.

1918

55. *О ПУТЯХ К ВОЗРОЖДЕНИЮ.* — «Свободные голоса», №1, стлб.18-22.

56. *ИНТЕРНАЦИОНАЛ И РОССИЯ.* — «Свободные голоса», №1, стлб. 24-28.

57. *О СВОБОДНОМ ТРУДЕ.* — «Трудовая помощь», №6, июнь, [отд.II], сс.52-57.

58. *О ПРАВЕ НА МИФ.* — «Свободные голоса», №2, стлб. 17-22.

59. *ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «АРМИИ СПАСЕНИЯ» В РОССИИ.* — «Трудовая помощь», №7, авг., [отд.II], сс.130-138.

1924

60. *ИДЕЯ П.Ф.ЛЕСГАФТА.* (Доклад на юбилейном заседании Научного ин-та им.П.Ф.Лесгафта 19.12.1923). — «Известия Ленинградского Научного института им. П.Ф.Лесгафта», Л., т.VIII (XXV), сс.93-99.

1929

61. *ПРИНУДИТЕЛЬНЫЙ ТРУД, КАК МЕТОД ПЕРЕВОСПИТАНИЯ.* — «Соловецкие острова», №3/4, сс.45-47.

СПИСОК РАБОТ А.А.МЕЙЕРА, ОСТАВШИХСЯ В РУКОПИСИ

(частично вошедших в настоящее издание)

1. *О КЛАССОВОЙ БОРЬБЕ.* Пг., 1916.
2. *ЛИЧНОСТЬ.* Пг., 1919.
3. *ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?* Л., 1926.
4. *ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД.* Л., 1927.
5. *ЧТО ТАКОЕ ЛЕСГАФТИЗМ?* Л. (ДПЗ), 1929.
6. *О РИТМЕ В ТРУДЕ (ЗАДАНИЕ И ИСПОЛНЕНИЕ).* СЛОН, 1930.
7. *ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА. PAR ERGO.* Медвежья Гора, 1931.
8. *ЗВОН И СЛОВО В «ФАУСТЕ» ГЕТЕ.* Медвежья Гора, 1931.
9. *REVELATIA (ОБ ОТКРОВЕНИИ).* Медвежья Гора, 1931 — Дмитров, 1935.
10. *ЖЕРТВА. ЗАМЕТКИ О СМЫСЛЕ МИСТЕРИИ.* Медвежья Гора, 1932-33.
11. *GLORIA (О СЛАВЕ).* Медвежья Гора, 1932 — Дмитров, 1936.
12. *МЫСЛИ О ДВИЖЕНИИ.* Медвежья Гора, 1933 — Дмитров, 1935.
13. *ТРИ ИСТОКА. МЫСЛИ ПРО СЕБЯ.* Медвежья Гора, 1933 — Калязин, 1937.
14. *И.П.ПАВЛОВУ.* (Письмо). Медвежья Гора, 1933 — Калязин, 1938.
15. *РАЗМЫШЛЕНИЯ ПРИ ЧТЕНИИ «ФАУСТА» ГЕТЕ.* Дмитров, 1935.
16. *ПИСЬМО К ВНУКАМ.* Дмитров, 1935 — Калязин, 1938.
17. *КЛАССИФИКАЦИЯ ИСКУССТВ.* Дмитров, 1936.
18. [Пер.] Новалис (отрывки). Дмитров, 1937.
19. *ДВЕ ЭПОХИ.* Наброски. Калязин, 1938.
20. [Пер.] Порфирий. *О ПЕЩЕРЕ НИМФ.* Калязин, 1938.
21. *МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ КЛАССИФИКАЦИИ ЭПИТЕТОВ ОРФИЧЕСКИХ ГИМНОВ.* Калязин, 1938.
22. *DE MUNDO VISIBLE (О ВИДИМОМ МИРЕ).* Калязин, 1938.
23. [Пер.] *PHISIOGNOMICA GRAECAE.* (Материалы по изучению греческих физиогномистов). Калязин, 1938.

24. [Пер.] Прокл. *О БОГОСЛОВИИ ПЛАТОНА*. (Кн.V, гл.3-9). Калязин, 1938-39.

25. [Пер.] Аристотель. *ТРАКТАТ О ЦВЕТАХ*. Калязин, 1938-39.

26. [Пер.] Теофраст. *О ЦВЕТАХ*. Калязин, 1938-39.

27. *ПЕРВЫЕ ШАГИ В ОБЛАСТИ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ ЦВЕТА*. Калязин, 1938-39.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительные статьи 7

А.А.МЕЙЕР. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ:
Религия и культура 31
О праве на миф 96
Эстетический подход 101
Заметки о смысле мистерии (Жертва) 105
Ревеляция (Об откровении) 166
Размышления при чтении «Фауста» 235
Gloria (О славе) 377
Мысли про себя 389

ПРИЛОЖЕНИЯ:
Е.Н.Федотова. Из воспоминаний о Г.П.Федотове 354
Н.П.Анциферов. Воскресение 459

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ А.А.МЕЙЕРА 467

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 13 OCTOBRE 1982
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 7992