Проф. Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Основы Христианской Философии

Том II

Христианское учение о мире

YMCA-PRESS
ПАРИЖ

Проф. Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Основы Христианской Философии

Том II

Христианское Учение о Мире

YMCA-PRESS
11, rue de la Montagne Ste-Geneviève — Paris 5e

Copyright 1964 by YMCA - PRESS
Société à responsabilité limitée, Paris
Tous droits réservés

ВВЕДЕНИЕ

1. В эпоху исключительных успехов точного знания — уместно ли выпускать в свет книгу, посвященную христианскому учению о мире, христианской метафизике? Разве недостаточно тех завоеваний науки, тех широких научных обобщений, которые сейчас покоряют себе умы? Но христианское учение о мире, не отвергая никоим образом тех фактов, которые установлены научными исследованиями, имеет, однако, все основания относиться сдержанно и критически к различным гипотезам и обобщениям, к которым приходит современное знание. Христианское учение о мире, естественно, не конкурирует с научными построениями, вообще не претендует на то, чтобы заменить их. Но христианству есть что сказать о мире; все то, что было сказано о мире Ап. Павлом (не говоря уже о ветхозаветном учении), св. Отцами, сохраняет и сейчас свою значительность и силу, несмотря на все бесспорные успехи знания. Заметим, однако, тут же, что христианство, определенное в своей богословской доктрине, не выдвигает никакого обязательного для верующих мировоззрения, т.е. обязательного учения о мире: есть основные пункты, которые являются для христиан определяющими их восприятие и оценку мира, но вне этих коренных начал остается еще огромный простор для создания тех или иных гипотез или учений. Правда, в каждую эпоху делались и делаются попытки синтеза христианских принципов и данных современного эпохе знания, — и, конечно, такие попытки вполне законны и оправданы. Но надо прямо сказать, что для нас, православных, многое в том, что в этом направлении делалось на Западе, является уклонением от самого духа христианства. Так, в построениях блаж. Августина, имевшего огромное влияние в истории христианской культуры, так односторонне, а потому и неверно освещена и истолкована человеческая природа, что это привело к глубоким искажениям Христовой правды в учении о человеке. А то, что утвердил, по вопросу о соотношении веры и знания, величай-

ший богослов Запада Фома Аквинат, имело прямо роковые последствия в истории мысли на Западе.

Сознание этих уклонений от полноты Христовой истины в западном христианстве ставит перед православной мыслью неотложную и ответственную задачу выявления всей полноты Христовой правды, — именно в проблеме мира и человека. Необходимо освободить христианское сознание от всего того, что уводит его с путей Христовой истины, необходимо со всей определенностью выдвинуть забытые или односторонне понятые основные начала Христовой истины в теме о мире и человеке.

2. Ап. Павел, глубочайший христианский мыслитель, зовет христиан к «обновлению ума», требует того, чтобы «иметь Бога в разуме». Этот призыв определял многое в творениях ранних апологетов, в произведениях великих учителей Церкви, — и как раз в их созерцаниях мы находим рецепцию целого ряда учений, которыми был богат античный мир. Христианство, четко и ясно отделяя себя от античного мира, в то же время смело брало из античной мысли то, что было приемлемо для христианского сознания. Тут особенно надо иметь в виду различные «Шестодневы», в которых Отцы Церкви, излагая христианское учение о мире, многое заимствовали из античной философии и науки.

При всем том раннее христианство не выработало учения о самих принципах познания мира и человека, не искало своих путей для изучения природы. Хотя такое изучение признавалось возможным, но оно было в то же время периферическим для духовной жизни в раннем христианстве. Трудно упрекать в этом раннее христианство: будучи духоносным, часто подымаясь до последних высот созерцаний, оно ставило основной акцент на вопросах богословия, а не на проблемах мира. Но не нужно удивляться и тому, что по мере общего упадка духоносности в развитии христианства, по мере того, как возрастал особый интерес к пониманию мира, а не к богословским темам, в христианской мысли стали сказываться влияния, которые постепенно уводили мысль от основ христианства. Быть может, наибольшее значение принадлежало здесь так наз. «герметизму», в котором рядом с глубокими религиозными идеями говорилось много о магии, алхимии, медицине и т.д. Увлечение герметизмом, естественно, захватывало тех, у кого испыту-

ющая мысль обращалась к пониманию тайн природы, — так и окрепло в западном (отчасти и восточном) христианстве внехристианский подход к изучению мира. Не забудем, что еще у Аристотеля (IV в. до Р.Х.) была своеобразная энциклопедия знания. Поэтому, когда в XIII в. стали появляться латинские переводы Аристотеля, то они захватили умы, а с другой стороны неоплатонические концепции, не умиравшие и в раннем христианстве, несли с собой стройное и глубокомысленное истолкование бытия.

3. Такова «предистория» научной жизни в Европе. Уже с конца XII в., как раз под влиянием латинских переводов Аристотеля, начинается в западном мире интенсивное развитие научных интересов. Достаточно углубиться в историю средневековой философии (в изложении Жильсона или Шевалье), чтобы почувствовать, как все еще в рамках религиозных идей, но по существу уже независимо от них, зреет и растет интерес к исследованию природы. Достаточно напомнить величавую фигуру Рожера Бекона, смелого и яркого мыслителя XIII в., чтобы почувствовать начало новой эпохи.*

Особое значение в формации научной психологии (все еще развивавшейся в пределах христианского сознания), имели труды Коперника, позже Кеплера, Галилея, которые подготовили гениальные построения Ньютона (XVII в.), развившего стройную систему механического истолкования мира. Научная мысль, в сознании своей зрелости, шла прямо к утверждению «автономии науки» (согласно общим принципам, развитым Фомой Аквинатом), — Но Западная Церковь, можно сказать, проглядела то, что совершалось в ее же пределах с XIII в., — и роковое разделение научного и религиозного сознания, развитие принципов секуляризма стало совершаться без всяких задержек.

4. Мы достаточно говорили в первой нашей книге (см. I-ую главу «Идея христианской философии») о том, как закрепилась на Западе автономия научной мысли, как забылось то единство разумения и веросознания, которое в раннем христианстве направляло интеллектуальные запросы верующих. Здесь особенно важно отметить то, как слагалась

---

*) **Gilson** — La philosophie au Moyen Age, 2. 1944.
J. Chevalier — Histoire de la pensée, V.II. La pensée chrétienne.

та психология научного творчества, которая уже в XVIII-XIX в. всецело овладела деятелями науки, как крепло недоверчивое, а порой и враждебное отношение к Церкви. Научное творчество не питалось из вдохновений христианского сознания, но развивалось в прямой и сознательной оппозиции к Церкви. Еще Декарт (XVII в.) скрывал иногда свое авторство, чтобы не дать основания к преследованиям.

Так совершился и закрепился на Западе пагубнейший отрыв научного творчества, научных исканий от Церкви, от христианства.

Наука становилась все более независимой, чтобы постепенно подчинить критическому исследованию и само христианство, Правда, еще в XVIII в. в биологии торжествовало учение о неизменности видов животных на основании (мнимом!) библейских указаний (хотя они не заключают в себе никаких данных для учения о неизменности видов). Но в середине XIXв., благодаря трудам Дарвина и его последователей, это учение было окончательно отброшено, и принцип всеобщей эволюции (как ключа к постижению мира) победоносно отбросил прежние теории. Оставался, да и ныне остается еще трудно разрешимый вопрос о реальности чудес (как прямого вхождения Бога в жизнь мира). Частая легковерность в признании чуда там, где позднейшая научная мысль выдвигала « естественные » объяснения, как будто давала и дает основание для принципиального отвержения чуда во имя идеи всеобщей причинности. Признание чуда, говорят и ныне, было бы отрицанием науки, ищущей во всем « естественного » объяснения, — и это и сейчас для многих является ***idée fixe.*** *Добавим к тому, что когда, уже в XIX в., был открыт факт самовнушения, то с помощью этого понятия (и понятия « исцеляющей веры »), казалось найдено неотразимое естественное объяснение того, что оставалось необъясненным, и давало как будто основание для применения понятия чуда. Надо сказать, что вся эта « чудобоязнь » покоится на настоящей мифологии в современной науке*), прискорбной и затрудняющей подлинное проникновение в тайны природы. Почему, собственно, так боятся понятия чуда?*

---

*) Я писал об этом более подробно в моем этюде „Наша Эпоха" (Париж, 1952).

Ведь оно не только не отрицает принципа причинности, но прямо предполагает его. После того, как Cournot восстановил высказанное еще Аристотелем учение о случайности, понятие чуда, как « встречи » двух независимых причинных рядов (что открывает простор для всякой « третьей » силы — людей и, конечно, Бога — воздействовать и корректировать такие встречи), понятие чуда перестает быть противоречащим самым основам научной мысли. Укажу, напр., на небольшой этюд Карреля (Lourdes), где этот выдающийся ученый со всей ответственностью утверждает реальность чуда, свидетелем которого он был.

5. Мы достаточно говорили в первом нашем труде об одинаковой с методологической точки зрения законности двух путей в знании — как знания, исходящего из веры в Бога, так и знания, игнорирующего свет веры. Это, конечно, очень тягостный « культурный дуализм », как мы назвали это в нашей книге, но, требуя свободы для христианского построения миропонимания, мы защищаем свободу и для той научной мысли, которая развивается вне христианства.

Переходя теперь к разработке христианской метафизики, мы имеем в виду следующий план : в первой части, где мы анализируем основные идеи христианской метафизики, мы касаемся идеи творения, иерархической структуры бытия и идеи поврежденности природы. Во второй части, посвященной проблемам христианской метафизики, мы говорим о составе бытия, о жизни в мире (проблема эволюции) и о месте человека в мире. В третьей части (« Бог и мир ») первая глава посвящена теме « Бог в мире », вторая глава теме « Действие Бога в мире », третья — касается тем эсхатологии.

ЧАСТЬ I

ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

ГЛАВА I

ИДЕЯ ТВОРЕНИЯ

1. — Основная и центральная идея христианской метафизики есть идея *тварности* мира; это есть утверждение, что мир не имеет своих корней в самом себе, что мир возник благодаря некоей надмирной силе. Мир не вечен, он сотворен Богом, — это есть и основная интуиция христианского сознания о мире и основная идея христианской метафизики. Сама идея тварности мира была впервые выражена со всей четкостью в Ветхом Завете, — в общей же форме она утверждалась и вне его, но только в Ветхом Завете мы находим ясное и последовательное учение о тварности мира, призванного к бытию Богом, и о Боге Едином, как Творце мира. Как мир нельзя мыслить вне идеи Бога, как Творца мира, так и Бог открывается нам не в своем Существе, закрытом для нас, а лишь в своем отношении к миру, Им созданному.

Идея творения сочетает понятия Бога и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте и реальности. Без идеи творения соотношение Абсолюта и относительного бытия неизбежно ущемляется в нашем уме, — либо Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и тем теряет свою абсолютность, либо мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получает значение божественного, абсолютного целого. Обе крайности (релятивирование идеи Бога или абсолютирование мира) дают ущемление или неправильную характеристику и Бога и мира. Надлежащее же соотношение Бога и мира должно быть таким, чтобы охранить начала абсолютности в Боге и учесть несамобытность мира. Это и дает идея творения.

Но то, как идея творения была выражена в Ветхом Завете, заключало в себе в одном пункте неясность — это касалось вопроса, « из чего » Бог создал мир ? Всю неустранимость этого вопроса и всю трудность его разрешения в пределах ветхозаветного учения вскрыл впервые Филон. Будучи иудеем по рождению и по вере, Филон был в то же время поклонником античной философии, в частности был последователем Платона, а также и учения стоиков.

Так родилась в его уме идея сочетания ветхозаветного учения о том, что мир сотворен Богом, с античным учением о Логосе, об имманентности Логоса миру и о вечности мира. По Филону, « материя », из которой состоит мир, не сотворена, — творение же мира заключалось лишь в формировании отдельных вещей. Это учение о вечности материи и о сотворенности отдельных вещей расшатывало, конечно, понятие творения — Бог является у Филона, (как Демиург у Платона в диалоге « Тимей«) лишь « художником » мира, сама же основа мира (материя) вечна.

2. — Это учение Филона вносило дуализм и в учение о Боге и в учение о мире. Если материя вечна, не сотворена, то она, обладая качеством вечности, очевидно, сама божественна, чем умаляется абсолютность в Боге. С другой стороны, если материя вечна, то отчего не признать вечным формирующее начало в самой материи (как учили древние греческие философы-гилозоисты) ?

Чтобы восстановить истинный смысл понятия творения и устранить недостатки Филоновского учения о творении, ранние христианские философы внесли в понятие творения добавочный момент, приняв, что Бог сотворил мир « из ничего » (ex nihilo)*). В этом учении действительно прежде всего восстанавливается абсолютность в Боге, который ничем не ограничен, не имеет « рядом » с собой никакого вечного, но внебожественного начала. А с другой стороны, понятие несамобытности мира относится здесь и к « содержанию » мира (его материальному составу) и к его форме. Бог и мир в этом учении действительно toto genere различны, — что и договаривает до конца то восприятие мира, которое видит в мире лишь постоянное движение и изменение (γένεσις — бывание), к чему и сводится все бытие мира.

Но все ли ? В мире, правда, нет вечной материи, но в мире мы находим идеальную сферу, которая, открываясь в мире, тем и отлична от материальной стороны, что она открывается нам sub specie aeternitatis, т.е. так или иначе связана уже с вечностью. Отвергая вечность материи, как

*) См. обзор ранних христианских учений в небольшом этюде E. Fascher Vom Anfang der Welt und vom Ursprung der Menschengeschichte. Berlin 1961.

должны мы отнестись к той несомненной истине, которую выдвинул Платон, а именно, что идеи (которые определяют формы мира, т. е. сопринадлежат *ему)* вечны, неизменны и находятся вне мира? Надо признать, что дуализм, впервые выдвинутый Платоном, прежде всего усложняет само понятие мира (поскольку в нем есть преходящие вещи и непреходящие идейные формы), а с другой стороны вносит осложнение и в понимание Бога. Если мир не обладает самобытностью, весь находится в беспрестанных изменениях, то, прежде всего, что значит наличность в самом мире идеальной сферы, которую нельзя оторвать от мира, но которая не знает в себе движения, обладает « какой-то » вечностью — хотя бы и иной, чем вечность в Боге?

3. — Аристотель, усвоивший от Платона учение о вечности идей, отверг однако их независимость или отдельность от мира, подчеркнул наоборот имманентность « идей » миру, — но именно потому Аристотель, будучи противником дуализма, впервые в философии выдвинул понятие *развития.* Идеи (или, по терминологии Аристотеля, « формы ») суть *нормы* мира, — и это значит, что они являются творческой силой, движущей отдельные вещи к норме. Сущность мира в таком истолковании бытия заключается в *одинаковой реальности* и материальной основе мира и его нормативной стороны (энтелехии), движущей мир по его целям. « *Развитие* » и состоит в том, что в материальном субстрате мира происходят различные изменения *для* осуществления той цели, которая « вписана » в бытие. Идеи (« формы » по Аристотелю) пребывают в мире и определяют его жизнь, как ряд изменений, ведущих к осуществлению идеи, — т. е. ни материальная сторона не существует вне энтелехийных задатков в ней, ни эти энтелехийные (идеальные по своей природе) задатки не существуют сами в себе и для себя, но существуют в мире и для мира. В такой концепции обе стороны бытия имманентны друг другу; Платоновский дуализм в Аристотелевской переделке превращается в чистейший монизм. Если в метафизике Аристотеля мы и находим учение о Боге, то лишь как о « чистой форме », заполненной самосознанием (*νόησις τῆς νοήσεως*). Бог у Аристотеля *сопринадлежит миру, являясь лишь высшей ступенью в иерархии бытия.* Правда, Бог у Аристотеля является « первым двигателем », но если это

учение трудно согласуемо у самого Аристотеля с учением о Боге, как чистом самосознании, « знающем » только самого себя и не « знающем » мира *), то это не устраняет сопринадлежности Бога миру или, лучше говоря, неразрывного их сопребывания в бытии, построенном иерархически. Именно в этом акценте единства в бытии (единства всего, что существует вне Бога, и Бога) и основа многозначительного учения Аристотеля о том, что мир « движется к Богу в порыве любви — *κινεῖσαι ὡς ἐρώμενος* ». Взаимоимманентность Бога и мира не исключает, правда, вторичного дуализма материи и идеи («форм»), но это есть уже *внутрибытийный* дуализм, а не дуализм двух видов бытия.

4. — И все же монизм Аристотелея не похоронил окончательно Платоновского дуализма. Учение Платона о надмирности и о трансцендентности идей, которые, по Платону, находятся «по ту сторону бытия» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), не могло до конца раскрыть сущность и природу того идеального начала, которое имманентно материальной основе мира. Уже у стоиков в их учении о Логосе, как душе мира (т.е. имманентной основе мира), заключались мотивы восстановления дуализма именно в учении об идеях. От Логоса исходят «семянные логосы» (*Λόγοι σπερματικοί*), но сам Логос не исчерпывается этими своими излучениями. Логос есть *Κόσμος νοητός*, вместилище идей. Если идеи, как «семянные логосы», пребывают в мире, то сам центральный Логос существует независимо от этих семянных логосов. Иначе говоря, сущность *Κόσμος νοητός* (мира идей) *не исчерпывается* функцией идей в форме «семянных логосов». Прежняя «апория», заключавшаяся в учении Платона (мир построен по идеям, но идеи существуют независимо от мира и не для мира), стала тем ярче выступать в диалектике философской мысли, чем больше в самом ходе античной культуры в III и II веке до Рождества Христова стала осознаваться трансцендентность Бога. Этот новый дуализм (Бога и мира) остро ставил тему о том, куда же относить сферу идей? Как понять, что идеи сопринадлежат миру (как нормы его бытия) и что они в то же время принадлежат Богу, трансцендентность которого стала осознаваться в это время с необычайной силой ?

---

*) См. об этом этюд **Marcel Costes.** Aristote et Plotin (1935) и **Mughier.** La Théorie du Premier Moteur chez Aristote. Paris 1930.

Попытку решить эту апорию и именно в теме об идеях впервые и дал Филон в его учении о Логосе, который стоит между Богом и миром. Эта новая категория о третьем бытии (*τρίτον γένος*), о бытии «*μεταξὺ*» («между»), не давая настоящего решения вопроса, замечательна как раз тем, что она вскрыла реальную проблему в теме об идеях.

5. — Решение, предложенное Филоном, заключалось в установлении *двойной функции идей*, чем и был впервые поставлен вопрос о *двойном смысле самого понятия идеи*. Сам Филон именно для того и выдвинул учение о *τρίτον γένος*, чтобы поместить Логос между Богом и миром. *Λόγος*, по Филону, принадлежит и сфере Бога и сфере мира. Это и заключало в себе выход из намеченной апории: если по Филону идеи имеют двойную функцию, принадлежа Богу (Сенека в те же годы писал «Deus *intra se* ideas habet»), но принадлежат в то же время и миру (*λόγοι σπερματικοί*), то нужно было сделать еще один шаг (его сделал св. Афанасий Великий) и внести *различение* между идеями в Боге (Премудрость Божественная) и идеями в мире (премудрость в мире, премудрость в тварном, т. е. сотворенном бытии). Что для обозначения двух различных сфер было взято одно и то же слово («идеи»), это, конечно, заключало в себе какую-то незаконченность (пока в учении великих Отцов Церкви не было до конца уяснено и различие двух смыслов в понятии идеи и *неустранимость* одного и того же слова для обозначения двух различных смыслов).

Когда-то С. Трубецкой послал упрек Платону, что в его учении нет никакого указания на то, кто же является *субъектом* идей, о которых он говорит. Действительно, в силу этого идеи у Платона *получают черты вещности* — они суть какие-то вечные вещи; лишь учение о том, что идеи суть *мысли* Божии, что субъектом идей является Бог, освобождает учение об идеях от момента овеществления. Впрочем у Платона, с присущей ему исключительной проницательностью, есть (уже в «Пармениде» и дальше в последующих диалогах) прямое раскрытие того, что мир идей есть некая *система*, диалектически связанная внутри себя в взаимоотношении и в взаимосвязи идей. И даже больше: в трактате «Государство» Платон говорит — не развивая дальше этой мысли — о «солнце идей» — о том, что идея блага центральна в системе идей и что ею определя-

ется весь мир идей. Но все это намеки, все это недоговорено.

Великие Отцы Церкви (больше всего св. Григорий Богослов) развили учение о Премудрости Божией, о том, что Бог « от века созерцал идеи », которые и являются « мыслями Божиими ». Учение о Премудрости в Боге есть уже в Ветхом Завете в последних по времени его книгах, но там мы находим лишь первые робкие приближения к проблеме Премудрости Божией. Но все же Премудрость трактуется (и в « Премудрости » Соломона и в книге Иисуса сына Сирахова), как сила снисходящая *свыше*.

Бесспорная принадлежность идей, как мыслей Божиих, к существу Божиему, к божественной сфере имеет таким образом рядом с собой такую же бесспорность связи идей с миром. Именно этот космологический аспект в понятии идей, связывая их с миром, и выдвигает указанную двойственность понятий идеи.

6. — Мы имеем здесь дело с реальной, а не мнимой проблемой, разрешение которой и дает нам только христианская метафизика *). Надо одинаково признать бесспорную реальность Премудрости в Боге, но и бесспорную реальность идейных корней в тварном бытии. Но как же соотносятся эти два понятия идеи между собой и зачем давать один и тот же термин для обозначения столь различных вещей ? Ответ на это напрашивается сам собою : идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как « корни » вещей, по своему *содержанию*, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию, — но идеи в Боге суть действительно вечные мысли Божии. Есть вечная, божественная Премудрость, сопринадлежащая к сфере Божества. Идеи в мире есть *либо* « *отражение* » божественных идей, либо *вхождение в тварное бытие идей Божиих*. Божественные идеи вечны по своей природе ; входя в мир, « живя » в мире, они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире *подчинена судьбам мира*. Как раз именно *в акте творения* вечные божественные идеи, « засеменяя » тварное бытие, живут с этого момента

*) К этой проблеме в ее историческом развитии см. книгу Staudenmaier Die Lehre von d. Idee. См. также статью Верховского о книге Staudenmaier'а в Правосл. Мысли за 1935.

нераздельной от мира жизнью. Так создается эта двойственность, как раз *исходящая от акта творения,* — творение мира не есть поэтому лишь творение материальной основы мира, но есть в то же время « засеменение » в этой материальной основе тех или иных форм, таящих в себе нормативный и потому и энтелехийный характер. Идеи в мире *не созданы,* не « сотворены », но « засеменяя » мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже « образами » идей в Боге).

7. — Но отсюда, и именно отсюда, и вытекает резкое противопоставление христианской метафизики той метафизике бытия, какая в наиболее совершенной форме была выражена Плотином. С христианской точки зрения, тварное бытие, хотя и засеменное божественными идеями, все же toto genere, в самой сущности своей отлично от сферы Божества — тварное бытие сотворено, *призвано* к жизни, т. е. имеет жизнь не от себя. Никак поэтому нельзя вслед за Франком в один и тот же план вмещать тварное бытие (с идеальными в нем началами) и то, что называет Франк « металогическим единством ». Как правильно указал Лосский — если мир есть « система », то его основа лежит вне его — « в сверхсистемной сфере ». Мир, будучи создан Богом, носит во всем « следы Божии » (что особенно выдвигал в своих построениях Бонавентура) в тех идеальных началах, которыми определяется и которыми держится мир, но мир все же сотворен : и материальная основа не существует сама от себя и идеальные начала в мире не существуют сами от себя, а приходят в мир свыше для его устроения. В мире — и в его чувственной оболочке и в его идеальном « костяке » — нет ничего от себя. Если идеи в мире нельзя назвать « сотворенными », то они все же приходят извне, они посланы свыше, *и не от себя засеменяют мир.* Различие мира (в его чувственной оболочке и в его идеальной стороне, энтелехийно направляющей жизнь мира) и Бога, различие мира, не от себя живущего, но имеющего все в себе в акте творения, — и Бога остается в силе и получает в учении об идеях свое окончательное оформление. Мы не можем отвергать наличность в мире идеальной стороны, но эта идеальная сторона не имеет в себе своего начала, она не существует в мире от себя. Идеи в мире — от Бога, но в мире они не есть Бог и не делают мир Богом;

они « пребывают » в тварном мире, *который не имеет в самом себе ключа к пониманию того, откуда в мире идеи.* Лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается то, что в акте творения есть два аспекта : в акте творения возникает материальное бытие, но в акте же творения вечные, божественные идеи входят в мир, засеменяют его и в этой стороне уже неотделимы от мира.

8. — Таким образом, учение об идеях, раскрывая нам существенное различие между идеями в Боге и идеями в мире, утверждает значение понятия творения, через которое до конца уясняется различие Бога и мира, бытие Абсолютного и бытие неабсолютного.

Но этим не кончается проблематика мира в его отношении к Богу, — новые трудности и новые апории связаны уже не с темой идей, а с темой времени или лучше говоря — с темой бесконечности. Это понятие бесконечности охватывает не только тему времени, ставя вопрос о вечности, но в понятии бесконечности есть свой, если угодно, математический аспект. Проще всего это можно выразить в такой форме : всякий отрезок бытия (в смысле времени или в смысле его содержания) есть именно « отрезок », т. е. предполагает бытие бесконечное : все конечное есть лишь отрезок *в* бесконечности и *вне этого немыслимо* — нельзя просто говорить о чем-либо, что оно есть « отрезок », есть « конечное » бытие, не опираясь на понятие того целого, частью которого является данный отрезок.

Греческому сознанию это понятие бесконечности (в смысле времени) было присуще изначала, — мир мыслился античными мыслителями, как бесконечное бытие. Очень рано в античном сознании это перешло в идею « вечного повторения » (retour éternel), — и это вполне понятно : в самом мире нет точки, *от* которой можно было бы начаться миру, а с другой стороны над миром царит ἀνάγκη (необходимость). Из сочетания этих идей, из признания гармоничности мира, в котором все построено рационально, вытекала идея « вечного повторения ». Мир для античного сознания безначален, так как никакая точка в мире не может быть принята, как начало мира — всякая точка предполагает иную, стоящую перед ней — и так до бесконеч-

ности. Так и в понятии числа есть условная начальная точка (« единица »), но она условна и в приложении к бытию. Это соотношение бесконечности и конечности в применении к бытию оставалось в античном сознании, как нечто бесспорное, само по себе ясное. У Плотина оно было завершено признанием, что бесконечность в мире охраняется и регулируется тем, что все в мире от Единого, к которому и обращено бытие. Бесконечность в мире не отвергала его единства, точнее говоря, само единство мира раскрывается именно в том, что все конечное неотрываемо от бесконечности через свое « происхождение » от Единого. Надо иметь при этом в виду принципиальное единство всего бытия по Плотину, что выражается в понятии эманации, или точнее (и ближе к греческому термину), в понятии « излучения » (« исхождения » — πρόοδος).

Для христианского сознания, которое всецело опирается на идею тварности мира, на острое и радикальное различение в бытии двух сфер — бытия Абсолютного, самобытного и бытия не самобытного и зависимого от Бога — идея творения не только связывала эти два вида бытия по иному, чем у Плотина, но и ставила тему бесконечности по иному. С одной стороны идея творения решительно отвергает идею эманации, т. е. отвергает идею *единосущия Бога и мира* (что лежало в основании всей системы Плотина), а с другой стороны относит тему бесконечности к миру по иному, чем по Богу. Для христианского сознания мир бесконечен « вперед », но не « назад », — мир начался в акте творения, но призван к бесконечному бытию, — а Бог бесконечен « в обе стороны » — Он безначален и в Нем нет условий его конца.

Идея творения и здесь является водоразделом между античным и христианским сознанием. Углубимся в некоторые детали.

9. — Аристотель, разделявший с другими греческими мыслителями идею бесконечности мира, впервые пытался обосновать этот принцип бесконечности в отношении к миру. В основе своего рассуждения Аристотель положил тот факт, что в мире нет и не может быть такой точки, которая могла бы претендовать на то, чтобы быть « начальной ». Всякая точка бытия имеет за собой другую точку, — и нет возмож-

ности остановиться в этом regressus in infinitum. Безначальность мира есть следствие бесконечности мира.

Но для христианского сознания, с его учением о творении мира, безначальность мира неприемлема. Когда Фома Аквинат коснулся этой темы, то он не смог выпутаться из философских затруднений, а разрешил вопрос через отделение веры от разума, через отделение того, что дано нам в Откровении, от того, что нам открывается в свете разума. По разуму Аквинат готов считать мир безначальным, во всяком случае он не видит выхода из диалектики Аристотеля в данном вопросе, — но по вере, т. е. по указанию Откровения, он без колебаний признает мир имеющим начало в акте творения.

О том, что раздвижение озарений веры и аргументов разума принесло роковые последствия для всего дальнейшего развития метафизики, не будем сейчас говорить, — равно как и о том, что идея творения, хотя она и вытекала для Аквината из Откровения, но она не осветила Аквинату ничего в его размышлениях, осталась мертвой, ничего не значущей для разума. Эта двусмысленная позиция Аквината в течение веков замутила совершенно идею творения. Вот что мы находим у лучшего из комментаторов Аквината, выдающегося представителя неотомизма — Sertillanges. *)

Sertillanges настойчиво проводит мысль, что сущность « творения » сводится к тому, что мир не обладает самостоятельным бытием (a se) — он « зависит » от того, что по ту сторону мира. Эта « зависимость » мира от Бога и есть, по Sertillanges, то, что заключается в понятии «тварности» мира. Что в понятие тварности входит этот момент « dépendance totale » это, конечно, совершенно бесспорно, но разрывать связь понятия творения и момента « начальности » мира, это значит просто *играть словами*. Если луна следует за землей, то из этого не следует, что она « произошла » от земли, — и если мир, как целое, будучи безначальным, « следует » за Богом, будучи от Него зависимым, то незачем употреблять здесь слово « творение ». Все неотомисты, во главе с Sertillanges, пытаясь утверждать одно-

*) A. D. Sertillanges. L'idée de la création et ses retentissements en philosophie. Paris 1945.

временно безначальность мира и его зависимость от Бога, хотят утвердить это противоречивое суждение. В самом деле — « зависеть » от Бога может значить только одно — что мир « сотворен » Богом и, следовательно, имеет начало, — если же мир вечен, безначален, то как же понять его несамобытность, его зависимость от Бога ?

Если мы захотим отдать себе отчет в том, где находится самая основа апории, то несомненно это связано с соотношением понятия бесконечности и конечности. Если позиция Аквината, за которым à tout prix хотят следовать неотомисты, имеет в основе исторические основания (неумение христиански переработать метафизику Аристотеля), то это не должно закрывать глаза на основную апорию, о которой мы только что сказали.

10. — Как надо мыслить соотношение понятий бесконечного и конечного бытия? Простейшее решение заключается в признании конечного бытия «*частью*» бесконечного, в признании, что конечное бытие есть просто отрезок бесконечного, что его « онтология » целиком определяется этой зависимостью конечного бытия от бесконечного. Но какие принципиальные трудности могут быть усмотрены в привлечении сюда понятия творения ? Если есть бесконечное бытие (Бог), почему же нельзя мыслить, что Бог создает, творит бытие, которое в силу этого и есть конечное, имеющее свое начало, хотя, быть может, бесконечное в будущем? *Никаких* внутренних трудностей в таком понимании соотношения конечного и бесконечного бытия нет, — весь вопрос должен быть сведен с принципиальной плоскости в плоскость фактическую, т. е. перемещение questio juris в questio facti. И что может быть убедительнее при анализе мира и его начальности и конечности, как то, что мир не может быть объясним из самого себя, что все в мире не выходит за пределы « бывания », вечного изменения ? Именно dépendance totale и есть убедительнейшее основание для признания мира тварным.

Судорожные попытки неотомистов доказать соединимость учения о безначальности мира с понятием творения имеют свой корень только в желании спасти авторитет Аквината. Сам по себе неотомизм и есть попытка в новых линиях укрепить и утвердить учение Аквината. То, что при этом понятие творения лишено всякого реального содер-

жания, этого, конечно, нельзя никак прикрыть искусственными и лукавыми рассуждениями *).

11. — Совсем по-другому утверждение безначальности мира (и потому устранение — явное или прикрытое — понятия творения) развивали и развивают те мыслители, которые следуют за Плотином, т. е. исходят из признания *единосущия* Бога и мира.

Первым, кто ярко и определенно встал на эту позицию, был уже Скот Эриугена, у которого номинально сохраняется категория creatio, но лишь как диалектический « момент » в системе бытия. У Скота Эриугены natura creata non creans, обозначающая реальное бытие, признается видом бытия, но почему и как это вечное бытие есть все же natura creata, это остается нераскрытым. Ту же позицию занял и Николай Кузанский, у которого, однако, сразу выступает вся диалектика его утверждений. Николай Кузанский с презрением отвергает упрек в том, что его система есть пантеизм, — и он прав, поскольку он имеет очевидно в виду *статическую* форму пантеизма (позже классически выраженную в учении Спинозы о Deus sive natura). Но Николай Кузанский совершенно оставляет без внимания тот *динамический* пантеизм, который впервые развил Плотин и в котором утверждается *единосущие* Бога и мира. Для Николая Кузанского единосущие Бога и мира не есть ни уравнение, ни отождествление их, — но в силу того, что он понимает взаимоотношение конечного и бесконечного в смысле онтологической их однородности, он (как и Плотин, за которым следует Николай Кузанский) признает, что Бог есть в линиях бесконечности то же, что мир, как бытие конечное. Николай Кузанский не думал о том, что как раз через понятие творения может быть установлено иное соотношение конечного и бесконечного.

Вся завуалированность пантеизма у Николая Кузанского рассеивается, обнажая существенное тождество Бога и мира, — у Джордано Бруно, который уже не ощущает *абсолютности* Бога. Тенденция имманентизма воскресает у Джордано Бруно, мыслителя глубокого и сильного, с не-

---

*) В приложении № 1 мы даем подробное изложение и разбор упомянутой книги Sertillanges.

преодолимой силой. Метафизика в христианском Западе уже теряет кардинальное различие Бога и мира, возвращаясь в лучшем случае к Плотину. По-новому эта же тема единосущия Абсолюта и мира освещается у Фихте, который, построив на основе трансцендентализма идею Абсолютного Я и затем, восстанавливая реальность мира в понятие « не — я », создает фиктивное понятие « второго абсолютного », что с такой чрезвычайной силой выразил позже Гегель. Независимо от трансцендентализма Гегеля, его учение о мире, возникающем в процессе диалектического развертывания исходного начала в « понятии », категорически утверждает даже не единосущие, а просто решительное тождество Абсолюта и мира. Это тождество по иному выражает Шопенгауэр, позже Ed. Hartmann — и на этом метафизические построения окаменевают, не будучи в силах преодолеть роковую идею тождества Абсолюта и мира.

12. — В русской философии идея единосущия Бога и мира (т.е. устранение понятия творения и учения о радикальном различии Бога и мира, как двух форм бытия) пустила, по разным причинам, глубокие корни. Первым защитником единосущия Бога и мира был Влад. Соловьев, который свою метафизику построил на том, что мир есть « становящееся абсолютное », по своему содержанию тождественное с Абсолютом, но отличное тем, что в мире мы находим те же элементы бытия, какие есть в Боге, но только в мире они находятся в недолжном порядке. К этой основной метафизической идее, от которой Вл. Соловьев никогда не отходил, присоединилась тема Софии в ее двух редакциях. В первой редакции (« Чтения о богочеловечестве ») София есть душа мира, есть основа мира; через ее соединение с Логосом « недолжное » в мире постепенно освобождается от всего, что мешает миру (« становящемуся абсолютному ») приблизиться к Богу. Софиологический детерминизм (в соответствии с детерминизмом в системе Гегеля) определяет ход космического и исторического процесса. Во второй редакции Вл. Соловьев уже не видит в Софии душу мира, но видит в ней Ангела, зовущего мир (в его хаотическом строе) к преодолению хаоса. Но хаотическая природа в мире есть все же « второе, т. е. становящееся, абсолютное » — Бог допускает хаосу царить в мире, спасая его через действие Софии в мире.

Эти софиологические построения Вл. Соловьева не устраняют основного единства Бога и мира, их единосущия. Эта же мысль со всей силой захватила о. П. Флоренского, у которого, однако, выступает, как основной мотив его построений, *космологическая тема.* Для Флоренского характерно как раз признание реальности души мира, — и София, как идеальная основа мира, заключающая в себе « корни всего в бытии », и есть душа мира. В этом построении воскресают идеи Филона — София у Флоренского есть по существу « третье бытие » — она принадлежит миру, но она имеет в то же время Божественную сущность, является даже четвертой Ипостасью. В Софии, как идеальной основе мира, все тождественно с Богом, — и это и означает принадлежность Софии к миру тварному, но и к Богу — поэтому она идеальна, она определяет собой жизнь мира, она вечна, но ею определяется временный порядок в мире.

Эти же идеи, по-своему, переработал в своих учениях о. С. Булгаков, который сильнее, чем это было у Флоренского, подчеркнул тождество Бога и мира, но с тем отличием от Флоренского, что у него воскресает и идея различия Бога и мира, — но это различие касается лишь Бога, как Св. Троицы, — « сущность » же Бога и сущность мира тождественны. Исходя дальше из различения (богословски бесспорного) сущности в Боге и Личного (троичного) бытия в Нем, Булгаков пытается восстановить учение о творении мира, исчезнувшее у Вл. Соловьева. По учению о. С. Булгакова, « творение » состоит в том, что Бог, как Св. Троица, « погружает свою сущность в поток времени » — в силу чего, через этот своеобразный кенозис сущности Божества, мир, хотя и тождествен по сущности Богу, но в многоипостасном своем лике претерпевает различные перипетии в актах свободы.

Все эти построения о. С. Булгакова являются все же лишь номинально сходными с основами христианской метафизики — и как раз потому, что идея творения является на самом деле мнимым понятием у о. С. Булгакова. Помимо того, что совершенно немыслимо противопоставление Св. Троицы к Ее «сущности» в Боге (ибо классическое различение в Абсолюте «сущности» и Личного (Троичного) начала не допускает никакой свободы в отношении Троицы к Ее же сущности, никакой « акции »), — само понятие творения у о. С. Булгакова является чисто словесным, ибо как

же Св. Троица может « погружать » свою сущность в « поток времени » — раз время — логически — не предшествует акту творения, а возникает вместе с ним ?

Тот же цикл идей неоплатонического отождествления или единосущия Бога и мира находим мы и у последнего представителя русского неоплатонизма — у С. Л. Франка. Но Франк исходит не из идеи тождественности Абсолюта и мира, а из идей Николая Кузанского. Он уже не принимает различия Бога и мира, которое все же существенно и для учения о « становящемся Абсолютном » у Влад. Соловьева, и для построений Флоренского и Булгакова. Для Франка Бесконечное (абсолютное) бытие есть основа и всего конечного; в книге своей « Непостижимое » Франк указывает, что видимый мир с его множеством внешних форм в своих корнях есть все та же Первореальность. Иерархический строй бытия (что признает Франк, различая чувственную сферу от сферы идеальной, но за ними стоит всюду « металогическое единство » в бытии) не отодвигает и не ослабляет внутреннего тождества различных слоев бытия.

13. — Таковы судьвы идеи творения у русских мыслителей в их метафизических построениях. Нельзя, конечно, отрицать наличности серьезных, диалектически трудно преодолеваемых мотивов этих построений, — но надо со всей решительностью сказать, что они никак не соединимы с христианской метафизикой, которая вся проникнута онтологическим дуализмом. Само разложение идеи творения у Аквината и в неотомизме, в неоплатонических построениях западной и русской философии, конечно, не случайно — здесь мы имеем дело с проблематикой, заключающейся в теме « Бог и мир » или « Абсолют и мир ». Их нельзя разъединить, так как то самое понятие о Боге, какое мы находим в христианстве, носит *апофатический* характер — Бог непостижим в своей сущности, Он открывается нам лишь в мире. Есть бесспорная параллель между тем, как Бог открывает Себя в мире, и тем, как Он через мир открывает Себя нам, — и отсюда из этой параллели так соблазнительно пойти по стопам Плотина и создать всю систему на основе единосущия Абсолюта и мира. И все же христианство, всецело примыкая к Ветхозаветному Откровению, связано до самых последних глубин с онтологическим дуализмом, с кардинальным различением Бога и тварного бытия. Основы

христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма, — но этим не устраняется вся проблематика тварного бытия. К одной из этих проблем — к иерархической структуре — мы и перейдем сейчас, — прежде чем перейти к вопросу о составе тварного бытия.

ГЛАВА II

ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА БЫТИЯ

1. — Мир есть живое целое, — такова наша основная и первичная интуиция мира. Но что значит эта интуиция, как надо понимать то, что мир есть единство и притом — « живое » единство ? Это требует не простого истолкования, но и анализа скрытой в интуиции диалектики. В самом деле — мир есть прежде всего бесконечное « многообразие » — и в полноте его единства все в этом « многообразии » живет « своей » жизнью, движется по особой траектории своего развития. Из этого наша мысль легко переходит к утверждению именно неизменного многообразия бытия, что выражается в различных видах « плюрализма ». Самой ясной, но и самой упрощенной формой плюрализма была теория Демокрита, утверждавшего, что мир состоит из бесчисленного количества мелких единиц бытия (« атомов », т. е. неделимых, неразложимых единиц), друг от друга независимых. В системе Демокрита эти атомы, как единицы бытия, одинаковы (различия между ними определяются лишь внешними моментами), — но уже в системе Анаксагора, родоначальника химии, единицы бытия качественно неоднородны, что и объясняет реальное многообразие в бытии.

Но если мир слагается из независимых друг от друга единиц бытия, то что же « сопрягает » их в некое, хотя бы и нестойкое единство ? Из плюрализма, если принимать серьезно его основное утверждение, никак нельзя вывести того (хотя бы и относительного) единства, какое мы находим в мире. У Демокрита это единство проистекает из некоей внемирной, таинственной « необходимости », которая царит в мире и определяет его путь, тем самым создавая и охраняя единство в мире. Но хотя понятие необходимости (ἀνάγκη) ко времени Демокрита утеряло тот первоначальный мифологический характер, какой оно имело в дофилософских религиозных построениях в античном мире, но мифологическая суть « необходимости » в нем осталась. Почему и как эта « необходимость » вообще подчиняет себе самостоятельные единицы бытия ? Проблема, которая здесь встает, есть та же по существу проблема, какая остается и в современной науке, которая тоже, подгоняя бытие « законам », неиз-

бежно усваивает этим законам непостижимую магическую силу и власть над явлениями (что значит, что элемент *мифологии* по существу имеется и в современных научных построениях).

2. — Шаг вперед все же сделала философская мысль у Анаксагора, который построил особое понятие внемирной силы «духа» (νοῦς), которая и определяет жизнь мира. Правда, у самого Анаксагора это понятие « духа » имеет скорее материальный характер, — и тут мы имеем дело с той же недостаточной выраженностью чисто духовного начала, какую мы находим и в другом греческом термине — πνεῦμα (тоже = дух), который первоначально тоже еще не свободен от материального оттенка. Так или иначе, надо признать, что у Анаксагора философская мысль уже овладела темой плюрализма, поскольку над многообразным бытием возвышается начало, определяющее единство мира. Такова диалектика понятия плюрализма — если в мире есть единство, то оно *не от мира*, но оно привносится « свыше » в него. Если мир есть « система » (что есть иное выражение единства мира), то его системность обуславливается «сверхсистемным» началом (формула Лосского). Иначе говоря, начало единства нельзя мыслить *имманентным* миру — оно трансцендентно миру, т. е. приходит в мир « извне ». С христианской точки зрения единство мира определяется актом творения : в единстве Творца мира залог и основание единства мира. Все попытки понять единство мира, как момент имманентный миру, по существу обречены на следование Плотину, — но у Плотина мир и Абсолютное просто единосущны одно другому. Никогда христианское созерцание мира не сможет принять этого, как бы замечательны ни были системы имманентизма (от Плотина до Вл. Соловьева и С. Л. Франка).

3. — Самое единство мира, хотя и дано нам лишь в непосредственной интуиции мира, все же бесспорно, как бесспорно и необозримое многообразие в мире. Философское выражение этого многообразия и дает нам идея плюрализма, — но, конечно, лишь *относительного* (а не абсолютного) плюрализма. Но тема мира состоит, конечно, не только в учете необозримого многообразия в нем, но и в факте его единства — первые и категорические проявления этого единства даны в самом составе мира. Действительно, по

мере развития научного изучения мира, наука выделяет в мире отдельные « секторы » — и прежде всего по *методологическим* соображениям. В физике мы пользуемся одним методом исследования, но то же материальное бытие при химическом исследовании требует уже других методов, — и это еще более неизбежно в биологии, психологии, в социальном знании. Но это рассечение мира на отдельные секторы встречает сопротивление в нашей основной интуиции мира, — и отсюда и вытекает потребность научного синтеза, т. е. сведения к единству наших знаний. Если мир един в интуитивном восприятии его, то самое рассечение его на отдельные секторы определяется лишь методологическими соображениями. Но в таком случае не только оправдана задача синтеза научных идей, но она просто необходима. Методологический плюрализм не может сам собою быть превращен в онтологический плюрализм.

Войдем ближе в эту тему.

Научное изучение мира начинается с классификации форм бытия. Обычно в бытии мы различаем как бы отдельные «царства» — минеральное, растительное, животное, человеческое, социальное, — в самом этом обобщении, в различении отдельных « царств », есть уже начало *иерархического* связывания мира в одно целое. Но здесь вполне уместно провести и другое широкое обобщение, принадлежащее W. Stern и развитое им в известной книге **« Person und Sache »**. Этот трактат Штерна по метафизике выделяет в качестве основных форм бытия два понятия — « вещи » и « личности ». Заметим тут же, что термин « личность » по-русски не знает различения (встречающегося и в других языках) **Person und Persönlichkeit**. По-русски же оба эти понятия соединены в термине « личность », что не охватывает того существенного различения, которое так легко выражено в других языках. Поэтому, чтобы считаться с различением **Person und Persönlichkeit**, мы будем переводить **Persönlichkeit** как « личность », а **Person** как « существо ». При таком переводе различение, намеченное Штерном, может быть выражено словами « вещь » и « существо ».

В чем же основная мысль Штерна? В том, что в **Person** есть « жизнь », « развитие » — и притом жизнь « для себя » (« автотелия » по Штерну) : живые существа питаются, ищут себе питания, размножаются, — а « вещи »

могут быть малыми или большими, могут разбухать, морщиться (всякие « кучи »), но по сути своей представляют простое внешнее соединение, « совокупность », и никакой жизни « для себя » не знают и не имеют. Надо признать, что это различение имеет фундаментальный характер, но и здесь не без элемента иерархизма в себе: все ведь живые « существа » нуждаются в « вещах » — для питания, устроения себе условий удобного существования, в этом смысле « зависят » от « вещей », от физического бытия. Но вся иерархичность этой зависимости высших форм от низших этим и ограничивается, — тут бесспорно нет « перехода » низшего в высшее.

4. — При более детальной классификации видов бытия открывается, однако, картина более сложная, чем ее рисует Штерн. Впервые Aug. Comte наметил в своей классификации наук онтологические « ступени » (в смысле сложности) в бытии, но у Comte это относилось собственно к классификации *наук*. Онтология же, соответствующая тому, как располагаются « ступени » знания, до конца разработана последователем (в этом вопросе) Comte'a — замечательным французским философом Boutroux*). Он как бы « перелагает» в категории онтологии то, что дает Comte в классификации знания, — и вот какую картину находим мы у него.

Бутру указывает на то, что бытие можно (и должно) расположить по « этажам », — и нижний этаж у него заполнен *математическим* « бытием ». О « природе » математического бытия мы сейчас говорить не будем **), но как бы мы ни объясняли математическое бытие, какой бы вид « существования » мы ему ни приписывали, мы не можем отвергать реальности математической стороны в мире. Однако, все же ко всему миру вещей и « существ » математическое бытие относится только как « нижний этаж », из которого *ничего реального* вывести нельзя. Никакие операции над математическими величинами не дадут ни одного грамма материи, — а между тем материальное бытие (следующий « этаж ») всецело подчинено математическим соот-

*) На зависимость Boutroux от Comte указал Berlitz в своем этюде о нем.

**) См. об этом ч. II гл. I.

ношениям. Действительно, все в материальной сфере измеримо, исчисляемо, как бы « подчинено » математической сфере.

Второй этаж в мире — это материя ; и в том, что от математического бытия нет никакого « перехода » к материальному бытию, есть уже некий *скачок :* высшее подчинено низшему, но из него никак выведено быть не может. Мы увидим, что такой же скачок наблюдается в соотношении дальнейших этажей бытия в отношении их друг к другу.

Однако, само материальное бытие внутри себя тоже имеет « скачок » : материальное бытие, взятое с точки зрения физики, все и везде подчинено одним и тем же законам, имеет одну и ту же структуру, законы которой изучаются в разных отделах физики. Законы механики, оптики, акустики и т. д. сохраняют свою силу над всяким материальным бытием. Но в материальном же бытии мы находим различные химические « индивидуальности » (начиная с легчайшей материи — водорода и кончая тяжелыми металлами). Если даже признавать (к чему и ведет еще не до конца философски раскрытая « периодическая система » элементов), что есть некая « протоматерия », различные формы которой (в зависимости от так наз. атомного веса) дают разные химические индивидуальности, то все же это единство материи, признание некоей « протоматерии », дает возможность переработки одних « элементов » в другие (напр., свинца в золото), но не устраняет самого загадочного факта *устойчивости химических элементов.* Химическая картина бытия никак не может быть *выведена* из общих физических свойств материи. Факт химических индивидуальностей есть по отношению к общим свойствам материи новый факт, — и нельзя было бы говорить, что материальное бытие в своих физических свойствах *порождает* химическую индивидуализацию материи. Химический этаж в бытии, опирающийся и на физический и на математический этажи, невыводим из них, — и тут мы снова имеем дело со *скачком* в структуре бытия.

5. — Но *над* миром чисто материальным (в его физическом и химическом аспекте) возвышается *биосфера* с ее новыми законами — возникают « существа »; каждая клетка, как простейшая единица жизни, хочет жить, развивается, размножается. Эта *жизнь* есть уже новая ступень бытия,

опирающаяся на физико-химическое бытие, но только пользующаяся им, а в своем бытии движущаяся некиим élan vital — « жаждой » жизни. Между физико-химическим бытием и биосферой опять скачок, — все попытки объяснить живое из мертвого до сих пор ничего не дали. Живое « питается » из физико-химической среды, но omne vivum e vivo; этот Пастеровский принцип остается и сейчас в силе *). Но даже если бы лабораторным путем удалось получить живую клетку, все равно остается вопрос о возникновении первых клеток, сразу обнаруживающих новые свойства. Идея Teilhard de Chardin, о forces évolutionnistes, которые движут протоматерию в высшие « этажи », есть чистейшая мифология, — petitio principii**); ссылка на эти forces évolutionnistes, которые в какой-то момент в жизни материального бытия просыпаются к действию, все же не отрицает того, что в бытии здесь есть скачок.

Но от биосферы никак не может быть отделена ее психическая сфера. Можно оспаривать наличность психического бытия в простейших единицах живого бытия, отвергая в них и психические и «психоидные» (по выражению Drisch'a) процессы, но бесспорно то, что весь прогресс жизни есть действительно évolution créatrice и не может быть понят вне учета психической стороны. Тем не менее, между биосферой, как таковой, и сферой психики должно признать (в порядке их познания) настолько существенное различие, что растворить психическое бытие в биосфере невозможно. Психическое бытие обнаруживает — и чем дальше, тем больше, — столько своеобразия, что никакими натяжками в применении сюда идеи эволюции этого нельзя объяснить. Правда, психическое бытие развивается лишь в *организмах*, всецело зависит от своего организма — но все же оно своеобразно, — что свидетельствует о том, что и здесь перед нами снова скачок в бытии. То же должно сказать и о высшей психической жизни (духовной жизни), которую часто называют «ноосферой» (от греческого слова « νοῦς »

*) Что касается так наз. вирусов, стоящих ниже клеточного бытия, то до сих пор их удается выделять лишь из живых клеток, и самостоятельного живого бытия вирусов пока еще не найдено.

**) Построениям Teilhard de Chardin, в виду их значительности и влияния в современной натурфилософии, посвящено приложение № 2.

— дух) ; вся ноосфера, насколько нам дано ее знать, предполагает психическую ткань, в которой возникает духовное бытие, но ни в одной области духовной жизни (познание, моральная, эстетическая, религиозная сфера) ее нельзя *вывести* из соответствующей психической ткани*).

Все это можно графически изобразить в формах ряда « этажей », опирающихся один на другой :

духовное бытие

психосфера

биосфера

химическое бытие

материальное бытие (физическое)

математическое бытие

Всякая высшая ступень опирается на низшую, *но не есть продукт ее ;* эта прерывность в строении бытия и может быть выражена лишь понятием *иерархической* структуры бытия. Конечно, можно оспаривать то, что между ступенями бытия нет непрерывности, т. е. можно отрицать « скачки » в бытии. В частности, предметом постоянных исканий в науке является установление « постепенности » в переходе от царства материального к биосфере и т. п. Эти искания совершенно законны, но то, что доныне мы знаем — помимо мифологии Teilhard de Chardin, forces évolutionnistes — постоянно убеждает в бесплодности этих исканий.

6. — Надо прямо сказать : «Непрерывность в мире есть только наша идея, а вовсе не реальность, — реальное же бытие на каждом шагу являет нам « прерывность » в бытии. Пусть методологически допустимо, даже законно искание в бытии непрерывности, пусть законно желание установить, что мир есть *сплошное* целое, но это есть лишь *постулат,* хотя бы и подсказываемый нашей непосредственной интуицией. Сама же по себе эта интуиция единства является *лишь мотивом* философских размышлений, но использование ее в смысле того, что мир есть сплошное целое, не может быть принято, как само собой разумеющееся.

---

*) Подробно мы говорим об этом в III томе нашей трилогии „Основы христианской антропологии".

Но кроме того, что к утверждению непрерывности в мире нас влечет непосредственная интуиция единства в мире, в защиту идеи сплошного единства в мире как будто достаточно говорит и то, что всюду в мире « отдельные » секторы его связаны диалектически между собой. Достаточно указать на *энергетическое* единство мира, — все формы энергии переходят одна в другую. Это взаимное превращение энергии из одной формы в другую имеет, правда, свое ограничение в факте *энтропии :* тепловая энергия переходит, напр., в механическую не вполне, — но и при этом ограничении взаимопревращаемость всех форм энергии остается в силе. Это подчеркивает единство мира, — тем более, что и при факте энтропии количество энергии в мире, как будто, остается одним и тем же. Это положение, правда, сильно поколеблено фактами « дематериализации » материи через « переход » ее в чистую энергию. Все же энергетическое единство мира, некая « энергетическая сплошность » в мире как будто остается.

Но вот в самом начале XX века знаменитый ученый Планк установил замечательный факт « квантового » характера энергетических процессов. Это открытие, не нарушая (само по себе) идеи энергетического единства мира, разрушает в корне *непрерывность* в энергетических процессах, так как энергия оказывается всегда сгущенной в *отдельные* сгустки или « пучки » (кванты). Открытие Планка сначала не было принято в его полноте, но затем..... утвердило с полной силой квантовую теорию, утвердило тем самым факт непрерывности в энергетических процессах.*)

Не менее важно крушение идеи непрерывности в биологии — в проблеме развития одних видов животных из других. Сначала — после работ Дарвина — идея непрерывности имела огромный успех, но более внимательное изучение фактов показало, что построить генеологическое дерево в развитии « видов » животных одних из других невозможно : целые группы видов оказываются никак не связаны с другими.

Такое же поразительное торжество принципа прерывности в бытии находим мы и в области психологии — та примитивная картина психического развития, которая

---

*) См. книгу De Broglie. Continuité et discontinuité. Paris 1941 и сборник статей под тем же заглавием (Cahiers de la nouvelle journée. Paris. 1929).

строилась когда-то в линиях непрерывного развития одних функций из других (напр., в теории ассиционизма) давно уже потерпела полный крах. Так восприятия, которые раньше трактовались, как « сумма ощущений », ныне оказываются невыводимыми из ощущений (по формуле Вундта) « не восприятия из ощущений, а ощущения из восприятий »*). Все высшие мыслительные функции также оказались непроизводными из низших.

Эти « скачки » в бытии не нарушают, однако, ни единства бытия, ни иерархических взаимоотношений, — только здесь нет места для сплошности, для непрерывности.

7. — Наличность скачков в бытии привела Бутру**) к выводу, что отдельные сферы бытия (см. схему его, приведенную выше) « случайны » друг для друга. Термин этот едва ли удачен — особенно после работ Cournot трудно назвать случайностью простую диспаратность одних сфер от других. Существенное значение здесь имеет факт прерывности в бытии, — и с христианской точки зрения эта прерывность, устраняющая мнимую эволюцию одних форм бытия из других, возвращает нас к библейскому указанию, что различные формы бытия появляются по слову Божию (« И сказал Господь »... относится ко всем « дням » творения, как действие Бога).

Но можно ли говорить при этом об *иерархичности* бытия ? Конечно, да — необходимо только строго отличать иерархичность в бытии от непрерывности его. Конечно, в понятии « эволюции » уже есть идея иерархичности, — появление высшего из низшего входит в порядок эволюции и являет начало иерархичности. Но иерархичность *может быть и при прерывности* в бытии, — что мы и находим в действительности. Распределение бытия по рядам в порядке сложности и дифференциации дает полное основание для утверждения иерархичности в бытии.

Но при признании прерывности можно ли говорить о единстве бытия ? Правда, реальность причинных соотношений всюду, подчиненность всего в бытии числу, простран-

---

*) См. об этом мою давнюю книгу „Проблема психической причинности".

**) См. его книгу La contingence des lois de la nature.

ству, времени свидетельствует о единстве бытия. Но как тогда понять *появление* различных видов бытия, раз нет непрерывности, и с другой стороны, чем охраняется и держится это единство в бытии ?

Что касается первого вопроса, то здесь, конечно, совершенно *невозможно обойтись без понятия творения*. Чистая эволюция бытия *предполагала бы непрерывность* в нем, — а раз этой непрерывности нет, то появление новых ступеней в бытии можно понять лишь при использовании понятия творения — новые формы бытия действительно не развиваются из предыдущих, а творятся, т. е. призываются к появлению силой « свыше ». Ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность выводить высшие формы из низших. Но та же идея творения настойчиво подчеркивает и единство бытия — все бытие от Бога Творца и это и есть основа и смысл единства в бытии. Но не в этом одном смысл учения о единстве бытия — единство бытия означает, что оно есть некое « целое », извнутри связанное какими-то силами. Единство бытия поэтому связано не только с тем, что все бытие произошло из единого Источника, — но бытие *продолжает* быть единым, остается « целым ». Как иерархичность в бытии, наличность в них « ступеней » в отношении сложности, а главное, зависимости всякого «высшего» бытия от нижележащих сфер бытия, — все это предполагает наличность связующих сил, а вместе с тем ведет неизбежно к признанию в бытии какой-то *центральной оси*, центрального начала, реализующего связь разных сфер бытия и охраняющего эту связь. Но, прежде чем мы перейдем к раскрытию и уяснению этого существенного пункта в метафизике бытия и прежде чем обратимся к раскрытию того, надо ли считать мир « *живым* » целым, надо еще вернуться к теме об иерархичности в бытии, о ступенях в его составе.

8. — В системе мира особое место принадлежит человеку. Человек есть высшая форма бытия, насколько оно доступно нам, но св. Писание, религиозный опыт говорит еще о существах, стоящих выше, чем человек — об ангелах. Обычно творение ангелов связывается с тем текстом книги Бытия, где сказано, что « Бог сотворил в начале небо и землю », — и это понятие « неба » почти все святые Отцы толкуют, как сферу ангельского бытия. Есть, впрочем, и дру-

гие толкования этого текста, т. е. толкование слова « небо » в физическом смысле неба, — но нам незачем входить в анализ этой экзегетической темы. Так или иначе бесспорно, что христианское истолкование « творения » обнимает создание как чисто духовного бытия ангелов, так и чисто материального бытия, равно как и того сочетания духовного и материального бытия, какое мы находим в человеке.

Реальность ангельского бытия не подлежит сомнению с христианской точки зрения, — и это более ясно дано нам в опыте зла, чем в опыте добра. Христианство не знает и не принимает понятия зла, как особой « сущности » — оно знает зло всегда в *личном* его воплощении — недоброе дело в мире творят *духи* зла, и христианское сознание с большей или меньшей отчетливостью, но и с достаточной силой устанавливает эти проявления действий злых духов. Духи, несущие добро, не менее близки и живы для христианского сознания, но реальность злых духов более остро переживается всеми. Нет зла, как сущности, но нет и безличного зла — зло всюду живо в личном чьем-нибудь бытии ; только недостаточная бдительность сознания иногда пропускает в наши мысли мотивы манихейского дуализма.

Согласно « Ареопагитикам » *), в ангельском мире существуют свои иерархические отношения, в характеристику которых мы не будем здесь входить. Но, касаясь ангельского бытия, нам важно сказать о двух темах, встающих здесь. Прежде всего ангелы — и добрые и злые — как сказано, суть *личные* существа, иначе говоря, им присущи все те дары, которые свойственны личному бытию. В этих свойствах основное место принадлежит дару *свободы*, — и как раз этот дар обуславливает собой разделение в ангельском мире, т. е. появление злых духов, которое мы уже отметили. Уже в высшей сфере бытия, в ангельском мире наличествует таким образом трагическое разделение и вытекающая отсюда борьба добрых и злых сил. Есть все основания полагать, что основная деятельность ангелов связана с *человеческой* сферой**), что само по себе не означает ограничения их творческой силы.

---

*) „Небесная иерархия ".

**) См. об этом труд о. С. Булгакова „Лествица Иаковля ". В этой книге много спорного (в учении о природе ангелов), но входить в анализ этого нам здесь незачем.

9. — Таким образом мы имеем настоящую лестницу бытия от чистой материи (изучаемой физикой и химией) через биосферу, через человеческое бытие мы подымаемся до бесплотных духов. Однако, если принять толкование книги Бытия в указанном нами смысле, то творение мира началось с творения ангелов, как чисто духовного бытия, и уже после этого дело идет о творении « земли », т. е. материи. Сам библейский рассказ, располагающий творение по дням, устанавливает несомненно иерархический строй бытия. Конечно, без особой натяжки можно (и должно) принять толкование понятия библейского « дня », как периода, эпохи, — и тогда библейское повествование ведет нас от периода к периоду, — начинаясь творением ангелов и кончаясь творением человека. Круг творения замыкается в человеке — в нем, как высшей ступени бытия, связанного с материальной сферой, мы находим и духовную сторону, генетически несвязанную с материальной сферой, с формами дочеловеческого бытия. Но если тема о человеке поставлена в Библии особо, если она выделяет человека из общего развития мира, то с другой стороны человек все же является вершиной творения. Человек увенчивает те формы жизни, какие были призваны к бытию до него, но он потому и увенчивает, что *примыкает* к дочеловеческому бытию. Есть непереходимая граница между высшими формами дочеловеческого бытия и человеком, — и здесь христианская позиция тверда и не может колебаться. Но наличность такой непереходимой границы не нарушает единства в бытии, не отрывает человека совсем от дочеловеческого бытия. Мало этого: христианская космология, основываясь на прямых указаниях книги Бытия (гл. I), утверждает в человеке возможность и обязанность властвовать над природой, быть хозяином природы. Так было в первичном плане мироздания, — и если грех нарушил это положение человека в природе, если вместо того, чтобы властвовать над природой, человек в силу греха стал рабом природы, зависящим от нее, — то это изменение не нарушает принципа иерархической структуры бытия. Человек остается высшей точкой в тварном бытии, связанном с материальной сферой; ослабление его мощи не разрушает царственного строя в природе человека.

10. — Характерной особенностью библейского повество-

вания о творении является признание *самодеятельности* « земли », т. е. всего дочеловеческого бытия, чем утверждается как раз то, что является самым существенным в теории эволюции. **Evolution créatrice** (беря это понятие независимо от контекста его у Бергсона) есть факт, настойчиво подчеркнутый в Библии, где (начиная с третьего « дня », к которому надо отнести появление жизни на земле) каждая новая эпоха в творении начинается словами : « и сказал Господь : да *произведет* земля »... Земля в этих словах *призывается к творчеству*, к самодеятельности, что есть признание *внутренних движущих сил*, присущих земле*). Конечно, здесь нет указаний на то, как и в каких границах осуществляет земля призыв Божий — одно лишь ясно : различные периоды в истории бытия начинаются с призыва Божия к самодеятельности « земли ». Эта черта — участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим, есть характерная особенность именно христианской космологии. В этом смысле уже в этом пункте метафизика бытия, развитая **Teilhard de Chardin**, *никак не соединима* с христианской космологией. Если идея **forces évolutionnistes** и сама по себе не может быть удержана в той универсальной функции их, как это развивает **Teilhard de Chardin** (см. об этом ч. II, гл. « Жизнь мира »), то тем более устранение участия Бога в развитии бытия совершенно расходится с христианской космологией.

Но надо тут же отметить : библейское повествование не отрицает внутри различных периодов в истории бытия, внутри больших групп в биосфере факта эволюционных процессов, — отбрасывая универсализацию идеи **forces évolutionnistes**, христианская космология без колебаний признает наличность эволюции внутри биосферы. Будем только все время иметь в виду, что эта эволюция не зачеркивает *прерывности* в истории форм жизни. Искусственное выведение всех форм жизни из некоей начальной формы не оправдывается фактами.

11. — Но понятие мира, как единого целого, настоятельно требует рассмотрения вопроса — *чем держится, чем обу-*

---

*) Ср. то же в словах Господа : „ Земля **сама собою** производит сперва зелень, потом колос, потом зерно в колосе " (Мк. гл. 4 ст. 28).

словливается то, что это единство остается ненарушенным? Мир, действительно, не может быть понят вне учения о том, что он есть *живое* целое, а не простая « совокупность » форм бытия, не простая « сумма » отдельных вещей и существ. **A priori** не нужно, однако, принимать, что мир есть *органическое* целое — что впервые выдвинул Шеллинг, применяя новую тогда идею « организма » в бытии в целом. В русской философии с большим успехом идеи « органической » структуры мира защищал Лосский. Но факты уполномочивают нас на более скромное признание, — на признание, что мир, будучи « целым » и единым, держится в этом своем качестве какими-то силами. Но какими ?

В античной философии Посидоний (принадлежавший к средней Стое) выдвинул принцип « универсальной симпатии »; в этой формуле учение о том, что мир есть живое целое, было связано с стоической метафизикой, с признанием, что в мире всюду есть « логосы », которые назывались «семянными» (*λόγοι σπερματικοί*), уподобляясь живому «семени», основе всякого организма. Принцип «универсальной симпатии », основавшийся на этом начале « симпатии », влечении, тяготении одних частей мира к другим, и был выражением именно *жизни* в мире, как единого целого.

Но учение Посидония выродилось постепенно — (особенно это ясно у Ньютона) в чистую мифологию — поскольку дело идет о сознательном построении механического понимания природы при помощи понятия « притяжения ». В самом деле, что следует понимать под этим загадочным учением о « всемирном притяжении » ? Понятие взаимного притяжения тел можно вместить лишь в признание мира *живым* целым, — а при том учении о материи (как « основе » бытия), которое сводило все процессы к механическим явлениям, — о *жизни* в мире говорить не приходится. Или « всемирное притяжение », как основное понятие всей жизни, есть вариант учения о « всемирной симпатии » — и тогда мир есть живое целое, — или « всемирное притяжение » есть чисто словесная и потому пустая, не онтологическая категория.

Между тем, в христианской метафизике Посидониевское учение получило новое развитие, раскрыв более глубоко самую основу того, что мир есть и остается «единым целым». У св. Отцов мы находим ряд замечательных формулировок,

углубляющих наше понятие о единстве и цельности мира и продвигающих дальше то, что дано уже в первичных интуициях.

12. — Вот что мы читаем у св. Василия Великого в его « Шестодневе » : весь мир, состоящий из разнородных частей, Бог связал каким-то *неразрывным союзом любви в* единое общение и единую гармонию, так что части, весьма удаленные друг от друга, кажутся соединенными посредством симпатии ». У св. Григория Богослова та же мысль выражена несколько иначе : « доколе мир стоит в мире с самим собой... доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и *не разрывает тех уз любви,* которыми все связало Творческое Слово . . . дотоле он есть мир (*κόσμος*) и красота несравненная ».

В русской художественной литературе есть одно удивительное выражение этого, лишь в христианстве договоренного до конца восприятия мира. Мы имеем в виду одно стихотворение А. К. Толстого, которое и приведем здесь :

Меня, во мраке и пыли
Досель влачившего оковы,
Любови крылья вознесли
В отчизну пламени и слова.
И просветлел мой темный взор.
И стал мне видим мир незримый
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.

И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется,
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи,
И под древесною корой
Весною свежей и пахучей
С любовью в листья сок живой
Струей подъемлется певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,

К Нему вернуться жаждет снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук и всюду свет
И всем мирам одно начало
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

Эти прекрасные стихи верно передают то учение об « узах любви », которыми, по слову св. Отцов, все связано. Добавим только, что у св. Григория Богослова сюда привносится еще указание на свободу, какой полно тварное бытие (« пока ни одно существо не восстает против другого »).

13. — В свете *этого* учения теория Ньютона о «всемирном тяготении » является лишь потускневшим и слабым отражением христианского учения об « узах любви », связующих мир. И только при признании этого принципа христианской метафизики можно впервые понять то, над чем не задумывается, к удивлению, наука. Я имею в виду вопрос (которого нельзя отбросить) о том, *как* « законы », которым « подчинено » бытие, овладевает им ? Выражение, обычное в трактатах о природе, что природа « подчиняется » законам, кажется ясным и само собою разумеющимся, но если мы употребляем термин « подчинение », то здесь может ли он быть применен ? Ведь всякое « подчинение » относится к взаимоотношениям *только живых существ !* Если человек или животное « подчиняется », напр., человеку, то это выражение нам знакомо и, так сказать, прозрачно в своем « как ». Но как и почему бытие (материальное или духовное) мира может подчиняться « законам » ? — Ведь « законы » это не суть живые существа, требующие и силой подчиняющие себе бытие ?

Когда-то Wundt насмешливо изобразил эволюцию понятия « закона » в такой форме : первоначальные « законы » мыслились исходящими от Божества или божественных сил, затем — в связи с развитием механического истолкования природы — они стали трактоваться как общие « принципы » или « начала », которые управляют « ми-

рами » — а после Канта, и особенно в новейшее время, они стали трактоваться, как субъективные принципы, устанавливаемые исследователями, и даже как проявления «экономии» в мышлении (Мах). В общем эта картина верна, но поверхностна, — как вопрос о том, почему и как природное бытие « подчиняется » законам, остается здесь совершенно без разрешения.

Прежде чем обратиться к этой проблеме, укажем на эволюцию понятия, близкого к понятию « законов », — понятия « необходимости ». На заре античного мышления понятие « необходимость » было в мифологической форме некоей божественной силой, — в греческой мифологии это было ἀνάγκη. Постепенно, в самом греческом сознании одна мифология вокруг понятия необходимости сменялась другой, — родилось понятие «слепой» необходимости (у Платона — ἀνάγκη ἄλογος), безличной, но всеми владеющей. Свое высшее выражение это понятие, как мы уже говорили, нашло у Демокрита, где оно положено в основу всей метафизики, — но мифологический момент в этом понятии не только не исчез, но приобрел некую новую неотразимость и таинственность. « Необходимость » в бытии мыслилась (как мыслится и ныне) именно как слепая « сила », как слепая « власть » над бытием — при чем эта власть и эта сила мыслится вне всякой персонификации. Но самая тема властвующей над бытием силы остается *мифологическим придатком современного научного сознания.*

14. — В католической философии развилось любопытное понятие **« potentia oboedientialis »**, — в этом понятии фиксируется тот факт, что бытие «повинуется» законам, необходимости, — т.е. признается, что бытие обладает способностью **(potentia)** следовать за требованиями необходимости. Здесь бытию тем самым усваивается способность « слышать » эти требования — бытие мыслится здесь *живым,* со способностью « повиноваться ». Это, конечно, тоже мифология, — но она имеет то достоинство, что до конца обнажает тайну следования бытия своим законам. Но, конечно, только в христианской метафизике рассеивается мифологический туман вокруг понятия « необходимость » — так как здесь над бытием стоит Бог Творец, « Имже вся быша ». Бытие, Им созданное, не перестает « слышать » голос Божий и следовать за ним. Понятие необходимости,

слепой и загадочной, заменяется понятием *живой связи* всего природного бытия с Тем, Кто ее и создал. Природа жива в этом «вездеприсутствии» в ней Божества, в этом резонансе ее на все, что исходит от Бога. Св. Василий Великий в своем « Шестодневе » высказывает следующую глубокую мысль : « Божии глаголы » (при творении мира), говорит он, «остались на земле и на последующие времена » — « то же повеление Божие действует в мире и поныне ».

Эта действенность повелений Божиих в мире до наших дней дает разгадку понятий закона и необходимости, разъясняет, как и почему законы действуют в бытии. Мир, как *живое* целое, жив о Боге и в Боге, и та же тайна, какая скрыта для нас в акте творения, в том, что « из ничего » (ex nihilo) рождается бытие, — та же самая тайна в том, что бытие « слышит » (как бытие живое) повеление Божие.

Но тем самым мы подходим к тому пункту в учении о « живом » бытии, который по разным причинам является чуждым и научно философской и богословской мысли, — к вопросу о реальности некоего « центра » в бытии. Обычно это понятие « центра бытия » (или по евангельской терминологии «сердца земли» — Матф. 12-а гл., 40 ст.) связывается с понятием «души мира», — и как раз это понятие « души мира » (идущее еще от Платона) и создает указанные трудности. Но раньше чем мы войдем в обсуждение этой темы о « душе мира », остановимся немного на учении о « центре » бытия.

15. — Центра не имеет и не может иметь простая механическая «совокупность», которая допускает те или иные внешние оформления, но не знает никакого « средоточия » в себе. Но мир не есть простая сумма составляющих его явлений, — мир есть некое единство, которое продолжает оставаться этим единством. Силы, связывающие мир в единое целое, не могут быть поняты иначе, как при признании, что они исходят и зависят от какой-то центральной основы, — иначе связывающие силы не могли бы ни создать, ни тем более удержать единства мира. Конечно, совершенно допустимо и даже необходимо мыслить *множество* таких узловых точек, — чем онтологически и может быть объяснена всякая « индивидуализация » бытия — химическая или биологическая. Но такие « узловые » точки, такие отдель-

ные « центры » не могли бы ни создать единства всего бытия, ни его охранить. Единство всего бытия, тем более — бытия живого, может быть понято лишь при наличности связанности всех частей мира в какой-то его центральной точке. Вне этого даже случайно возникшее единство мира (как, напр., в учении Демокрита или несколько по иному у Эпикура) должно было бы быстро расползтись, привести к полному хаосу.

Но если признать неустранимость признания некоей центральной сферы в бытии, можем ли мы применить сюда понятие « души мира » (по очевидной аналогии с тем, что единство в организме охраняется его душой) ? По существу это как будто вполне допустимо, — и потому многие философы (начиная с Платона в античной философии и нередко в средневековой философии, где иногда отожествляли понятие души мира и Св. Духа, — и затем в новой философии начиная с Дж. Бруно) и принимали учение о душе мира. Но, конечно, и затруднения, связанные с этим понятием, велики; коснемся их.

16. — Прежде всего коснемся *богословских* затруднений, что для системы христианской метафизики имеет первостепенную важность.

После Платона идея « души мира » воскресает у стоиков, сочетаясь у них с их пантеистическим восприятием мира. В *этом* сочетании понятие души мира остается и дальше (особенно ярко у Посидония), но часто переплетается с понятием Логоса (как это было уже у ранних стоиков). Но пантеистический смысл этого понятия сохранился и дальше, — и *это* делало его совершенно неприемлемым для христианских мыслителей. Ранние отцы (напр. св. Василий Великий) категорически отвергали понятие мировой души именно потому, что это понятие смыкалось для них в одно целое с пантеистической концепцией.

Тем не менее потребность понятия « центра » мира вытекает ведь из идеи единства мира, — поэтому натурфилософские воззрения в западной схоластике не раз возвращались к понятию « души мира », отожествляя иногда это понятие с Св. Духом, т.е. вновь сводя в один « план » трансцендентный и имманентный момент. Неудивительно, что напр., у Джордано Бруно душой мира является сам Бог,

чем будто бы достигается сближение трансцендентного и имманентного принципа. Иначе выдвигается идея души мира у Якова Беме, который привлекает сюда понятие Софии; от Беме, однако — вплоть до Бердяева — идет различение Софии, как идеальной основы мира, от мировой души, которая через грехопадение лишилась связи с Софией и тем обнаружила свою хаотическую основу (что легло в основу учения и Вл. Соловьева о Софии во *второй* редакции).

Новый смысл и новое обоснование идея мирового «центра» (или «мировой души») находит в так наз. *биоцентрическом* понимании мира. В русской литературе, если не считать Велланского, верного последователя Шеллинга, основы биоцентрического понимания мира находим мы у Пирогова, в его замечательном «Дневнике врача»*). Решительно отбрасывая материализм, Пирогов ставит в основу всего бытия «океан жизни» — согласно Пирогову, жизнь есть первичный, ни из чего невыводимый и основной факт бытия (в чем и состоит биоцентрическое понимание жизни). Пирогов вводит сюда и понятие «мирового разума», но позднее он признал, что *над* миром надо принять наличность Абсолютной сферы — Бога. Все же в соотношении понятий «океана жизни» и «мирового разума» у Пирогова нет достаточной ясности: ведь «мировой разум» предполагает «мировой субъект», ибо понятие без-субъектного разума неприемлемо. Но и само понятие «океана жизни» можно ли последовательно мыслить *вне установления центрирующей силы?* Античная метафизика (впервые у стоиков) усваивала Логосу такую центрирующую силу (осуществляемую через «семенные Логосы»), но она в понятии Логоса мыслила *единство трансцендентной и имманентной сферы,* что противоречиво и недопустимо. Христианство же, отодвигая тварное бытие от Абсолюта (Бога), нуждается в утверждении некоторой самостоятельности тварного бытия.

В признании того, что мировое бытие остается единым, целостным, не распадается на отдельные «куски» бытия есть, очевидно, некое объединяющее начало, благодаря которому те «узы» любви, которыми, по учению св. Отцов, Господь связал мир, владеют бытием и определяют его жизнь.

---

*) Подробности см. в I томе моей „Истории русской философии".

Для христианского сознания неизбежно признание того, что носителем единства мира является Церковь, — понятая, однако, уже не в историческом ее аспекте, а в более широком *космическом* смысле. Как *историческое* бытие, церковь создана на *земле* Господом Иисусом Христом, но и до Боговоплощения не только мир, но и все бытие управлялось Богом, т.е. было Церковью *в метафизическом смысле*. Церковь (в этом ее натурфилософском значении) и есть источник и основа единства мира, его живучести, его гармонического строя; Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие, т.е. есть некая « душа мира ». Конечно, тут возникает вопрос, насколько такое расширение понятия Церкви богословски приемлемо : ведь в плане натурфилософском Церковь как бы теряет свою *богочеловеческую* природу, поскольку дело идет о душе мира в его целом, т.е. мира и в дочеловеческом бытии. Но, поистине, верна была мысль, высказанная еще в античное время, о человеке, как микрокосмосе. Человек был задуман Богом, как руководящая миром сила, — поэтому во всем процессе развития мира, как его конечная цель, было появление человека. Потенциально человеческое естество все время соприсутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви.

Это натурфилософское применение понятия Церкви никоим образом не разрушает того, что мы связываем с привычным для богословия понятием Церкви, как исторического (и мистического) понятия. После того, как в I-м томе мы установили неустранимость использования понятия Церкви для гносеологии, мы теперь в другом порядке устанавливаем центральность понятия Церкви для метафизики. Все бытие, созданное Богом, и есть Церковь, а с появлением человека на земле, Церковь *существовала уже как историческое бытие в раю*. Грехопадение, приведшее к поврежденности бытия, не прервало связи мира с Богом, а лишь внесло те темные линии (в духовном смысле), которые нарушили изначальную красоту (« лепоту » по-славянски), какая существовала раньше.

Вводя в систему космологии понятие Церкви, как основное понятие, мы тем самым связываем все бытие с человеческой сферой (которая и есть субстрат Церкви) и даже подчиняем бытие ей. Это есть новый аспект, новая *антропоцентризма* в метафизике, — и мы будем иметь возмож-

ность более подробно войти в это, когда обратимся в следующей части (гл. I и II), к изучению « состава » бытия. Сейчас нам важно связать темы космологии с понятием Церкви, — и тут мы подойдем к новому циклу идей — к *софиологической теме.*

17. — « София » (« Премудрость ») есть, собственно, ветхозаветное понятие, возникшее в позднейшем иудействе перед явлением Христа, — но понятие Софии было усвоено и христианством, получив здесь определенный и точный смысл через отожествление Софии с Христом, как Сыном Божиим, «Имже вся быша». Христианская софиология в течение многовекового развития богословия обогатилась очень важными долполнительными понятиями но как раз в новое время (начиная с Беме и кончая Вл. Соловьевым и его школой) она подверглась целому ряду искажений, так что самое понятие Софии оказалось затуманенным (особенно через сближение с мариологией*) и вместо уяснения того, что дает софиология для метафизики бытия, получилось недопустимое смешение разных планов бытия.

Мы не можем сейчас входить с необходимой полнотой в эту, прежде всего, богословскую тему, но она имеет столь важное значение и для метафизики христианства, что мы все же должны уделить софиологии немного внимания, чтобы распутать тот узел, который особенно в новой русской философии (со времени Вл. Соловьева) затруднил все анализы в метафизике.

Если Церковь есть « душа мира », т. е. объединяющая и гармонизирующая бытие сила, то здесь существенны два разных момента — прежде всего то, что через «душу» мира в мире поддерживается жизнь, мир обладает какой-то неисчерпаемой мощью и творческой силой. С другой стороны, мир был и остается космосом, — в нем есть постоянное начало гармонизации, мир поистине вмещает в себя « премудрость », творческое начало гармонизации. Мир « создан », и в том, что он живет непрерывной жизнью, и в том, что он остается космосом, не распадаясь и не превращаясь в хаос. Такова космическая сила, космическая функция Церкви (в ее натурфилософском аспекте).

Нечего удивляться поэтому, что софиологическая тема

*) К истории этого сближения см. этюд о. Г. Флоровского.

издревле занимала и религиозную и философскую мысль, — так и возникло то, что мы могли бы назвать дохристианской (языческой) софиологией (хотя самый термин этот, как мы указали, есть термин ветхозаветный и новозаветный). Тема космоса требовала и того, чтобы понять его гармонический строй, и того, чтобы найти в мире или вне его источники его живучести. Нечего удивляться, что философская и религиозная тема здесь неотрываема одна от другой, — « премудрость » в мире ведет к тому, чтобы искать источник гармонии в « горней » (надмирной) сфере, а живучесть мира побуждает связывать эту « премудрость » с творческой мощью природы. Так и развивалась языческая софиология, главным понятием которой является распространенное во всех религиях учение о « матери земле », как рождающем лоне бытия. Отсюда основоположное значение в « естественных » религиях учения о « матери земле » — в разных формах « естественных религий ».

Христианская космология стоит вне мариологической темы (не будем забывать, что Матерь Божия стала Царицей Небесной лишь после Ее успения), — и то, что в католической, а отчасти и в православной философии как бы возродились элементы языческой софиологии (для которой и характерно поставление в основу культа « матери земли »), — это столько же искажает софиологическую тему (Вл. Соловьева, о. Флоренского, отчасти у о. С. Булгакова), как и запутывает и проблемы космологии. Душа мира есть Церковь, но глава Церкви есть Господь Иисус Христос. Все толки о « вечно женственном », всякое сведение natura naturans к женственному началу проходит мимо того, что мир управляется и живится Господом Иисусом Христом. Поэтому и дохристианская софиология, и новые софиологические мифологемы, *не могут помочь в разрешении вопросов космологии*, — и как раз в силу этого естествознание нового времени, не нашедшее опоры в христианской космологии, до сих пор топчется на все том же « механическом истолковании природы ». Христианская же космология, до сих пор еще не раскрытая до конца, покоится на понятии *жизни* мира, определяемой теми силами любви, которые имеют свое средоточие в Господе Иисусе Христе, как Главе, Церкви, которая и есть « душа » мира.

Не можем не сказать два слова о *гностической* софиологии, которая связана с проблемой зла. В гностической

софиологии мир не есть создание Бога, а есть создание падшей Софии (Софии Ахамот), — все это особенно развито у Василида. Но вся система гностической софиологии (в разных ее вариантах) никак не может быть соединена с христианской метафизикой, которая не знает того дуализма, который пронизывает гностические системы. И как типично для этих систем, что в них всегда имеет место теогонический процесс (абсолютно чуждый христианству), что мир возникает, как « отпадение » от Бога, а не как свободное Божие творение. Неприемлемо для христианской метафизики и отожествление премудрости в Боге и премудрости тварной. Премудрость Божия предвечна, сопринадлежит к сущности Божества, — премудрость же в мире есть создание Божие, ибо она есть Церковь. Глава Церкви есть Господь Иисус Христос, но Церковь принадлежит к миру тварному, входит в состав космоса. Мы, таким образом, избегаем недолжного отожествления Премудрости Божией (Софии Божественной) и премудрости в мире (Софии тварной) : как Бог Творец отличен от сотворенного Им мира, так София Божественная отлична от Софии тварной, — единство же имени (« София ») подчеркивает, что София тварная есть образ Софии Божественной.

18. — Если всякое их отожествление неизбежно ведет к пантеизму, то с другой стороны было бы неверно забывать и о том, что божественные энергии *пронизывают* мир, — через эти энергии мир держится Богом и управляется Им.

Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее « вездеприсутствие » Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для *понимания мира*. В мире существует не только его поверхность (« оболочка »), измеримая и чувственно воспринимаемая, — через все в мире проходят лучи божественных энергий и творят свое оживляющее и преображающее действие. В порядке обычного познания никогда не бывает дано распознать, где кончается чувственная и рациональная « суть » мира и где проходят линии этих излучений божественных энергий. Но вот в молитве на первом часе читаем такие слова, обращаемые к Господу Иисусу Христу : « да знаменается на нас свет лица Твоего и *да в нем узрим свет неприступный* ».

Неприступный свет это и есть свет божественный, излучения божественных энергий; он «неприступен», он непознаваем, но он может стать «видим», т. е. воспринимаем через «свет Лица Господня». Вся тайна молитвенного восхождения к Богу заключена в *этих* словах, но в них же указуется и на то, что *мир живет не вне Бога,* а с Богом и в Боге. Правда, «мир во зле лежит», — и эта темная оболочка зла закрывает от нас то, что происходит «позади» зла. Оттого Церковь в одной из молитв на Литургии говорит о «явленных» и «неявленных» благодеяниях Божиих. Часто они и остаются «неявленными», т. е. непроницаемыми для нашего созерцания и познания, но они не только реальны, но *ими и держится вся познаваемая* реальность мира. Надо только беречься в установлении этого слияния тварного и нетварного в мире.

К этим темам мы должны будем еще раз вернуться, когда основные начала бытия будут все изучены нами.

19. — Ко всему сказанному должны мы добавить то, о чем говорил уже св. Григорий Нисский, который, указав на апофатический момент в Боге, указал, *что есть апофатическая сфера и в человеке* (homo absconditus). Мы можем отнести это и ко всему миру. Эта апофатическая сторона в мире — не те нетварные лучи божественных энергий, о которых сейчас шла речь, но это и не «хаотическая основа» мира (первобытный хаос). Что же такое эта апофатическая сфера в мире? Она, конечно, принадлежит к *тварному* бытию, ибо все, что есть в мире, тварно; она не слагается и из тех «идейных» корней всего чувственного бытия, которые образует идейный «скелет» мира. Конечно, этот идейный «скелет» находится как бы позади всей чувственной сферы, но он открыт для нас, в нем нет ничего апофатического. Но есть одна сторона в бытии, которая неотразимо реальна, но «суть» которой остается закрытой для нас, я имею в виду самое «дыхание жизни», которое не есть «продукт» или «функция» идейной или чувственной сферы, но *которое, наоборот, сообщает жизнь и чувственной и идейной сфере.* Эта сила жизни, присущая всему тварному бытию (тот самый «пламень вещей», о котором говорит св. Исаак Сирианин), она всегда налицо в своих *проявлениях,* но кроме этих проявлений силы жизни она остается закрытой, по истине апофатической основой бытия.

Оставаясь тварной, но призванной к вечному бытию, она всецело от Бога, только Им (« Вседержителем ») держится, только от Него зависит. Как неисчерпаемая основа реальности, она сообщает жизненную силу этой реальности, самые же формы бытия реальности определяются диалектикой « развития ». Все попытки трансцендентально определить эти формы бытия реальности (впервые у Гегеля, позже у Вронского), конечно, дают мнимую диалектику бытия : — *Так как основа жизни мира апофатична, то она не поддается никакой рационализации.* Все попытки трансцендентальной дедукции форм бытия являются тщетными и не идут дальше того, что дает нам опыт.

20. — Подводя итоги всему сказанному, мы утверждаем иерархичность в бытии, но и его единство и живую связность в целостное (хотя и заключающее в себе «перерыв») бытие. Мир построен иерархически, но эта иерархичность не зиждется на « сплошности » в бытии; наличность «скачков» в бытии, не разрушая единства его, сдерживается тем, что в мире есть его центральная сфера, которую мы вправе считать « душой » мира, (которая есть Церковь, понятая в космическом своем аспекте). Мир, как целое, связан с Богом и в этом порядке должен быть понят, как « дом Божий », как Царство Божие, как Церковь. Но сквозь все ткани мира проходят лучи божественных энергий; не принадлежа к тварному бытию, не будучи « сотворенными », эти излучения не могут быть отожествляемы с закрытой для нас « сущностью » в Боге — без твердого признания этого различия « сущности » в Боге и Его божественных энергий, мы ни мира не можем понять, как живого целого, ни Бога понять без впадения в чистый трансцендентализм.

Но в тварном бытии, как оно ныне предстоит нам, есть еще одна сторона, без участия которой не может быть правильно усвоено понятие творения, не может быть договорена метафизика бытия. Говорим о « поврежденности природы », — к чему и обратимся в следующей главе.

ГЛАВА III

УЧЕНИЕ О «ПОВРЕЖДЕННОСТИ» ПРИРОДЫ.

1. — То, о чем идет речь в настоящей главе, глубоко чуждо, может-быть и непонятно и недоступно современной науке. Христианская же мысль, — впрочем, различные варианты этой идеи можно найти в различных и внехристианских религиях, — изначала учила и учит, что вовсе не все «естественно» в природе сейчас, что natura pura (естество в его сущности) закрыто некоей уродующей ее оболочкой. *Основной* категорией при изучении природы, как она предстоит нам, не может не быть категория *болезни*, т. е. постоянное отступление от здорового, «нормального» развития. С исключительной глубиной выразил это в своем космическом видении, в своем прозорливом восприятии природы Ап. Павел. В послании к Римлянам (8, 19-22) читаем: «тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно *стенает и мучится поныне*». Это есть прежде всего поразительное восприятие ап. Павлом *страданий* в природе (она «стенает и мучится»), никогда и никем не выраженная в таких словах. В буддизме есть, правда, учение о всеобщности страданий, но это учение есть просто утверждение неизбежной гибели всего, — это скорее есть утверждение того, что смерть всюду царит и губит все. То же, о чем говорит Ап. Павел, есть утверждение, что вся тварь *больна*, вся «стенает и мучится», но что это «рабство тлению» не погашает надежды на «освобождение» от «рабства тлению», т. е. *надежды на выздоровление*. Мир, по утверждению Ап. Павла, находится в состоянии болезни, в состоянии ненормальном и тягостном, но жив надеждой на «выздоровление».

Это учение Ап. Павла как будто расходится с библейским повествованием о первичном светлом и радостном состоянии бытия (все было «добро зело»), — но на самом деле дело идет о *двух разных этапах* в жизни мира. Начальная эпоха, райский период в жизни мира был свободен от «рабства тлению», был прекрасен и гармоничен, —

а в новую эпоху мир оказался уже больным (« мучится »). Между двумя эпохами стоит какая-то грань (мир покорился суете « не добровольно », по слову Ап. Павла, т. е. новый период в жизни мира не был следствием его жизни, его развития — воли мира к «рабству тлению » не было и не могло быть). Мир, каким мы его знаем теперь, есть *мир поврежденный*, в котором нет именно « естественных » движений, но всюду слышится стон и мука, всюду царит смерть. Конечно, можно признать « естественным » и тот порядок бытия, какой мы сейчас находим, т. е. можно отбросить категорию «болезни», признать, что мир пребывает именно в « естественном » для него порядке или беспорядке. Так и поступала и поступает наука о природе, так она принимала и принимает болезненное состояние мира за его natura pura, за его подлинное « естество ». Для современного знания христианская идея о « поврежденности» природы представляется и ненужной и неприемлемой, — хотя и сама наука признает в тех или иных случаях болезни в природе, как отклонение от « нормы », — но само понятие « нормы » берется именно от нынешнего состояния природы. Можно говорить, напр., об «искривлении» дерева, но потому, что перед нами есть много прямых, неискривленных деревьев. Но наука не знает никакого первичного, уже исчезнувшего « райского » состояния природы и не имеет потому основания расширять категорию болезни на мир, как целое.

2. — Между тем учение Ап. Павла о поврежденности природы, о том, что она ныне в рабстве тлению, но не «добровольно », т. е. не в порядке « естественного » развития, чрезвычайно важно для понимания бытия. Учение Ап. Павла есть действительно *существенный пункт в метафизике бытия*, как ее строит христианство. Правда, учение Ап. Павла не получило развития в свято-отеческой мысли, которая более выдвигала момент изначальной гармонии в мире. По слову св. Григория Нисского (« Шестоднев »), Господь при творении вложил в мир «творческое (*ποιητικόν*) слово », которое и определяет жизнь каждой единицы бытия. Это так, но ведь слово Божие есть *норма* для бытия, — и, как творческая сила, эта норма сохраняет свою силу и сейчас, но в природе шли и идут не только процессы здорового развития, но и болезненных искривлений. Для

современной науки типично как раз отожествление status quo бытия с его « сущностью », неразличение двух смыслов в понятии « естественности ». Ведь и заведомые извращения, уродство, болезненные явления в каком-то смысле « естественны », т. е. развиваются согласно реальным условиям и жизни, но все это и неестественно, т. е. есть именно извращение, болезнь, уродство. Этот двойной смысл понятия « естественности » очень мешал и мешает метафизической мысли, как мешал он и мешает в сфере морали, правосознания. Есть, напр., понятие «естественного права» (jus naturale римской юридической мысли), которое принято толковать в терминах идеализма, — но и все правовые нормы, как бы дики они не казались, созревают, действуют в порядке реальных условий их бытия. Более сложно понятие « естественности » в сфере морали, где обычно « естественное » отожествляется с фактическим, а не с нормой, с идеалами. Жестокость, напр., может быть « естественной » — но она и противоестественна, будучи нарушением вложенного в сердца наши закона правды.

Эта двойственность в понятии « естественности » в науках о природе давно привела к устранению понятия « нормы » в изучении природы — или, лучше сказать, к резкому отделению нормы от фактического положения. Все в природе естественно, если сливать понятие естественности и фактического положения, — *но не все в природе естественно* в свете нормы, вложенной в каждое отдельное бытие. Именно потому и получает универсальный характер категория « болезни », что она означает несовпадение двух смыслов в понятии « естественности ». Всякая болезнь естественна, как результат фактических соотношений в данном бытии, но она есть именно болезнь, — искажение, ущемление бытия.

Понятие « поврежденности » природы и призвано к тому, чтобы выразить всеобщий факт уклонений бытия от вложенной в него нормы. Чтобы понять всю важность использования понятия « поврежденности » природы, надо отметить прежде все то, что об этом говорит Слово Божие. После грехопадения Господь говорит Адаму: « *проклята* земля в делех твоих »; грехопадение привело не только к коренной перемене в жизни человека, но отчасти и в его природе : « поврежденность » в человеке, по свидетельству Слова Божия, распространилась на всю природу, которая стала

подвержена извращениям, болезням, уродствам, смерти, — оказалась « проклятой ». Не будем сейчас останавливаться на выяснении того, почему грехопадение прародителей получило *метафизическое* значение, распространившись на всю природу ; обратимся сначала к раскрытию того, в чем можно видеть поврежденность в природе в нынешнем ее состоянии.

3. — То, что прежде всего бросается в глаза при первом же сравнении библейского (и потому и христианского) подхода к природе с тем, что видит и находит наука в природе, — это есть контраст между первичным, райским состоянием природы, о котором сказано в Библии, что все было « добро зело », — и той всеобщей, часто страшной и беспощадной борьбой, которая существует в животном мире — достигая в человечестве до постоянного истребления друг друга в войнах. Наблюдая то, что мы находим в природе и что теперь, при исключительных достижениях киносъемок предстает в ужасающих своих формах, — мы видим, что закон « борьбы за существование », открытый Дарвином, есть действительно непреложный факт, неотразимый и существенный. Никаких, как будто, намеков на « райский период », на мирное сосуществование не только нет в природе, но трудно себе и представить их, настолько сильна у многих животных хищническая страсть, несущая страдания и смерть. Все это как бы составляет самую основную черту у многих животных, — и трудно себе и представить, что мог быть и реально существовал « райский период ». когда лев мирно жил рядом с ягненком, когда никакой хищный зверь не посягал на гнезда птиц и т. д. Потому-то и кажется сама идея « поврежденности » природы идеей, не имеющей никакой опоры в реальной жизни природы.

Но если Господь, созидая мир, всюду вложил « творческую силу », то эта творческая сила была *нормой* для данного бытия, его « идейной формой, — и это значит, что в самом бытии было и есть, сохраняется доныне нормирующее его начало.. Откуда же потребность уничтожать другие существа ? *Сейчас* это диктуется борьбой за существование, — и в этом направлении хитрость, ловкость, злая жадность явно развиваются и прогрессируют. Но для христианского сознания ясно, что Господь *не создавал этой борьбы за существование* — иерархически строя мир, Он создавал лишь зависимость каждого этапа бытия от ниже-

лежащего — так животное царство зависит от мира растений, жизнь растений покоится на использовании минерального материала. *Это* вложено в бытие, но невозможно думать, что Господь создал внутри животного царства дикую борьбу за существование. Правда, в тех условиях, в каких *ныне* живут животные, вне борьбы за существование жизнь невозможна, — и к ней приспособились все, как те, у кого развились способы самозащиты, так и те, у кого развились способы нападения. История живых существ в мире усиливала эти взаимно противоположные способности, — но где же следы или намеки, что вся эта борьба « неестественна » ? Библейский рассказ может ли быть учтен натурофилософски ? И если принять за истину учение о райском периоде (« золотом веке » в различных верованиях), то почему он исчез ?

4. — Некоторый просвет на эти вопросы проливают факты, свидетельствующие о *взаимопомощи* среди живых существ, и современное учение о « живой среде » (Umwelt по немецкой терминологии)*). Что касается взаимопомощи среди живых существ **) то она несомненна, хоть и не очень часта и связана почти всегда с определенными внешними условиями. Но самый *факт* взаимопомощи не только *ставит границы* учению о борьбе за существование, но вскрывает то, что *жизнь возможна и без борьбы за существование.* Те, кто любят иметь домашних животных, на каждом шагу убеждаются в этом — так курица наседка, высидевшая утят, волнуется о них, когда они лезут, по инстинкту, в воду, как если бы это были ее цыплята. В этом случае можно, пожалуй, говорить, что она, не разобрав различия между своими и утиными яйцами, соединяет их в одно целое. Но как часто кошки и собаки, иногда с ними и птицы мирно едят из одной и той же посуды... Правда в последнем случае им не нужно *добывать* пищи, но когда, привыкши вместе есть из одной посуды, они почему-либо оказываются без пищи, то все вместе разыскивают ее и найдя что-либо, вместе пользуются тем, что нашли.

Конечно, такие факты и немногочисленны и, так сказать, *тонут* в безмерном распространении борьбы за сущест-

---

*) О последнем см. обзор материалов, напр., в небольшой книге **Thiezemann** - Leben und Umwelt (1956).

) Очень много материала по этому вопросу собрал кн. **Кропоткин (известный проповедник анархизма).

вование. Отрицать это невозможно — да и не нужно: извращение, вошедшее в строй природы, отделено (и по христианской метафизике) непереходимой стеной от « райского периода ». Но тогда что же нам дает идея « поврежденности » природы — при таком « массивном » обилии вражды, связанной с борьбой за существование, обилии зла, страданий и массовом уничтожении одних живых существ другими ?

Прежде всего важно само *признание* факта « поврежденности », признание болезненности в природе, которая « стенает и мучится ». Это не только освобождает нас от примитивного натурализма, который просто берет факты, как они есть, не замечая того, что сами факты уже заключают в себе ущемление бытия в силу отхода от вложенной в бытие нормы. Признание скрытой в природе тоски и страдания, понимание того, что многое в природе является выражением и следствием болезненного состояния, извращения и затвердения случайных аномалий, помогает нам приблизиться к тайной жизни природы. Тут кстати указать на то, что в современном естествознании установление математических формулировок в соотношении различных явлений ведет к *развеществлению* для нас бытия *), что совсем закрывает от нас истинную жизнь природы. Конечно, для каждого овладения всеми соотношениями в природе, это « развеществление » не очень мешает, скорее даже помогает — здесь оправдываются критические замечания Бергсона о том, как в наших интеллектуальных построениях утериваются непосредственные данные восприятия, которые подменяются схемами, позволяющими овладевать тайной различных закономерностей в природе, но эти построения зато отделяют нас от того подлинного, что открывается в восприятиях. « Расстояние » между непосредственными данными восприятия и теми построениями, которые создает наш интеллект, очень велико, — и оттого исследователям природы (занятым разысканием именно закономерностей в бытии, изучением не живой его плоти, а « скелета » ее) *не слышна* тоска в природе, ее мучения, т. е. не видно, что в природе, как она предстоит нам ныне, есть в ее глубине расстройство, аритмия, есть зло.

---

*) См. об этом в моей ранней книге „Проблема психической причинности".

Тут может быть одно недоразумение, которое нужно сразу же рассеять, а именно: можно ли применять моральные категории к бытию, — не в смысле, конечно, некоей субъективной оценки (право на что, конечно, сохраняется за нами, но лишь в субъективной значимости этой оценки), — а в смысле того, что в природе « объективно » существует зло. В истории философии ярче и последовательнее других подчеркивал неприменимость моральных категорий к бытию Спиноза, который допускал применимость моральных категорий только в отношении человека. Это вполне соответствует и тому направлению в естествознании, которое изгоняло и часто и теперь изгоняет всякий теологизм в изучении природы и развивало механическое истолкование процессов в природе.

Да, таковы тенденции естествознания, которое не только не слышит того, что « вся тварь стенает и мучится », но и не хочет их слышать, не хочет принципиально принять эти мысли о « зле в природе ». Не отрицая фактов страданий и мучений (связанных с борьбой за существование), естествознание отвергает зло (как таковое) и живом (дочеловеческом) мире, а тем более в мире чисто материальном. Животные в борьбе друг с другом *не ищут однако зла,* а просто уничтожают друг друга. Это, конечно, верно в том смысле, что *влечение ко злу, как таковому,* мы находим только у людей, и тут кстати сказать, что среди других признаков, отличающих человека от дочеловеческой природы, это занимает очень веское место. Нанося страдания друг другу, убивая и уничтожая одни других, животные « невинны », так как ищут не зла, как такового, не борьбы, как таковой, но борьбы за существование. Поэтому категория зла, категория моральная по существу, как будто совсем неприменима к дочеловеческому бытию.

5. — Прежде чем мы попробуем разобраться в этих рассуждениях*), укажем еще на одно затруднение, связанное с применением моральных категорий к дочеловеческому бытию. Мы говорили уже о том, что с христианской точки зрения зло существует в *личных носителях* зла, т. е. имеет свой корень в личном бытии, как таковом. Но личное бытие

*) О применении моральной категории к оценке бытия см. ч. II.

в мире начинается только с человеком, поэтому в *дочеловеческом бытии нет субъектов зла,* нет личных носителей его. Если в дочеловеческом бытии мы все же находим зло, то это может быть понято лишь так, что оно *привносится* в дочеловеческое бытие либо людьми, либо ангелами. Но по общехристианскому учению ангелы могут воздействовать (будучи духовной природы) на бытие только через людей. И тут и получают свое надлежащее истолкование слова Господа, уже приведенные нами : « Господь говорит Адаму « проклята земля в делех твоих », т. е. все злое, что может быть найдено в дочеловеческом бытии, исходит от людей. По слову Ап. Павла « тварь подчинилась суете *не добровольно,* т.е. не по своей воле, а по воле покорившего ее », т. е. человека. Грехопадение прародителей имело, по христианскому сознанию, *космические последствия,* внесло смерть (« единым человеком смерть вошла в мир », говорит Ап. Павел, Рим. 5 гл., 12 ст.) и беспорядок.

Поэтому с христианской точки зрения страдания и сила смерти в природе (« вся тварь стенает и мучится ») есть последствие грехопадения прародителей, — в силу чего природа лишилась своего « хозяина », лишилась направляющей ее силы. Зло в природе (страдания, мучения, взаимное уничтожение) есть факт, оправдывающий применение наших моральных понятий, — но источники зла лежат не в природе, как таковой, а в той космической катастрофе, которая возникла вследствие грехопадения прародителей.

Прибавляет это что-нибудь к тому пониманию мира, какое устанавливает позитивное знание ? Конечно, да : при усвоении христианской точки зрения на бытие, при признании « поврежденности » природы становится ясным, что то, что мы сейчас находим в дочеловеческом бытии, *прикрывает* таинственную зависимость дочеловеческого бытия от судеб человека. Если человека с достаточным правом называют « микрокосм », то мир можно с таким же правом характеризовать, как « микроантропос », — ибо всюду в бытии есть подчиненность дочеловеческого бытия человеку. Это есть своеобразный *антропоцентризм* в изучении бытия, — без чего многие стороны в дочеловеческом бытии оказываются непонятыми и неизучаемыми*). Учение о «поврежден-

---

*) Мы займемся анализом этого существенного пункта в метафизике при изучении исторического бытия см. ч. II.

ности » природы вообще по-новому освещает нам загадку мира. Ведь признание того, что « творческое слово », по которому в бытии возникали и возникают отдельные формы жизни, есть признание *нормы*, вложенной в бытие — и то, что эта норма ущемляется, искажается, и позволяет и требует применения к бытию категории *болезни*. Одно лишь добавим — природа и больна и здорова одновременно — она полна жизненной силы, данной ей Богом изначала, но не может во всем и всегда развернуть в себе ту́ норму, какая вписана в нее Богом. Природа « надломлена » — она движется в противоречиях, она знает и страдания и уродства, и все же живет.

Но все же зачем применять к болезненным моментам в жизни природы понятие зла, раз в дочеловеческом бытии в природе нет субъектов зла ? Конечно, если бы человек не был частью природы, ее внешней формой, то говорить о « зле » в природе было бы невозможно. Но человек живет с природой одной жизнью — и через него входят в природу силы неправды (как через человека входят и силы добра). В человеке именно и выступает в полной силе поврежденность природы. Обратимся поэтому к этой теме.

6. — Проблема человека и полноте тех загадок, которые характерны для него, составит содержание следующего тома. Здесь же, в настоящей главе, я хочу обратить внимание на то обилие противоречивых черт, которые превращают жизнь человека в постоянный внутренний антиномизм. Призванный жить в Богообщении, человек, по чудному выражению блаж. Августина, « не может успокоиться, пока не найдет Его », — а в то же время человек уходит всей душой в окружающую жизнь, до ослепления, до самозабвения погружается в нее, забывая о себе. Рациональная стихия тоже выражена с чрезвычайной силой в человеке, и он всюду ищет « смысла », хочет все рационализировать, приводит все в порядок и систему, а в то же время иррациональные движения, противящиеся всякой рационализации и всячески от нее уклоняющиеся, властвуют над человеком с огромной силой. Разнородность устремлений разума и движений сердца, отмеченная в свое время Паскалем, есть реальный факт, — и несовпадение этих двух источников идей и замыслов достигает часто непосильной для души остроты. Живя так, как если бы он был бессмертен, как бы имея в этом закон вечной жизни, человек подчинен смер-

ти, боится ее, всячески отдаляет час смерти, но не может преодолеть ее.

Антиномий, противоречий в самом строе души у человека без конца. Он принадлежит природе, подчинен ее законам, но вся история человечества заполнена различными победами над природой, окрашена постоянной борьбой с ее законами. Если человек не всецело подчинен природе и в нем есть нечто « свыше » (au delà), почему он так прилепляется к жизни, так слепо и безраздельно отдает свои силы, свою жизнь тому, что проходит без всякого следа ? Все эти противоречия никак не позволяют думать, что человек *сейчас* построен « добро зело »; насыщенность его противоречиями понятна только как выражение *поврежденности человеческой природы*. Без этого понятия (о поврежденности человеческой природы), без признания, что человек, созданный по образу и подобию Божию, бывший сначала в раю, вследствие греха потерял всю гармонию и устроенность в своей природе — нельзя даже приблизиться к « загадке человека ». В другом нашем труде мы разовьем подробнее мысль, что только христианское учение о человеке позволяет нам глубже проникнуть в природу человека, в те различные проблемы, которые связаны с расстройством первоначального строя в человеке. Именно в человеке поврежденность природы находит свое наиболее острое и разнообразное выражение, — и именно здесь все освещается библейским учением о том, что человек был создан с тем, чтобы « владычествовать » в природе, быть ее хозяином. Утрата человеком этого положения обрекла все бытие на несчастья, беды, на жестокую борьбу за существование — на то, что выражено в словах Господа : « проклята земля в делех твоих ».

7. — Учение о поврежденности бытия, как мы до сих пор его излагали, касается морального беспорядка в бытии (появление борьбы друг с другом и т. д.) Но поврежденность бытия сказалась не менее сильно и остро в *эстетической основе* бытия. Здесь естественно выступает с полной силой некая *биологическая функция* эстетической стороны в бытии, связанность этой стороны с *творческой силой, вложенной в бытие*. Но прежде чем мы войдем в раскрытие того, как сказалась поврежденность природы в эстетической стороне бытия, уместно поставить вопрос : возможно ли

вообще рассматривать бытие с эстетической стороны, т. е. реальна ли *эстетическая космология*? В новейшей эстетике*) с особенной напряженностью выдвигалась мысль о том, что красота есть явление реальное лишь в нашем сознании, что сама по себе она есть лишь некая « видимость » (Schein по-немецки), — иначе говоря, красота не связана с жизнью мира и его развитием, не участвует в творческих процессах в природе. Такой взгляд на сущность красоты, сводящий ее к некоей трансцендентальной категории, расходится решительно и с обычным (хотя бы часто и наивным) пониманием красоты, как движущей, творческой силы, и с философским *реализмом* в сфере эстетики, впервые ярко выраженным еще Платоном, усвоенным и Аристотелем и Плотином, в новой философии с большой глубиной развитым Шеллингом, всей немецкой романтикой, в русской философии — Влад. Соловьевым, Н. А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, о. С. Булгаковым.

Конечно, уже те проявления биологической функции эстетического начала, какие мы находим в растительном мире, свидетельствуют с полной несомненностью о силе и значении эстетической основы в мире. Пестрая окраска цветов, запахи, идущие от цветов — все это, конечно, *не случайное явление* — это « играет » жизнь в растениях, которые как бы идут всем этим на встречу эстетической восприимчивости насекомых, без участия которых было бы невозможно оплодотворение у высших растений с их половым диформизмом. Еще сильнее « играет » эстетическое начало в взаимоотношениях животных — об этом хорошо и вдумчиво писал еще Дарвин. Окраска у насекомых, у птиц, пение птиц — наиболее яркие проявления *биологической функции эстетического начала*. То, что сказано в I-ой главе книги Бытия, что все, что было сотворено, было « добро зело » — эта эстетическая сторона в бытии так и осталась в нем доныне. Нельзя забыть и слова Спасителя о том, что сравнительно с красотой лилии « сам Соломон во всей своей славе не одевался », « как одевает их (лилии) Бог ». Красота признается здесь делом Божественного Художника, который « одевает » растения в красоту, — и эта красота в природе возвеличена так, что она поставлена выше самых высоких достижений людей. В красоте мира

*) См. объемистый труд Ed. Hartmann по истории эстетики.

сияет нам то, что выше мира, — красота не есть случайный « продукт » в бытии, она *привходит* свыше в мир. Но не будем сейчас входить в вопрос о красоте — мы будем иметь случай вернуться позже к этому вопросу, — но напомним глубокую и верную мысль Шеллинга, что человеческое творчество, достигающее часто необычайной высоты, есть *продолжение* того творческого процесса, который проходит через всю жизнь мира. Это значит, что сама жизнь мира, как творческий процесс, определяется эстетическим началом.

8. — В человеке действие эстетического начала исключительно велико. Нет ни одного самого примитивного народа, который не украшал бы свое жилище, всю свою жизнь ; эта « эстетика быта » всеобща и вместе с тем в ней заключены бесспорные ценности. Так, народные песни часто определяют музыкальное творчество в самых высоких его проявлениях, народный орнамент, народная архитектура заключает в себе все элементы будущей живописи, строительства. А что сказать о художественной содержательности человеческого слова в его поэтической обработке у простого народа ?

И несмотря на всю красочность в проявлениях эстетического начала в бытии — в этом эстетическом аспекте «поврежденность » в природе сказывается с огромной силой. Прежде всего мы находим какое-то странное соседство тончайшего изящества в бытии — и грубости форм и нелепость диссонансов (с эстетической точки зрения). Это « соседство » имеет рядом с собой и нечто худшее — *превращение* прекрасного в уродливое, изящного в грубое. Есть что-то подлинно трагическое в том, что бытие на каждом шагу прорезается темными линиями нелепых уродств, искривлений. Тютчев хорошо сказал об осени, что в ней чувствуется « стыдливость увядания » и даже больше — явное или неявное страдание. В рассказе Толстого «Три смерти» о смерти дерева, когда оно надломилось, описывается тоже мучительный надлом, как бы стон в дереве. Страдания в природе безмолвны — лишь в мире животных они проявляются внешне, — и здесь уже сказывается расхождение двух сфер в живой жизни — эстетической и моральной. Но все это достигает крайнего напряжения именно в человеке, — и трагическая дисгармония в человеке достигает порой исключительной остроты. Эстетические движения

оказываются глубоко оторванными от сферы моральной, и этот разрыв, хотя и есть несомненное *извращение* в природе человека, но он развивается с огромной силой. В человеческом творчестве постоянно воспевается, по едкому выражению Леонтьева, « изящная безнравственность ». Наивная вера во внутреннее единство красоты и добра, эстетических и моральных движений исчезает при более внимательном отношении к тому, что дает нам действительность.

Это и есть глубокая поврежденность человеческой природы. В системе богословских идей это связывается — и правильно — с тем, что является « первородным грехом ». Дело идет не об индивидуальных извращениях, а о лежащей в самой нашей природе греховности, которая и проявляется в трудно победимом расхождении эстетической и моральной сферы.

9. — Ко всему сказанному примыкает еще один момент в проявлениях поврежденности природы — наличность в большом объеме *нецелесообразностей*. Вообще говоря, в природе, в строении живых существ, в их взаимоотношениях мы всюду находим целесообразность. Отрицать это могут лишь те, кто принципиально отвергает категорию целесообразности. В действительности строение организмов, их развитие так целесообразно, что лишь упрямство мысли может это отвергать.

Но при изумительной целесообразности в жизни организмов нельзя отвергать и многочисленных проявлений нецелесообразности (имеем в виду всю биосферу). В свое время, когда Дарвин выдвинул свою теорию естественного отбора, которая объясняла факты целесообразности в живом мире, Wolles, в общем защищавший теорию эволюции, указал на многочисленные проявления сохранения в организмах тех органов или их частей, которые не нужны организму и которые все-таки не уничтожались естественным отбором. Но, конечно, особенно много уклонений от целесообразности мы находим в человеческом организме. Самый яркий пример этого — appendix в толстой кишке, который так часто является источником заболеваний.

От этого беглого, но достаточного для нашей цели, обзора поврежденности в природе обратимся еще к одному проявлению « поврежденности » природы. Мы имеем в

виду появление « чистой », « слепой » случайности в жизни мира.

10. — Случайность, мы уже говорили об этом, не есть нарушение закона причинности, но является следствием причинности (как « встреча » двух независимых причинных рядов). В этом смысле случайность входит в жизнь природы, но нельзя не думать, что, когда все было « добро зело », случайности регулировались общей гармонией, царствовавшей в мире. В живом мире величайшим регулятором в смысле использования полезных для организма случайностей и преодоления или устранения вредных для организма случайностей являются инстинкты — о « зрячести » которых так хорошо писал Бергсон в своей Evolution créatrice. Но в человеке его рассудок (и в этом прав Бергсон, хотя он несколько преувеличивает соотношение рассудочной и инстинктивной сферы) постоянно отстраняет то, к чему зовет инстинкт. Это расхождение рассудка и инстинктов, являющееся само по себе свидетельством поврежденности в человеческой природе, имеет в жизни и судьбах и отдельных людей и коллективов часто роковое значение. Конечно, над всей сферой случайностей стоит Божий Промысел, но Господь предоставляет много свободы стихийной « игре случайностей »; за той же сферой случайностей следят, конечно, и духи зла. Как то хорошо было сказано (Влад. Соловьевым), что когда в человеке разгорается огонь эроса, « и небо и ад с пристальным вниманием следят за человеком ». Но тут же действует и воля человека, свободная не в смысле творческой инициативы, а в смысле чистого произвола (« Хочу по своей глупой воле пожить », по формуле « Человек из подполья »), отстраняющая иногда и действие злых сил и не принимающая с другой стороны помощи Божией. В этом случае мы имеем перед нами действительно чистую, слепую игру случайностей.

То, что в мире уже не действует примиряющая сила « всеобщей симпатии » (по формуле Посидония), что « узы любви » (которыми, по слову св. Василия Великого и св. Григория Богослова, Господь связал в единство весь « космос », все бытие), благодаря неразумию и слепоте людей, ослабевают, — это вхождение (через человека, но и помимо него) « чистых » случайностей есть свидетельство того, что в мире уже нет той первичной гармонии, какая была вне-

сена в мир при творении. Что через щель чистых случайностей привходят в бытие силы хаоса (конечно, не первичного — ибо понятие « первичного хаоса » есть понятие фиктивное, не могущее быть принятым), что через это человек может психически утерять равновесие и « уйти » в психическую болезнь, что через наследственность все это закрепляется и растет в бытии, — все это есть свидетельство именно « поврежденности » природы.

11. — Несмотря, однако, на «поврежденность » в природе, она полна творческих сил, она сияет красотой, а главное, — природа живет и развивается. Обобщая все это, мы приходим к тому коренному моменту в христианском восприятии мира, который уясняет нам *антиномичность* в мире (как он есть сейчас). Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти. Наличность одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на одностороннем его понимании (или « все в мире хорошо » или « все в мире плохо »). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие *трагизма в мире*. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (но мир жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть). Мир, трагически воспринимаемый нами, безмолвно говорит нам о том, что он *жаждет спасения*, жаждет избавления от « рабства тления ».

Трагическое восприятие мира оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии, — но он заключает в себе и постоянную память о Голгофе. Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, — как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира.

12. — То, что до сих пор мы развивали, имело целью установить *исходные понятия* в понимании мира. Идеи творения, иерархической прерывности в мире, поврежденности в природе, суть как раз такие idées directrices, опираясь на которые мы можем заняться *проблемами* мира, т. е. теми его сторонами, которые вскрывают нам загадки мира. Обратимся теперь к этим загадкам мира — и прежде всего отдадим себе отчет в составе бытия.

ЧАСТЬ II

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

ГЛАВА I

СОСТАВ БЫТИЯ

1. — Переходя к систематическому рассмотрению, с христианской точки зрения, общих проблем, касающихся бытия, остановимся прежде всего на вопросе о *составе бытия*.

Мир нам дан прежде всего в его *чувственной реальности*, которая, впрочем, не во всей полноте открыта нам — лишь развитие техники привело к установлению целого ряда сторон в чувственной оболочке мира, которые прямым образом нам недоступны (инфра-красные, ультра-фиолетовые лучи, радиоактивность, вся богатая и закрытая « жизнь » внутри атомов и т. д.). Чувственная сторона в бытии дана нам, как нечто *сплошное*, в чем лишь искусственно отделимы одни « части » от других. Но искусственная « переработка » в мысли данного нам чувственного мира не только не исчерпывает всего состава его, но отчасти, повидимому, и *искажает* его. Не следуя до конца за Бергсоном, мы все же должны различать между « непосредственно » данным нам материалом бытия и той (уже всегда, в той или иной степени) рационализованной картиной, какая слагается в нашем восприятии. В книге, посвященной проблеме знания, мы достаточно говорили о неуловимости « чистого опыта » ; наше « восприятие » мира не пассивно, но активно, — и эта активность познающего субъекта в восприятии обнимает и то, что действительно является « эмпирическим » — и то, что неэмпирично (имею в виду прежде всего трансцендентальный материал, входящий в состав того, что мы имеем в опыте).

Современная разработка темы о восприятии, о его составе все более усложняет тему о том, что такое данная нам в опыте чувственная « оболочка » мира и что стоит « за ней ». Мы уже касались этого в первой части нашей книги, когда разбирали вопрос о тварности мира, — уже там мы говорили о сфере « идей », находимых нами в основе чувственного материала. Напомним, что к идеальной сфере (в мире) надо относить *все* то, что открывается в данных опыта — sub specie aeternitatis. Так учил впервые Платон, — и это учение сохраняет свою силу до наших дней — *за* чувственной облочкой мира есть его « идей-

ный костяк ». Идеи в мире, говорили мы выше, суть нормы бытия, суть движущие силы, наличность которых проявляется в эмпирической сфере в факте « развития ». Мы имеем в виду, конечно, идеи, действующие в мире, отличая от них идеи, сопринадлежащие Божеству, как Его Премудрость — идеи в мире, указали мы выше, хотя и вечны, но они « вносятся » в мир Богом в акте творения, засеменяя материальную основу и образуя « энтелехийную » сторону в эмпирическом бытии. Потому-то и дожно различать Софию (Премудрость) тварную от Софии Божественной ; их соотношение есть соотношение первообраза и образа (отражения), Первореальности, трансцендентной миру, и эмпирической реальности. Через внесение в материальную основу бытия идей, через « засеменение » материи идеями осуществляется движение в мире, развитие γένεσις (по терминологии Платона). Божественные идеи, говорили мы выше, суть « *мысли Божии* » — по удачной формуле Сенеки « Deus intra Se ideas habet », но будучи внесены Богом в мир, идеи в мире раскрываются, как творческие силы, как « энтелехии » в бытии, как нормы бытия. Но отсюда ясно, что чувственная « оболочка » мира, воплощающая идеи, есть, конечно, *подлинная реальность*, что она не является мнимым бытием. Это не значит, конечно, что наше восприятие точно и полно охватывает чувственную реальность, — действительно, развитие техники позволило заглянуть в такие стороны чувственной сферы, о которых раньше не догадывались.

Различая таким образом в эмпирическом составе бытия чувственную его сторону и идеальный костяк, мы все же стоим перед вопросом огромной трудности — что же такое эта чувственная оболочка мира ? Мы подходим здесь к темному и трудному вопросу о природе *материи*.

2. — Еще в античном мире тема материи занимала философов и ученых, — и уже в самый ранний период античной философии мы находим различение материи, как таковой (напр., четырех « стихий » — земля, воздух, вода, огонь), от тех « сил », благодаря которым осуществляется движение в материи. Особенно типично в этом отношении учение Эмпедокла, который, принимая учение о четырех « стихиях », учил о двух движущих началах, которые он называл « любовь » и « ненависть » (т. е. притяжение или отталкивание).

Аристотель, развивая те же идеи, учил о материи, как о чистой « потенции », — что значит, что материя « *сама по себе* » *не обладает бытием* и только в соединении с « формой » (что соответствует у Аристотеля Платоновской идее) получает то или иное бытие. Древний « гилозоизм », наделявший самую материю живой силой, окончательно, после Аристотеля, исчезает, — и в дальнейшем развитии проблемы материи она признается не обладающей сама в себе силой *). Это различение « материи » и « силы » определило все развитие новой физики, причем *раздвижение* материи и силы порой доходило до настоящего « развеществления » мира, что особенно усилилось с того времени, когда математическая обработка данных опыта стала проникать в изучение действительности. Научное изучение мира постепенно стало переходить в изучение « причинных соотношений », в составление причинных « уравнений » (как говорил Вундт), при которых само материальное бытие отодвигается в тень : изучаются « законы явлений », а не сами явления. То, что теряет « вещь » ходячего образа мира в своих свойствах, писал когда-то Касситер **), то она *приобретает в отношениях,* так как она оказывается неразрывно связана с совокупностью опыта с помощью логических путей. Тут мы имеем если не единственный, то главный корень т. наз. окказионализма, разрывающего связь понятий причинности и закономерности. Мы не будем здесь входить в эту интереснейшую тему, отсылая читателя к моей старой книге ***). Но не можем тут же не указать на то направление в современной физике, которое ведет к своеобразной « дематериализации » материи. Взаимоотношение понятий материи и силы (энергии) не только подрывает таким образом основы классических теорий о постоянстве материи и постоянстве энергии, но ведет к тому « развеществлению » мира, которое фатально овладевает различными научными течениями.

---

*) Должен однако указать, что в понятии „инерции" воскресает до известной степени гилозоизм. См. об этом в моей книге „Проблема психической причинности" ч. I гл. 1. („Логический анализ понятия причинности") параграф 7.

**) Касситер. Познание и действительность — немецкое название его книги яснее выражает идеи Касситера : « Funktionsbegriff und Substanzbegriff ".

***) „Проблема психической причинности". Стр. 52-53.

3. — Новую фазу в понимании материи начинает Лейбниц, для которого все бытие состоит из живых, самостоятельных единиц (« монад » по терминологии Лейбница или « субстанциональных деятелей » по терминологии Лосского). Монады *не материальны*, но они « облекаются » в материальную оболочку (т. е. проявляются как материальные) при взаимодействии с другими монадами. В этом построении Лейбница мы имеем перед собою *динамическое понимание материи ;* у самого Лейбница это учение имеет все черты спиритуализма, но сама идея динамического понимания материи пустила глубокие корни в новейшей физике, — материя мыслится здесь, как центр сил. Было бы, конечно, ошибочно в этом *разложении* понятия материи переходить в крайности — материю нельзя свести к нулю (в онтологическом смысле или при гносеологическом превращении ее в чистое « представление »). Пронизанность материи лучами энергии не означает, конечно, что материя есть чистая « видимость » (Schein), кажущееся бытие, — не случайна в этом смысле идея Оствальда (одного из крупнейших химиков конца XIX и начала XX века) о том, что существует особая « энергия объема ». Это *фиктивное* понятие понадобилось Оствальду для того, чтобы истолковать объемность и массивность в том, что является « материальным ». Невозможно примкнуть и к Декарту, отожествлявшему материю и протяженность — если бесспорно, что невозможно принять мысль о « пустом » пространстве (что делало бы невозможным движение, напр., лучей, исходящих от звезд и т. д.), то все же понятия материи и пространства слишком различны, чтобы их отожествлять. Материальное бытие имеет свои особые свойства, которые изучаются физикой, химией, — и если материальное бытие подчиняется геометрическим соотношениям, т. е. связано с пространством, то это не дает права говорить о тожестве материи и протяженности. « Сущность » материи, беря ее независимо от ее проявлений, остается закрытой для нас — нашему сознанию « понятна » (и то — в какой степени ?) психика, поскольку само сознание (по крайней мере для нас) психично, — а материя остается чуждой и потому мало постижимой формой бытия.

Но эта « загадочность » материи не дает решительно никаких оснований строить учение о « самодвижении материи », как это пытается сделать так наз. диалектический

материализм. Само это учение о « самодвижении материи » усваивает материи начало динамическое, т. е. усваивает ей духовную или психическую природу. Такой перенос на материю понятия, построенного Гегелем, ничем не может быть оправдан. Если же иметь в виду, что основым свойством т. наз. материи является свойство « инерции », то отсюда вытекает то (это ясно формулировал еще Ньютон), что всякое изменение в материи связано с действием какой-то силы, находящейся вне данной единицы материи. Понятие « самодвижения материи » есть либо воскрешение античного гилозоизма, еще не различавшего между материей и силой, но соединявшего их в понятии « стихий », либо (что и есть на самом деле) искусственное понятие, которое никакой реальности не соответствует.

4. — С новой стороны проблема материи предстает перед нами, как только мы обратимся к вопросу о соотношении материи и психики. Относительно психического бытия мы знаем из опыта о неотрываемости психики от материи, — но можно ли утверждать обратное, т. е. принимать неотрываемость материи от психики ? Как известно, в учении Спинозы, утверждавшего параллельность материальной и психической стороны, эта параллельность имеет универсальный характер, — т. е. нет нигде материального бытия, которое не было бы связано с психикой. Но идея универсального психофизического параллелизма в новейшее время подвергалась такой острой критике, что она не может быть больше удерживаема *). Чтобы разобраться в поднятом вопросе (о неотрываемости материи от психики), обратимся к характеристике психического бытия.

Что психическая сфера есть существенная, а может быть и основная черта мира, мировой жизни, это не сразу можно принять — хотя бы в виду трудности связывать с психикой весь материальный, а может быть и растительный мир. Тут на пороге стоит затруднение, которое давно (еще со времени Лейбница) преодолено, но которое продолжает действовать, как некая arrière-pensée — а именно : отожествление понятий психики и сознания. Лейбниц впервые разъединил эти понятия, введя учение о внесознательной пси-

*) См. об этом капитальное исследование Busse. Leib und Seele, Geist und Körper.

хике, — и с тех пор это вошло настолько прочно в изучение психики, что сфера сознания ныне мыслится, лишь как « верхний этаж », ниже которого идет огромная психическая жизнь (бессознательная и подсознательная). Новейшая психология настолько переносит центр тяжести в ту жизнь души, которая идет ниже сознания, что можно категорически утверждать, что главная жизнь души идет за порогом сознания. Конечно, мы не можем мыслить иначе эту жизнь души за порогом сознания, как только в формах и особенностях сознания, т. е. *по аналогии* со сферой сознания, — так, напр., об инстинктах, корни которых уходят в подсознательную сферу, хорошо сказал когда-то Кювье, что « *инстинкты суть сонные идеи* ». Удача этого замечания Кювье в том, что мы должны усваивать инстинктам, чтобы понять их проявления, те же черты в их развитии, какие мы знаем в себе — в своих сознательных осуществлениях какого-либо проекта, плана, идеи. Но у животных, живущих почти исключительно инстинктами, их «идеи» суть «сонные». т. е. несознаваемые *как идеи*, а переживаются просто как импульсы к действованию. Верно в этом замечании Кювье именно то, что процессы, происходящие ниже порога сознания, *аналогичны* процессам, идущим в сознании.

Но как далеко можем мы распространять понятие « подсознательной » или « внесознательной » психики ? Мы могли бы утверждать с известной настойчивостью, что « чистой материи » без психического аккомпанимента не существует, в каком-то смысле примыкая к Аристотелевской метафизике. Было бы еще правильнее сказать, что никакая частица материи не существует « сама по себе », но что она всегда включена в мировое целое, судьбу которого она разделяет. Вместо теории « всеобщего одушевления » или Геккелевских психомов, мы должны сказать иначе — мировое бытие есть живое целое, связанное со своей центральной сферой (« душой мира »), — и в этом биоцентрическом понимании бытия материю возможно понять, как таковую, не как особое бытие : оно лишь тогда может быть перед нами жизнь, когда уже сама жизнь замирает *). Эта формула « не живое из мертвого, а мертвое из живого » — этот тезис романтической натурфилософии может быть

*) По известной формуле (идущей от Фехнера), „не живое из мертвого, а мертвое из живого ".

удержан в полной силе. Повидимому, есть впрочем достаточные основания вслед за Driesch серьезно различать психические и психоидные состояния бытия (понимая « психоидные состояния » лишь по прнципу *аналогии* с подлинно психическим бытием).

5. — Все сказанное ни в малейшей степени все же не ослабляет значение того скачка, который отделяет материальное бытие от биосферы в точном смысле слова. Живое бытие обладает, по терминологии W. Stern'a,« автотелией », — она живет для себя и « хочет » жить для себя —чего нет в царстве минеральном. И так же, как из физических свойств материи нельзя вывести принцип химической индивидуализации (водород, кислород и т. д.), так же из материальных процессов, хотя и связанных с миром, как целое, и в этом порядке связанных с психической сферой, нельзя вывести живого бытия (т. е. клетки). Правда, сам библейский текст говорит, что Бог сказал : « да произведет земля... », что значит, что не Бог создает живое бытие, но оно возникает из недр чисто материальной сферы, *но по слову Божию*. Предполагать же, как это делает Teilhard de Chardin, особые forces évolutionnistes в материальном бытии, значит создавать новую мифологию.

В психическом бытии, — как это становится совершенно ясным лишь на вершинах психики, — мы должны различать *акт и содержание* в каждом психическом процессе (как в сфере сознания, так и за пределами его); каждый психический процесс есть живой акт, действие некоего целого, — и конечно, это не есть какое-то внутриматериальное движение, а именно акт. Даже такие простые акты, как рефлексы, которые сознаются нами, хотя и возникают « непроизвольно » (без участия « воли »), все же суть *акты*. Понятие « акта » прозрачно для нас вполне лишь в актах воли, т. е. в актах *решений* — тут мы справедливо считаем себя « авторами » решений, берем на себя ответственность, — но и вневолевые акты суть наши акты (в чем справедливо уверяет нас Церковь, уча о « вольных и невольных » прегрешениях — « невольные » прегрешения мы не можем не признать *своими* актами).

Психическое бытие *есть по существу бытие актов*. Хотя о психике хорошо было сказано (James), что она есть « поток » (переживаний, чувств, образов, мыслей), но психика

всегда имеет свою центральную сферу, которая, впрочем, только в человеке дорастает до того, чтобы быть субъектом» переживаний. Всякая живая индивидуальность есть действительно Person («существо»), хотя и не Persönlichkeit (личность), — но Person носит в себе зачаток личности (ипостаси), которая, однако, никогда не актуализируется сама по себе. Христианская антропология — мы уже говорили об этом в I-м томе — учит нас, что человек становится личностью только потому, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Иоан. 1, 9).

Но психическое бытие всегда имеет свое «содержание» — иначе говоря, оно всегда «интенционально», направлено на какой-либо объект *с определенным к нему отношением.* Это отношение может быть оценивающим (приятно или неприятно, красиво или некрасиво и т. д.), но может быть и познавательным, т. е. быть *зачатком* мысли. Один немецкий психолог (Lippmann), написавший любопытную книгу «Die naive Physik», справедливо указал на то, что познавательное качество восприятий у животных, у детей, таково, что хотя бы оно и не развилось в «мысль», но именно оно определяет наше поведение, нашу ориентацию в окружающей нас среде.

6. — Но внутри психической сферы — по крайней мере в человеке — мы находим еще нечто *сверхпсихическое* — в том смысле, что здесь открывается новое бытие, целый новый мир. Это есть «ноосфера», как часто характеризуют сверхпсихический мир — мир мыслей, идей, мир «смыслов». Этот мир фактически проявляется *лишь внутри психической сферы,* но он из нее *невыводим* (почему и возможно считать его «сверхпсихическим») : из восприятий и образов, которыми заполнена наша душа, нельзя «вывести» акты мысли, которые непроизводны, хотя и не существуют вне психической ткани. Этот тезис современной психологии (который очень связан с влиянием Гуссерля на изучение духовной сферы), не позволяющий отрывать духовную сферу от психического мира, но утверждающий в то же время разнородность «духовного» и «душевного», «ноосферы» и чисто психической ткани, можно с уверенностью считать бесспорно вытекающим из анализов высшей психической жизни. Подчеркнем еще раз : высшая психическая жизнь (духовная жизнь, ноосфера) нам всегда

дана в неотрываемой связи с психической тканью. Чистой духовности, свободной от психической ткани, мы в себе не находим, — но если жизнь духа и проявляется лишь внутри психической сферы, то она все же *не от нее*, она невыводима из психики, образуя особый « этаж » бытия.

К ноосфере, к жизни духа принадлежат не только « смыслы » — идей, мысли, но к ней принадлежит и вся *сфера ценностей*, которая тоже доступна нам лишь на фоне психической жизни, но из нее невыводима. Истина, красота, добро, святыня — это высшие реальности, к которым всегда и во всем обращена наша душа, — и их « невыводимость » из психики хорошо выражает термин, созданный Кантом : мир ценностей есть мир « трансцендентальный ». Термин этот нужен здесь не для обозначения того, что мы имеем здесь дело с особым « этажем » бытия, — термин этот только фиксирует *особое положение ноосферы* (идеи, ценности), но сам по себе ничего не разъясняет. В самом деле — какой тип *существования* должны мы приписать трансцендентальной сфере ?

Из анализов Канта вытекает только одно : включенность в психическую сферу ряда функций, невыводимых из опыта, но в то же время создающих возможность познания. Эти функции (восприятия всего в пространстве, во времени, познание в категориях субстанции, причинности, взаимодействия) имманентны нашему сознанию, но в то же время невыводимы из данных опыта, — они транссубъективны, но не трансцендентны. Именно это у Канта означает термин « трансцендентальные функции ». Но из их имманентности нашему сознанию вытекает их *сопринадлежность* миру, и это и ставит настойчиво вопрос, как надо мыслить их « существование » ? По Канту они априорны, предваряют (не в хронологическом, но логическом порядке) наш опыт, — их « существование » связано с нашим сознанием — *но лишь в процессах познания*. Это значит, что вне процессов познания (или оценок моральной, эстетической, религиозной) их нельзя « найти » в сознании. Иначе говоря, они *сопринадлежат не эмпирическому субъекту, а субъекту гносеологическому*. Но само понятие гносеологического субъекта очень трудно мыслить вне всякой онтологии — и мы уже пришли к выводу (см. т. I гл. V), что гносеологическим субъектом надо признать Церковь. Церковь, глава

коей есть Христос, «Имже вся быша», — и *есть основа «совпадения» познавательных функций и объективной истины* — это «совпадение» осуществляется в Христе, как Сыне Божием, и как Логосе — и от Христа оно живо и в Церкви. Но это значит, что модус их существования связан с Церковью, — они «существуют» лишь в Церкви и для Церкви.

Здесь лежит ключ к разъяснению того понятия «сферы ценностей», которое играло и играет громадную роль в современной философии и которое, однако, не соединимо с христианским миропониманием. Современная философия (поскольку она опирается на Канта) определяет сферу ценностей в терминах трансцендентализма, но неизбежно *впадает в трансцендентизм* при этом, т. е. мыслит сферу ценностей, как мыслил Платон сферу идей, существующих над чувственным миром и потому существующих в вечности, т. е. метафизически.

Но с христианской точки зрения сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога. Нельзя приписать истине, или добру, или красоте какое-то самостоятельное существование, но в то же время нельзя здесь впадать и в номинализм, т.е. считать их стоящими вне реальности. Нет, и истина и добро и красота существуют, они сопринадлежат бытию, космосу, но они суть *явления в мире Бога,* суть формы Его самооткровения. Истина существует не в себе самой, как и красота и добро не существуют сами по себе, — это есть отдельные аспекты самооткровения Бога — *в мире,* т. е. как формы божественных энергий, неотделимых от Бога, но и не сливающиеся с непостижимой для нас «сущностью» в Боге. Мы вправе сказать, что *сфера ценностей сопринадлежит миру,* как явления Божественных энергий, — они и трансцендентальны, т. е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий. Здесь перед нами та же проблема, которой мы уже касались в учении об идеальной стороне мира, которая имеет свои корни в Боге (как Божественная Премудрость), но имеет в себе животворящую силу, сходящую в мир и действующую в мире («тварная София», «тварная Премудрость»).

7. — Но в составе бытия, кроме «сверхпсихического

бытия », о котором сейчас была речь, в человеческой сфере есть еще особая форма, особый модус бытия, который должно выделить потому, что в нем проявляется своя особая закономерность, есть своя особая эволюция — я имею в виду *историческое бытие*. Истории в дочеловеческом мире нет, а человеческое бытие, даже у самых примитивных народов, раскрывается именно как новое бытие, со всеми его особенностями, — ибо в человеке творится « история ». От поколения к поколению накопляется « традиция », и в ее развитии обнаруживается особая закономерность, которая тем самым вскрывает особенности этого « третьего » (т. е. стоящего рядом с материальным и психическим) бытия (по формуле одного социолога « Drittes Geschehen »). Но тем самым выступают новые проблемы в бытии, — и на этом нам должно остановиться.

Исторический процесс есть процесс прежде всего стихийной кристаллизации в человечестве в целом и в отдельных народах различных творческих явлений. И здесь прежде всего надо остановиться на понятии « человечества в целом » и выяснить, что человечество не есть просто сумма людей или совокупность народов, а есть *субъект исторического движения*, именно как человечество в целом. В книге, посвященной антропологии, мы постараемся развить и обосновать понятие *единосущия человечества*, — здесь же мы просто выдвигаем это понятие, не развивая его. Упомянем только, что впервые у Влад. Соловьева (не без влияния его отца, известного историка С. Соловьева) была со всей силой выражена мысль, что субъектом исторического движения, субъектом истории является человечество, как целое. Единосущие человечества есть онтологическая предпосылка этой идеи, совершенно бесспорной как с религиозной точки зрения (единство Творца обусловливает единство перед лицом Божиим и всего человечества), так и с точки зрения метафизики, поскольку нельзя не придерживаться теории моногенизма, т. е. признания, что весь человеческий род произошел от одной пары прародителей *).

Единство человечества не устраняет дифференциации в нем — расовой, языковой, культурной, — не устраняет и возникновения из этнических группировок, живущих в раз-

*) См. об этом подробнее в моей книге „ Апологетика ".

личных геополитических условиях, тех образований, которые мы называем « народами », имеющих возможность, при определенных исторических условиях становиться « нациями ». История расселения первичных человеческих масс и образования отдельных этнических групп нам сейчас не важна, — важно то, что внутри этнических групп идут сложные исторические процессы. Об них впервые в связной картине писал Wundt в своей многотомной **Völkerpsychologie**, которая и посвящена изучению различных творческих процессов (по Вундту они таковы : 1) развитие языка, 2) развитие « нравов » — социально связующих и социально формирующих образований, 3) развитие искусства и 4) развитие религиозной жизни). Во всех этих сферах не просто идет творческое продвижение от примитивных форм до высших, — но всюду обнаруживается своеобразная закономерность, которая и подтверждает то, что историческое бытие есть действительно бытие **sue generis**. Философия истории все еще колеблется в истолковании истории между упрощающим логизмом Гегеля и эмпирическими построениями,*) но в обоих направлениях историософии с бесспорностью выступает то, что историческое бытие есть бытие **sue generis**.

8. — С христианской точки зрения исторический процесс не просто имет свое особое, своеобразное содержание («третий вид бытия»), но имеет свой особый *смысл*, — с христианской точки зрения единое (перед Богом) человечество *движется к спасению* — смысл истории именно в этом и заключается. История не есть бессмысленная растянутость человечества на серии поколений, но в ней совершается во многом таинственный и закрытый, но подлинный процесс движения человечества (и космоса) к Царствию Божию. Пути Божии в истории нам действительно непостижимы, — и думать, как это все же с несомненным блеском развивал Гегель, что в истории во всем есть действие Логоса, в диалектике которого ключ к пониманию исторического бытия, не приходится. В истории (с нашей, человеческой точки зрения) есть много алогичного и антилогичного;**) в ней есть частое творчество зла и сжатие добра (кенозис

*) См. об этом книгу Choulguine. L'histoire et la vie.

**) В русской литературе ярче и настойчивее других развивал историософский алогизм Герцен.

добра), в ней действует так часто слепая воля людей и злая сила злых духов. Закрывать глаза на это и искать всюду, как этого ищет Гегель, диалектику Логоса невозможно, но это вовсе не означает *бессмысленность* истории. Один остроумный немецкий философ озаглавил свой трактат по философии истории именно так — « История, как внесение человеком смысла в бессмысленный стихийный процесс ». Но зигзаги исторического бытия, судороги истории действительно создают впечатление полной алогичности истории, но все же это не может быть принято христианской мыслью, — иначе нам пришлось бы стать на позицию деизма, т. е. отрицать в Боге Промысел, отрицать Его заботу о мире. Как ни мучительны для нашего сознания те проявления зла, которые в известные эпохи достигают небывалых размеров, мы не можем не сознавать, что ничто в мире, а тем более в истории не совершается без воли Божией. Проблема теодицеи (« оправдания » Бога), особенно в острой ее постановке у Достоевского (« я не Бога не принимаю, говорит у него Иван Карамазов, но мира не принимаю »), есть *мнимая* проблема с точки зрения христианского восприятия мира и жизни в нем. Наше моральное сознание — при всей чистоте сердца — может быть так же близоруко, как близоруко, т. е. не проникая в самую глубь бытия, может быть и познавательное отношение к миру. Могут быть такие роковые страницы в истории, быть соучастниками или просто свидетелями которых человеку совершенно не по силам. Но на все века остается примером для нас Авраам, — когда он услышал от Бога повеление принести в жертву своего сына, который родился чудесным образом (и Авраам и жена его были совсем стары, когда родился Исаак) и которого дал ему Бог в обетование грядущей жизни потомков Авраама. Что пережил Авраам тогда, когда он услышал повеление Божие принести в жертву Исаака, Библия нам не рассказывает, но нам нетрудно себе представить всю печаль и муку, тяжелое недоумение и духовную растерянность Авраама, когда он узнал, что чудесно данный ему младенец должен быть принесен в жертву. И все же он не усумнился, не поколебался, но приступил к исполнению воли Божией, — и только в последний момент, когда Исаак был связан и Авраам занес нож над ним, Бог остановил его. Это испытание веры на все века является столько же примером силы веры, сколько и призывом к тому, чтобы не ко-

лебаться в сомнениях, когда сердце раздирается печалью и недоумением.

Реальность Промысла в истории, то, что можно назвать « священной историей » в истории внешне нам доступной, не может быть рационально показана — тут мы имеем дело с той тайной (« сумерки »), которая покрывает некоей тьмой для нас и существо Божие и действия Бога в мире. Наше сердце может быть пронзено тяжким недоумением перед лицом того, что совершается в мире, но лучи веры, хотя и не могут проникнуть в закрытые тайны Божии, разгоняют все же мрак в душе, утверждая не только грядущее торжество Добра, но и его живую реальность ныне.

9. — Историческое бытие вообще не может быть поставлено *рядом* с другими видами бытия по внутренней своей « содержательности » : действительно, в истории развертывается тема « спасения ». В этом *смысл* истории, и это понятие « смысла » в истории иное, чем это мы находим в наших восприятиях, — хотя здесь тоже открываются « смыслы », « идеи ». Но то, что нам просвечивает в наших восприятиях, есть нечто отдельное, в себе заключенное ; любая идея есть как бы некий « тупик », в котором некуда дальше идти. Правда, идеи, находимые в мире, связаны между собой различными диалектическими связями, а при известной умственной зоркости слагаются даже в систему, — но связующая их сила заключена в познающем субъекте, который еще должен « открыть » эти диалектические связи, которые как бы ждут того, кто их откроет. То же, что мы находим в истории, хотя часто и состоит (при первом приближении) из отдельных фактов, но история есть по истине непрерывный « поток событий », некое непрерывное следование одних событий за другими. Само историческое бытие как бы « оседает », кристаллизуется в каких-то точках, история все время *творит* самое себя. Так накопляется традиция, так развиваются « нравы », развивается язык, создаются этнические объединения, становящиеся народами. нациями. Все это как будто никем не направляется, совершается « стихийно » — хотя размышления и исследования показывают наличность исторической причинности, как бы некий, хотя бы лишь частичный и куда-то затем проваливающийся « логос ». История творит самое себя, но уже

никто не сможет повторять Гегеля и думать, что « за кулисами » истории действует Логос.

С христианской точки зрения история определяется извнутри темой спасения, она движется именно к этому « концу », — история, имеющая своим субъектом все человечество в его единосущии, есть *вершина и космического бытия*. Все развитие в космосе заканчивается на человеке, и дальше уже идет не эволюция бытия, а совершается исторический процесс. В начале этот исторический процесс недостаточно выявляет тему спасения, — вначале как бы реализуется единосущие человечества (творчество языка, нравы, экономический и социальный строй, наконец, политическое формирование, через которое совершается формирование национального объединения) — но все это объединение и формирование внешней исторической жизни заключает в себе тему спасения, тему Царства Божия.

Мы не будем сейчас развивать эту тему, которой мы коснемся в III части настоящей книги, — нам было важно уяснить как своеобразие исторического бытия, так и включенность в него космического процесса. Космос живет и развивается именно для того, чтобы создать условия и возможность истории, — и в этом, как мы уже говорили, и заключается основной антропоцентризм в метафизике бытия.

10. — Таков общий очерк « Состава бытия ». Космос переходит в историю, история с другой стороны есть история « завоевания » Космоса, подчинения его человеку. В этом безмерном целом, в котором и все его составные « части » тоже безмерны, царит все же единство. Бытие космическое не разрушается через действия человека, — а та внутренняя дисгармония, которая все ярче, все глубже раскрывается в самом историческом бытии, не уничтожает того, что человек есть Божие создание, а не случайный продукт слепых процессов в природе. Все бытие — и космическое и историческое — есть бытие тварное, есть Божие создание, — и если грех нарушил первичную гармонию в мире, внес начала дисгармонии и беспорядок, то все же жизнь в мире « жительствует » и движется к той конечной цели, для которой пришел Спаситель на землю.

Но вот что важно отметить в историческом бытии —

его внешнюю и внутреннюю бесконечность. История движется, как поток, увлекающий индивидуальности, народные массы, оставляя свою печать на всем, но вне темы спасения, как бы глубоко притаившейся в самой глубине исторического потока, *в ней нет никакого логоса*, никакого « смысла ». « Смысл » вносится в историю деятелями истории, которые куют события, создают те или иные сочетания людей, учреждения, идеи, а поток истории движется *внешне* бесконечный. Может потухнуть солнце, не будет земли, не будет и истории, но все это идет « извне », а история сама в себе все движется или, как Герцен говорит, « импровизируется ». Поток истории движется всюду, где ему открыта дорога, — и нет в нем самом логоса, определяющей силы. В этом смысле история бесконечна, т. е. в ней самой нет потребности конца.

Но еще более бесконечна она внутренне. История касается государств, народов, этнических групп, семейных, отдельных людей, — и ей как будто все равно, как и кого она задевает. Она в своем потоке губит и возрождает, помогает и мешает, — и в этом как бы безразлична история к тому и к тем, кого она задевает, она не имеет внутренней потребности конца, ей самой не нужен « смысл ».

Если угодно, история в этом « естественном » своем течении загадочна. Меняются эпохи, приходят и уходят « деятели » истории, творятся политические, национальные, идейные образования, но все это в истории, это не история сама в себе. Философия истории, взятой эмпирически, есть смесь несвязанных друг с другом фактов, — а между тем в истории — большой и « малой » (petite histoire, как говорят французы) действительно совершаются события. Безразличие истории (как исторического потока) к тому, что в ней совершается, означает одно — *она не существует сама по себе и сама для себя*, ее « смысл » где-то извне. С христианской точки зрения история растянулась потому, что так нужно Богу, чтобы « все спаслись » и « в разум истины » пришли. Поэтому, безрелигиозно понятая история есть просто бессмысленный поток, который течет, потому что есть силы, этот поток движущие. « Смысл » истории, смысл самого исторического бытия вложен в нее сверху, т. е. Богом, а вне Бога, Который стоит над историей и ее (неведомо для нас) куда-то направляет, она есть просто исторический поток и больше ничего.

ГЛАВА II

СОСТАВ БЫТИЯ

(Продолжение).

1. — Мы коснулись до сих пор, говоря о составе бытия, отдельных « сторон » его — разных « качеств » бытия. Но в бытии есть моменты, которые связаны с бытием « формально », хотя проявляются лишь в нем и через него. Сюда относятся — пространство, время, причинные соотношения и, наконец, « измеримость » бытия, выражаемая в числах.

Что касается пространства, то здесь прежде всего надо отбросить всякое превращение его в нечто нереальное, несуществующее « само по себе », — как это можно было бы утверждать, усваивая пространству реальность только в нашем сознании. Эта позиция (« эмпирического идеализма ») просто абсурдна по одному тому, что пространство предстоит нашему сознанию, как нечто подлинно объективное. Говорим не о том, как возникает у нас « восприятие пространства » *), а о том, что есть пространство « само по себе ». Наивный реализм, наоборот, утверждает полную реальность пространства без всяких колебаний — как бы усваивая ему бытие вроде бесконечной « коробки », в которой находятся вещи. Но такое представление о пространстве, если его додумать до конца, как-то *материализует* пространство. Мы не можем принять *такого* понятия о пространстве — это есть чистая фикция ума, — на самом деле пространство неотделимо от материального содержания бытия и вне его просто не существует. Это, однако, не значит, что мы должны вслед за Декартом отожествлять пространство и материальное бытие: пространство все-таки есть нечто иное, чем материальное бытие. Оно есть *порядок* в материальном бытии — причем своеобразие этого порядка (в сравнении с тем порядком, который связан с временем) заключается *в обратимости,*

---

*) Этой теме были посвящены две большие работы Г. И. Челпанова. См. также анализ этого у А. А. Козлова (См. мою Ист. русск. фил. т. II).

пространственного порядка. Мы можем, исходя из какой либо точки двигаться, сколько угодно, направо, а затем совершить то же движение обратно — и это будет тот же порядок, какой был при первом движении.

Пространство мы мыслим бесконечным, т. е. за всякой его « границей » ожидаем опять же пространство. Именно эта презумпция бесконечности пространства, не могущая быть выведена из данных опыта, легла в основу построений Канта в « Критике чистого разума » ; « форма » пространства *логически* действительно предваряет восприятие отдельных вещей (иначе говоря : воспринимая отдельные вещи мы уже воспринимаем их *в* пространстве). Форма пространства необходима, общеобязательна для восприятия вещей, а в то же время пространство мыслится как бесконечное. Все это и выделяет « форму пространства » в « априорную форму созерцания », как говорит Кант.

Не отвергая всей значительности анализов Канта, мы должны отложить сейчас вопрос, что *значит* трансцендентальность формы пространства в наших восприятиях. Пока мы можем сказать, что пространство есть категория порядка в вещном бытии и в этом смысле пространство *реально в объеме вещного мира* — и только. Самая бесконечность пространства для нашего сознания не есть, конечно, какая то субъективная прибавка к тому, что мы воспринимаем. То, что дает нам наш опыт, позволяет нам все же видеть в бесконечности пространства лишь одно из проявлений Божественной бесконечности — потому, что бесконечность, мыслимая нами в отношении пространства, не есть нечто мнимое, не есть какая-то ошибка нашего сознания, — но не есть и следствие самого строя бытия. Ведь все бытие тварно, не имеет своего корня в самом себе, — откуда же тогда бесконечность в этом конечном тварном мире ? Ни объективно (в вещном бытии), ни субъективно (в нашем сознании) *нет основания для бесконечности пространства.* Транцендентальная природа этой бесконечности (как и бесконечности времени и универсальности причинности) может быть правильно истолкована лишь как « проявление » Божественной бесконечности, *как отсвет бесконечности Абсолюта.* Не будем сейчас углублять эту тему, к ней мы должны будем вернуться позже, когда просмотрим проблематику времени, причинности и числа.

2. — Если от анализа пространства обратиться к анализу времени, то здесь прежде всего приходится обратить внимание на *необратимость времени*. Время движется всегда вперед, для него нет и невозможно движение «назад» : прошлое исчезает навсегда. Если мы можем мыслить пространство не заполненным вещами или вообще материальным бытием (напр., когда вытягивают воздух из трубки), то время всего как бы заполнено собой — нет никакого мгновения, когда бы « не было времени » — оно течет непрерывным потоком. Могут остановиться измерители времени (напр. часы), но время все равно « течет ». Эта текучесть времени, его непрерывное движение как раз и образует его свойство необратимости. При стремлении нашем « понять » природу времени, мы можем сказать только то, что оно определяется *объективной текучестью бытия*, — время не есть какая-то субстанция, особое бытие, или особая « коробка », в которую попадают те или иные события. В этом смысле мы не можем ничего сказать кроме того, что время есть « порядок » в течение объективных « событий », есть *формальная* сторона в бытии, имеющая, однако, над собой объективную текучесть бытия. Бергсон, конечно, был прав, когда на основании анализа непосредственного переживания времени (в его первой книге Les données immédiates de la conscience) проводил различие между обычным восприятием времени, которое формируется через перенесение пространственных схем в переживание времени (что, между прочим, позволяет нам « измерять » время), — и тем, как воспринимается время, если не вносить сюда пространственных схем. Время тогда не « делится » на свои три части (прошлое, настоящее, будущее) — оно есть некая « длительность », как говорит Бергсон. Для понимания того, что дает нам непосредственное сознание в вопросе о времени, очень важно учесть то, что *опыт времени неотрываем от опыта вечности*. Lavelle*) справедливо выдвинул такой тезис : « во всяком мгновении скрещиваются время и вечность » (L'instant est précisément la croisée du temps et de l'éternité). Переживание вечности само по себе не очень отлично от того, что Бергсон называет « la durée » — и все же пульс вечности бытия наличествует действительно в каждом мгновении, как точка « времени ». При этом нельзя

*) Lavelle. La présence totale.

ни слишком сближать, ни слишком раздвигать понятия вечности времени; формула Платона, что « время есть подвижный образ вечности », мало освещает соотношение времени и вечности. Время, как мы его непосредственно знаем, не есть « образ » вечности, — и это тем более важно иметь в виду, что вечность *входит в наше время, как бы по особому освещая время*. Это вхождение вечности в поток времени действительно имеет место в каждое мгновение, — и вечность не есть ни « бесконечное время » (ибо бесконечность вечности иная, чем бесконечность времени), ни совокупность или сумма отдельных частей времени. Вечность связана с иным типом бытия, — а время само себя уничтожает (каждое мгновение устраняет предыдущее, но и его уже нет, когда прошло данное мгновение). Само наше бытие, хотя и пронизывается лучами вечности, подчинено все же закону необратимости времени; если память « восстанавливает » прошлое, то это есть лишь образ прошлого, а само прошлое невосстановимо. Вечность же есть как бы « всевременность » (по определению русского философа А. А. Козлова) и потому вечность не подчинена закону необратимости. Когда мы коснемся вопроса о природе причинности в бытии, мы увидим, что между причинностью и необратимостью времени есть внутренняя связь. Поэтому слова Апостола о том, что после конца бытия в форме, в какой оно сейчас существует, « времени больше не будет », означает, что бытие станет иным, преображенным — и, конечно, не застывшим, но сохранит динамичность, будет иметь « события », но не будет необратимости потока бытия. Именно в этом смысле тогда « времени больше не будет », хотя будет жизнь, движение. Сейчас же время подчинено закону необратимости, — но ничто не дает основания связывать это с той космической катастрофой, которую мы называем « грехопадением ». Совершенно неверно считать « нынешний » строй бытия « падшим временем », как это особенно подчеркивал Бердяев.

Но с временем, присущим нашему бытию, связана другая апория — она касается идеи бесконечности в отношении времени. В нашем восприятии времени оно « по существу » бесконечно — и в прошлом и в будущем. Отсюда рождается мысль как о безначальности мира, так и о бесконечном его существовании в будущем. Что касается « безначальности » мира, то впервые Аристотель обнажил всю

апорию в этом пункте: какую бы точку во времени мы ни приняли бы за начало мира, мысль наша ставит вопрос — а что же было до этой точки? Для мысли нашей regressus in infinitum неизбежен — найти «начальную» точку невозможно. Отсюда учение Аристотеля о безначальности мира —против всех мифологических и полумифологических представлений о возникновении мира.

Христианское учение о мире твердо учит о творении мира, т. е. говорит о «начале» мира — и поскольку время есть форма бытия, говорит и о *начале времени* — что решительно не согласуемо с учением Аристотеля. Фома Аквинат, опиравшийся на философию Аристотеля, не смог преодолеть затруднений, возникших перед ним, не смог раскрыть идею «начала времени» при помощи идеи творения. Чтобы выйти из этих затруднений, Аквинат решился на утверждение, что в «порядке веры» мы должны принять начальность мира (в акте творения), а в порядке философском он примкнул к Аристотелю. Не только Аквинат, но, как мы уже говорили, и весь неотомизм учат о возможности признания безначальности мира при признании акта творения. На самом деле апория, перед которой стоял Аристотель, разрешается тем простым соображением, что время есть один из аспектов бытия, и, следовательно, оно действительно «началось» тогда, когда началось бытие. Конечно, можно с насмешкой об этом сказать так: «было время, когда времени не было», но действительно, *пока не было бытия* (т.е. до акта творения) *не было и времени*. Нет никаких трудностей это признать, если твердо усвоить то, что время есть вообще проявление текучести бытия. Но до акта творения времени и не могло быть, поскольку не было текучести в том, к чему соотносится время. А вечность? Да, вечность «была», как свойство Бога, как проявление Его бесконечности; для нашего ума бесконечность времени в том смысле реальна, что это есть свойство, проявление бесконечности Бога, но проявление *в* тварном бытии. Объективная основа времени (как оно существует в бытии и для бытия) есть текучесть бытия — а не мир вечных сущностей (идей). Как раз идея творения, как *начала* бытия, заключает в себе и тему о начале времени. У нас нет объективной почвы, чтобы считать «наше» время (т.е. время свойственное бытию) бесконечным (в отношении

прошлого*), — а к Абсолюту, который и вызвал к жизни бытие через акт творения, « наше » время неприложимо. В порядке не серьезной апории, а лишь *привычки* ума можно отсчитывать время и в сторону прошлого и в сторону будущего без остановки, но это лишь привычка ума, овладение и преодоление которой так же возможно, как и в отношении других умственных привычек, затуманивающих духовные перспективы.

Еще раз подчеркнем : как вечность входит в порядок времени, так и временный порядок « входит » в вечность, т. е. открыт, прозрачен для вечности. Невозможно мыслить (как это иногда утверждалось богословами), что Бог созерцает мир в его идейной стороне, в его вечных идеях, — это означало бы, что то, что происходит в порядке времени, закрыто для Бога, иными словами, участие Бога в жизни мира оказалось бы невозможным, что несогласуемо с самыми основными и глубокими нашими религиозными переживаниями. Если Абсолютное бытие не ограничено ни пространством ни временем (по свойству бесконечности в Боге), то оно *заключает их в себе*. В тварном же бытии основной категорией, как мы видели, является категория развития**) : бытие «развивается», чтобы воплотить и реализовать в себе ту норму, которая в него заключена. Это « развитие » и создает объективную текучесть в бытии — *что и есть « порядок » времени. Ничего другого в понятии времени нет.*

3. — Надо тут же указать, что само восприятие времени возможно только в чем-то, что стоит *над* временем. То, что нам дано воспринимать время, как таковое, есть свидетельство нашей свободы от времени или вневременной природы нашего я***). Наше я в этой своей функции восприятия времени оказывается свободным от подчиненности времени — наше я тем самым являет свою надвременность, *в нем нет времени*, т. е. в нем *есть* вечность (но тварная, ибо все в нашей личности — в полноте ее даров — начи-

---

*) Но также и в отношении будущего. Учение о конце истории, а следовательно и о конце времени (нашего), есть коренное ветхозаветное и христианское учение.

**) Это понятие „развития" впервые оформил Аристотель.

***) В русской литературе с исключительным мастерством раскрывал это Лопатин в своих психологических статьях.

нается с того момента, когда Христос посылает каждой человеческой индивидуальности Свой свет « просвещающий всякого человека, грядущего в мир »). Потому только для нас и только в нас постоянно (в каждом мгновении) пересекаются вечность и время, — и отсвет этого ложится на нашу душу, на всю внутреннюю жизнь ее, ее духовный рост.

4. — Из единства тварного бытия как бы вытекает его *сплошность* — непрерывность его жизни ; то, что здесь есть верного, входит в то, что зовется « причинность ». С этим понятием связан целый ряд труднейших проблем, что и понятно : идея причинности есть *сердцевина метафизики*, основное и определяющее понятие. Нам нет, однако, надобности входить во всю сложную проблематику причинности (чему я посвятил свой ранний труд « Проблема психической причинности » *), но мы должны с должной обстоятельностью войти в те стороны понятия причинности, которые важны нам в настоящем труде.

Выдвинем прежде всего несколько предварительных указаний.

Прежде всего при анализе причинности надо всегда отделять самое *понятие* причинности и связанный с этим « закон » причиности (по формуле : « всякое явление имеет свою причину ») — от принципа причинности, который связан с идеей « закономерности », т. е. повторяемости причинных соотношений (это последнее отвергается всем учением об « индивидуальной », т. е. не повторяющейся причинной связи, что многие относят ко всей области исторического бытия **).

Говоря о « законе причинности », мы должны тут же ввести понятие « самопричинности », относя это к Абсолюту, существующему a se и ничем не обусловленному. Это понятие « самопричинности » может быть относимо, однако, не только к Абсолюту, в коем по существу нет причинной подчиненности ничему, — но отчасти и к тварному бытию, в частности к человеку, которому в известной мере присущ

---

*) Киев 1914. Первая часть (стр. 13-120) посвящена логическому и гносеологическому анализу причинности.

**) См. особенно этюд Hessen : Ueber die individuelle Kausalität.

дар свободы, т. е. относительной независимости ни от чего, способности « от себя » начинать те или иные акты. Это, конечно, лишь относительная самопричинность, но ее бесспорная реальность (в человеке) ограничивает закон причинности (детерминацию).

Но принимая эти два ограничения (абсолютной и относительной самопричинности), мы должны признать *фундаментальное значение закона причинности для понимания бытия*. Но и тут должно сразу же ввести два очень важных разъяснения. Первое касается так называемой « финальной причинности », т. е. телеологического истолкования явлений, как это впервые было формулировано Аристотелем (где у него это связано с понятием « энтелехии », т. е. той движущей силы, благодаря которой возможно « развитие », т.е. движение данного бытия (напр., семени какого-либо растения) к его « норме », к его « конечной цели ». Это понятие « конечной причины » как будто таит в себе противоречие, поскольку то, чего еще нет (« цель »), признается причиной реальных изменений. Но противоречие это мнимое : « цель », к которой « стремится » данное бытие, уже есть, уже наличествует, как норма, вложенная в данное бытие. Норма эта еще не осуществлена в бытии, но она наличествует, как скрытая, но реально действующая сила : так в семени березы наличествует сила, движущая жизнь семени к тому, чтобы стать именно березой, а не деревом вообще — не дубом, не тополем, а именно березой. Отрицать правильность данного здесь описания фактов, т.е. отрицать, что в семени, скажем, березы « предзаложена » задача довести жизнь семени до того, чтобы выросла именно береза, — никак невозможно. Но в средние века, когда очень злоупотребляли понятием « конечной причины », заходили так далеко в телеологическом истолковании явлений природы, что это вызвало реакцию. Наука нового времени выросла из борьбы с телеологизмом, в противовес которому выдвинулось *механическое истолкование* явлений природы, при котором моделью, образцом причинных соотношений были признаны явления чисто механического характера (где одна материальная частица толчком порождает движение в другой материальной частице и т. д.). Из этого постепенно развилось то широкое обобщение — « механическое истолкование природы », при котором нет места никакой финальной причине.

Это механическое истолкование природы, с успехом примененное в физике, развилось позже в общее учение о причинности, устранявшее совершенно идею финальной причинности. Тут присоединилось еще одно обстоятельство, которое как-будто подтвердило правду механического понимания причинных соотношений — я имею в виду то, что причинные соотношения *необратимы* (как необратимо время, конститутивно определяющее причинность) : если *a* есть причина ь, то никак из этого положения нельзя вывести положения, что ь есть причина *a*. Это, конечно, верно, но финальная причинность, при которой цель, стоящая впереди, определяет ход явления, не означает вовсе « обратимости » причинных соотношений. Чтобы иметь силу действия, цель должна как-то наличествовать в настоящем (как живая « норма », заложенная в бытие).

Развитие биологии привело постепенно к восстановлению идей телеологии — как раз в живых организмах на каждом шагу развитие определяется не тем, что предшествует данному состоянию организма, а той « задачей », которая « вложена » в данный организм. Весь élan vital, по выражению одного из виднейших представителей телеологизма Бергсона (см. его Evolution créatrice), движет жизнь клетки организмов к тому, чтобы осуществить их « норму ».

5. — Но механическое истолкование природы не только должно было быть подвергнуто ограничению, внесенному развитием биологии, но в самое понятие причинности развитие науки внесло очень существенное изменение — я имею в виду идею *творческой причинности* *). При механическом причинном объяснении фактов признается, как нечто само собою разумеющееся, что causa aequat effectum, т.е. в следствии нет ничего « сверх » того, что есть в причине, т.е. нет никакого прироста в бытии. Между тем в биосфере на каждом шагу мы констатируем в « следствии » прирост сравнительно с тем, что было в причине. Классическим примером можно считать деление клетки, при котором из одной клетки возникают две новых, что ведет уже к дальнейшим процессам в каждой. Учение о творческой причинности, столь существенное для всей биосферы, освобождает

*) В русской литературе с наибольшей силой развил это понятие **Лопатин.** (См. его „Положительные задачи философии").

от ошибок, присущих механическому пониманию причинности. *Причинность движет развитие*, т. е. обогащает бытие, вносит в бытие то, чего до этого не было.

Это, между прочим, вскрывает перед нами истинный смысл понятия причинности — причинность означает *созидание*: причина « созидает », творит то, что мы находим в следствии. Иначе говоря, причинность состоит не в том, что после *a* возникает b — такое чисто феноменалистическое понимание причинности, сводящее самую сущность причинных соотношений к тому, что за причиной просто идет следствие, не может быть удержано*). Причинность выражает тайну *не движения в бытии*, а тайну творчества, тайну появления новых и новых явлений.

При изучении причинных соотношений мы можем устанавливать « законы » причинности, — и на этом пути перед нами предстают « и соотношения » между вещами, между событиями. Изучение причинных соотношений, как таковых, постепенно как бы отодвигает то, что дело ведь идет о вещах, о материальных явлениях. Венцом изучения причинных соотношений является установление поичинных « уравнений », в которых выступает, так сказать, идеальный скелет в событиях. Это все законно, несет с собой огромные выгоды в математизировании бытия, — и не случайно. Кант считал, что всякая наука тем более научна, чем более она охватывается математическими соотношениями. Но именно на этом пути все сильнее в научном изучении бытия выступает упомянутое уже « развеществление » бытия. Наука, устанавливающая причинные соотношения и тем овладевающая движением в бытии, все больше как бы уклоняется от реальной плоти бытия. Тут присоединяется еще одно обстоятельство — все более строгое различение, а затем и раздвижение энергической стороны в бытии и материальной стороны. Не раз было отмечено в истории знания, что это раздвижение силы и материи переносит центр тяжести именно на силы, а материя как бы отстраняется. Это есть то, что один остроумный мыслитель (Liebmann) справедливо назвал « окказионализмом » естествознания, напоминая этим ту метафизическую систему (особенно ярко представленную

*) См. подробный анализ понятия причинности в упомянутой моей книге „Проблема психической причинности" ч. I, гл. I.

французским философом Мальбраншем), в котором всякая действенность относится к Богу, в мире же есть только « поводы » для действий Бога. Это в сущности уже не только до конца доведенное « развеществление » бытия, но и настоящий акосмизм. Мир в таком понимании не « обладает » своим бытием ; такое, чисто докетическое восприятие бытия уже совершенно отходит от реалистического понимания его.

6. — Все эти зигзаги в развитии знания, как оно слагалось в истории, имеют свои глубокие корни в том учении о *двойной причинности,* учении, которое различает causa prima (что в обычной христианской интерпретации — с полной ясностью у Фомы Аквината — есть Бог) и causa secunda. Мы не будем входить в более детальный анализ этого учения о двойной причинности, отсылая читателей к нашему этюду « Об участии Бога в жизни мира *), заметим только, что правильное само по себе учение (Платона), что причина каждого явления *не только в том,* что ему предшествует, *но и в том,* что находится за пределами данного явления, вовсе не заключает в себе основания для всецелого трансцендирования того, что стоит вне самих явлений. Однако, если эту causa prima относить к Богу (напр., в формуле Аквината : causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae » или по другой формуле : « effectus causae secundae reducitur in causam primam »), то мы на пороге чисто феноменалистического понимания причинности ; такой докетизм в понимании причинности, по которому реальная связь находится не в явлениях, а в том, что стоит позади явлений — ведет действительно к акосмизму, а затем к признанию Бога субстанцией мира, — что уже в принципе не соединимо с доктриной творения.

Чрезвычайно ценно в этом вопросе то, на чем настаивал в свое время Николай Кузанский, а потом Лейбниц, в утверждении нерасторжимой связи субстанциональной и эмпирической сферы. В отношении идеи причинности сделал надлежащие выводы тонкий немецкий мыслитель Лотце, который принимает учение о двойной причинности, но уже *в пределах космоса,* чем решительно отвергается отожествление causa prima и Абсолюта. Causa prima, которая дейст-

*) Православная Мысль, № 6. Париж, 1948.

вует в отдельных связях вещей, есть *мир как целое*, а не Бог: Бог, создавший мир, сообщил миру силы действования, — и мир, *как живое целое, как бытие в его единстве*, и стоит « позади » отдельных причинных соотношений. Этим, конечно, не исключается и действие Бога в мире, но это действие Бога покоится не на отсутствии субстанциональной основы в самом мире — действие Бога в мире есть как бы особый тип « причинности », а в тварном бытии есть эмпирическая сфера, живая, действенная, не докетическая, но есть и мировое целое, обнимающее все конечное, отдельное в мире и сообщающее всему отдельному, всякой causa secunda мощь causae primae. *Субстанциональная основа мира имманентна самому миру*, — и именно она есть causa prima в отношении к отдельным причинным соотношениям (causa secunda). В учениях западного богословия, поскольку оно, принимая учение о двойной причинности, относит causa prima к Богу, со всей ясностью выступает то, что идея творения становится номинальной, что существенное различие Бога и мира в одном направлении ведет к окказионализму и акосмизму, а в другом (в том, которое сохраняет за миром его активность) отделяет мир от Бога, замыкает мир в замкнутое целое с его всецело имманентной причинностью. На всем этом мы еще и еще раз убеждаемся в фундаментальном значении идеи творения для построения основ христианской метафизики.

7. — В понятии причинности есть еще одна сторона, которая важна для метафизики, — я имею в виду вопрос об *объеме* понятия причинности. Относительно Абсолюта не может быть, по самому понятию Абсолюта, затруднений в признании в Абсолюте всецелой « самопричинности ». Но есть ли в мире какое-либо проявление самопричинности?

Конечно, вопрос идет о *человеке* — о проблеме свободы в нем. Понятие свободы, в точном смысле этого слова, т. е. признание, что человек является действительным и свободным источником хотя бы части его активности, тем самым утверждает беспричинность актов свободы, т. е. сопричинность (хотя бы и не абсолютную) человеческого духа. Можно ли допустить такое предположение? Не будем здесь входить в разбор темы свободы, ограничимся только признанием, что хотя активность человека ограничена со

всех сторон, но он может все же некоторые акты « начинать ».

Вопрос о « свободе воли » в человеке сложен и мы не будем его сейчас подробно разбирать, оставляя эту тему на следующий том, посвященный антропологии, но и сейчас надо сказать со всей определенностью, что хотя свобода в человеке ограничена со всех сторон, но это *не устраняет ее реальности*. О том, что свобода в человеке осуществляет себя лишь при действии благодати (то, что католическое богословие называет concours divin), — это касается *силы* свободы в человеке, но не самой реальности свободы. Свобода в человеке « неустойчива » — и не напрасно Ап. Павел писал Галатам : (5-я гл.) « *стойте* в свободе, которую даровал нам Господь ». Свобода во Христе, впрочем, не совпадает с т. наз. « естественной » свободой (о которой сейчас идет у нас речь). Однако нам важно подчеркнуть именно то, что человек действительно обладает свободой — и в этом смысле в актах свободы он выходит из действия закона причинности. Учение защитников трансцендентализма в этом вопросе, признающих (Кант и все кантианцы), что человек в эмпирической действительности всецело подчинен закону причинности, но в трансцендентальном плане (где, по Канту, действует « чистая » воля, т. е. не связанная никакими эмпирическими мотивами) мы свободны, это непонятное сосуществование двух планов в человеке — трансцендентального и эмпирического — конечно, не выдерживает критики (хотя *мотивы* этой дуалистической доктрины серьезны). Именно *в составе эмпирической активности человека* могут быть акты подлинной свободы, стоящие вне причинных связей *).

На этом мы кончаем обсуждение вопроса о причинности, как свойстве бытия.

8. — Мы переходим к самой загадочной стороне тварного бытия — к « подчиненности » его « числу ». Эта тема очень трудна, почти можно сказать ускользает от нас — ведь « число » не есть какая-то особая реальность, не есть какая-

*) К вопросу о внепричинности в актах свободы, кроме моей большой книги „Проблема псих. причинности", см. мой этюд „Наша Эпоха".

то часть тварного мира, — это явно есть категория нашей мысли, охватывающая все бытие — и в целом и в его частностях. Но вместе с тем мы можем с полным правом ставить проблему числа в *онтологическом* плане, т. е. утверждать *математическую структуру* бытия. Если число не есть какая-то особая реальность, как бы часть бытия, то оно все же связано со всем бытием, со всем в бытии : нет реальности, ускользающей от числовой характеристики. Даже когда идет речь о « Едином », как называл Плотин Абсолютное, то это наименование исходит из сферы числа.

По удачному выражению С. Л. Франка*), число есть « выражение вневременной стороны самого времени ». Если время необратимо, то числовой ряд, подобно пространству, обратим : когда мы напр. от « одного » переходим к « двум », от « двух » к « трем », то мы можем считать и обратно, ибо начало ряда (единица) не исчезает, когда выступает следующий член ряда. Числовой ряд именно потому и обнимает реальность — между тем время есть, так сказать, интимная суть реальности, находящейся в потоке движения. Это значит, что « природа » числа, если можно так выразиться, иная, чем « природа » времени, теснейше связанного с реальностью ; число является, по легкости его перебрасывания в любую сторону реальности, « идеальным ». Мы уже говорили, что в любой точке времени « встречаются » однако время и вечность — в этом тайна времени, неотрываемого от вневременной сферы, — а число при этом остается идеальным. Оно — вне внутренней связи с той реальностью, к которой мы прилагаем число. Франк употребляет и такую формулу — что число выражает « стихию движения в сфере вечности » — отчего числовые характеристики вполне приложимы и к пространству. Я должен впрочем тут же отметить, что в системе Франка число (как и время) суть « производимые от всеединства », что решительно неверно (под всеединством Франк разумеет и бытие и Абсолют — « всеединство » есть выражение Плотиновского пантеизма — у Плотина, впрочем, есть и иная формула: «*παν καὶ ἐν*» — единое и все — из чего впервые Вл. Соловьев, а затем его последователи образовали термин всеединство).

---

*) См. его книгу „Предмет знания" (ч. III гл. X), где развиты очень глубокие анализы проблемы числа.

Нельзя тут же не отметить одного как бы побочного факта из сферы музыки, *сферы музыкальной природы бытия :* музыкально ценным является лишь взаимоотношение простых чисел в гамме (1, 2, 3,...). Всякое отклонение ($1^{1/5}$, $1^{1/6}$ и т. д.) дает нам « шумы », неприятное звучание. Это не есть только психический факт, субъективное переживание ; числовая структура бытия, ритмичность в бытии имеют *эстетическую силу,* связана вообще с вхождением эстетического начала в бытие, в его жизнь и развитие. Если « логосы », засеменяющие бытие, являются нормой, то не только в моральном, но и в *эстетическом смысле.* Применяя слова Леонтьева (но чуть-чуть их изменяя), мы могли бы сказать, что числовая измеримость бытия есть свидетельство эстетической структуры, эстетической задачи бытия. Оно задумано и сотворено так, чтобы вместить в себя красоту, — и для этого и нужно « огранение » бытия числом, как огранение в кристаллах нужно, чтобы выявить красоту, которая без этого оставалась бы невыявленной.

То, что числу подчинено не только все бытие, но и его временная и пространственная организация, его имманентные причинные соотношения, это ставит число *над* всем — число « действует » не только в мире тварном, не только по отдельным точкам бытия, но и по всему миру в его единстве. Числа не суть идеальные (в обычном смысле) начала (идеи), овладевающие миром, они не суть проявления « порядка » в бытии (как пространство и время), его внутренней связности (как в принципе причинности), — но они все же реальны, ибо « являют себя » в реальности. Что же это за вид бытия ?

Эта загадочность математического бытия несколько уясняется тем, что оно приложимо и к сфере « Абсолюта » : об Абсолюте мы знаем по Откровению, что оно Едино, но и Троично. Это, конечно, уже не *власть чисел* над абсолютной сферой — но очевидно числа *сами сопринадлежат к Абсолютной сфере,* — и тогда приложимость их к тварному бытию связана с актом творения. Однако указание на сопринадлежность числа к Абсолютной сфере не разъясняет еще « бытия » чисел, в которых остается для нас какая-то мистическая их закрытость. Неудивительно, что мистику числа мы находим во всех даже примитивных религиях.

9. — В связи именно с этим стоит вообще *сияние* Абсолюта в бытии, Слава Его; однако, следовало бы говорить не только о « сиянии » (оптический аспект), но и о *звучании* Славы Божией. Церковь возглашает: «Свят Господь Саваоф, *исполнь небо и земля Славы Твоея* ». Слава Божия (в ее оптическом и акустическом аспекте) не принадлежит тварному бытию, но она как бы пронизывает, окутывает и охраняет тварное бытие. Слава Божия наполняет мир, но она нам не видна, — лишь изредка ее лучи доступны нашему зрению. Если прав — а, конечно, прав — св. Исаакий, говоривший о « пламени вещей », как сокровенной огненной основе мира, — то еще с большей справедливостью должно быть сказано о сиянии славы Божией в вещах. Мир отличен в своей сущности от Бога, но он *не отделен от Него,* и даже те темные лучи, которые прорезают тварное бытие, не могут ослабить света Божиего в мире.

Чтобы понять это до конца, надо иметь ввиду, что *Боговоплощение как бы раздвинуло бытие* — оно ввело уже в *состав бытия* (что так трудно выразить, не нарушая сущности тварного бытия) силу Божества. Боговоплощение было не просто *вхождением* в состав бытия божественной силы, но в Боговоплощении произошло « нераздельно, но и неслиянно» совмещение природы Божества и природы человека — и именно так, что одна природа не утесняла другую. В Боговоплощении в тварное бытие вошло Божество, чтобы пребывать в Господе Иисусе Христе (а позже в таинственном Вознесении Воскресшего во плоти Господа — и во всем человечестве). С этим « сопребыванием », не нарушающим свободы в человеке, не изменяющим тварности в твари, вошло в мир таинственное Богоприсутствие, что и есть Его « слава » — ею же « исполнены небо и земля ». Не видит этого наш взор, не ощущает внешне, не примечает наш ум, но в святости (как это поразительно раскрыто в беседе преп. Серафима с Мотовиловым) раскрывается рядом с внешней реальностью иная реальность. Мир еще не преображен, но ведь и Преображение Спасителя было до Его смерти и воскресения, т. е. было прообразом будущего преображения.

Сияние Божие в мире стоит *как бы рядом,* но оно тут же, и восприятие этого и определяет то, что в восточном христианстве, не утратившем целостного христианского вос-

приятия мира, все время *доминирует* восприятие Славы Божией в мире. Именно оттого Восточное христианство есть вообще *система светлого космизма,* радостного восприятия мира в Свете Христовом, который не есть нечто добавочное к нашему обычному восприятию бытия, а есть его подлинная сущность, его живая творческая основа. В этом смысле трудно согласиться с теми построениями, которые встречались иногда и в святоотеческой письменности, — что в бытии тварном как бы все еще просвечивает то, что мир создан из ничего. Это « ничто » порой начинает мыслиться, почти как какая-то полуреальность, темная сущность которой как бы присутствует в бытии, как его темная сила. Надо, однако, иметь в виду, что святоотеческое богословие напряженно боролось с космологизмом в определениях Божественности Христа и иногда заостряло то, что тварное бытие toto genere отлично от Бога. Так и у св. Афанасия Великого есть (в его « Слове на язычников ») такие слова : « Естество сотворенных вещей, как *происшедших из ничего,* само по себе взятое есть что-то текучее, немощное, смертное ». Но этот мотив, как бы зачеркивающий или ослабляющий подлинную реальность тварного бытия как такового, потонул в дальнейших (хотя и редких) космологических высказываниях св. Отцов, — особенно в учении, о котором мы уже говорили, что Бог « связал мир узами любви ». Эта имманентная миру связующая сила — так же от Бога, как и самый мир от Бога, но призванный к бытию мир подлинно существует и глубина его неизмерима. Расширяя одно выражение св. Григория Нисского о человеке, мы могли бы говорить — в параллель к учению о Deus absconditus (т. е. учении о непостижимой сущности Божества), говорить и о Mundus absconditus. Глубина мира, как он сотворен, остается тоже непостижимой, и — это именно потому, что тварный мир не отделим от Бога, что он полон сияния Божества, что в составе мира есть связи любви, скрепляющие его.

10. — Здесь снова мы подходим к основному пункту в учении о мире, — к признанию, что мир во всем составе предстоит нам, как *живое целое.* Как причинность, связующая отдельные вещи или процессы, не может целиком уложиться в эти эмпирические соотношения, восходит своими корнями к миру, как целое, — так вообще имманент-

ные миру силы стягивают все бытие в одно целое. Нашей мысли трудно понять это сущностное единство мира при наличии в нем столь различных сфер, как царства минеральное, растительное, животное, человеческое. А между тем все эти царства суть ступени в бытии одного и того же мира, суть разные аспекты единого тварного бытия. Именно отсюда и раскрывается неустранимость понятия *центра* мира, который мы называем « душа мира », не внося в это понятие никакого психологизма, а имея в виду сказать, что дело идет о *живом* центре, активирующем все бытие. Никто так не чувствовал единства всего бытия, как Шопенгауэр, который приблизил метафизику мира к этому восприятию единства в ней. Нет надобности, конечно, разделять учение Шопенгауэра о « мировой воле » или его последователя Эд. Гартмана в его замечательных анализах бытия, вскрывающих его единство. С христианской точки зрения не нужно ни приуменьшать, ни преувеличивать это единство, — во всяком случае единство мира есть живое и живущее единство, а не сумма отдельных сторон его. Мир призван к бытию, как нечто целое, — и эта его целостность есть функция его жизненности. Мир живет, как целое, — и не может быть иного подхода к миру при памятовании, что он весь есть создание Бога.

ГЛАВА III

ЖИЗНЬ МИРА

(Проблема эволюции).

1. — Рассмотрев различные виды бытия, мы пока не выделили особо тот новый и своеобразный вид бытия, какой связан с человеком. Человеческая сфера есть действительно *особый* вид бытия — хотя и связанный с дочеловеческим бытием, но в то же время настолько выделяющийся своими новыми чертами, что ему необходимо отвести отдельное место в составе бытия. Но бесспорность этого положения станет нам ясной лишь после того, как мы рассмотрим эволюцию внутри « живого бытия ».

Из того, что было сказано выше, ясна сложность бытия по его составу, — но чем же обеспечивается единство бытия при такой его сложности ? Прежде всего *иерархической структурой* бытия, тем, что различные виды бытия образуют некую « лествицу ». Разнородность видов бытия, прерывность, отсюда вытекающая, не устраняют иерархичности в взаимоотношениях разных видов бытия, и это может быть понято лишь как следствие и выражение единства бытия. С другой стороны то, что различные виды бытия, входящие в его состав, соподчинены друг другу, не есть факт статического порядка, — наша мысль естественно склоняется к признанию, что иерархичность бытия связана с эволюцией, с жизнью мира. Иначе говоря, иерархическая соподчиненность одних видов бытия с другими проще всего могла бы быть объяснена, как свидетельство эволюции бытия от одних форм к другим, — но очевидно при условии того, что должен быть учтен факт прерывности в бытии, наличность скачков в нем, что ведет неизбежно к признанию действия Высшей Силы в развертывании мира. Единство мира, при отсутствии непрерывности в нем, не может быть вразумительно понято вне признания участия Творца в появлении новых и новых видов бытия.

Уже в первых словах книги Бытия после указания, что « в начале Бог сотворил небо и землю », мы читаем, что « Дух Божий носился над бездной ». Эта « бездна » не есть первичный хаос, как часто изъясняют эти слова, —

« бездна » есть « земля » (в широком смысле, как синоним « праматерии »). Дух Божий носился над праматерией, устрояя ее — и *отсюда* уже надо начинать учение о жизни мира, о его эволюции.

Мир был в начале « неустроен », но в нем, благодаря действию Духа Божия, начались внутренние процессы. Тут нам весьма уместно вспомнить интересную гипотезу Лувенского астронома Lemaître*) — по этой гипотезе создание мира началось с « первичного атома » (atome primitif), — который был создан, как основа мира. По этой гипотезе, процессы дезинтеграции внутриатомного характера, развивая постепенно огромные массы энергии, привели к созданию всего, ныне безмерного мира. Эта эволюция, сначала внутриатомная, а затем вышедшая за пределы первичного атома, продолжается, как полагают ученые, и ныне. Весь безграничный мир развился таким образом благодаря эволюции внутри материальной сферы.

Та сложная картина формирования мира, которую нам рисуют физика и астрономия и которая насчитывает давность мира в миллиардах лет, осложняется в современной физике теми новыми учениями о свете, развитие которых больше всего обязано замечательному французскому ученому L. de Broglie: « Описание физического мира было бы неполным, — говорит он, — если бы мы, говоря о материи, не упомянули о *независимой* от материи иной реальности — реальности света »**). Так или иначе, внутриатомная и световая энергия от начала мира определяли эволюцию материального мира, — этим началась *жизнь мира*. Само понятие « эволюции » предполагает, конечно, и субстрат эволюции, основу, которая в своем движении и дает эволюцию. Как ни понимать ту « зарю » бытия », когда была создана материальная основа мира, когда зажёгся свет***),

---

*) G. Lemaître. L'hypothèse de l'atome primitif (1946), l'Univers (1951). Rayons cosmiques et cosmologie.

**) L. de Broglie. Matière et lumière, p. 21. Было бы любопытно сопоставить с этим учением ту метафизику света, которая развивалась в Средние Века Witelo и другими философами, См. об этом напр. Gilson. La philosophie du Moyen-Age 1944. Paris, p. 424.

***) Тут кстати указать, что библейский текст не говорит о **создании** света. Слова „да будет свет" скорее наводят на мысль, что в создании материальной основы уже была включена светоносная сила.

но этим началась жизнь мира в его материальной стороне. Все то, чему сейчас учит астрономия в отношении бесчисленных галаксий, о « рождении » и эволюции звезд — все это включается в таинственную « жизнь » мира. Тут загадки за загадками встают перед нашим сознанием, — и развитие науки не проясняет эти загадки, а скорее умножает их, раздвигая перспективы знания. Все удивительное учение современной физики о внутриатомных процессах как-то перекликается с теми, что дает астрономия — и в микрофизическом мире так же, как и в макрофизическом идут процессы, изменения, возникают новые и новые отношения. С полным правом можно сказать, что когда начался мир, началась его жизнь, его эволюция, которая не расщепляла мира, не раздробляла его, но возводила его к все более сложным формам.

2. — В эту жизнь мира входят постепенно качественные различия, связанные с *химической дифференциацией*. Эта дифференциация, приведшая к образованию устойчивых химических элементов, может быть измеряема и количественными соотношениями («атомный вес»), но загадка химической дифференциации все же при этом остается. Химические индивидуальности (водород, кислород и т.д.) имеют столь отличительные химические свойства, что никакие количественные сопоставления (вплоть до периодической системы) не могут этого нам объяснить. Одно лишь ясно — та *жизнь* материальной основы мира, которая завершилась образованием химических элементов, не была просто *эволюцией* праматерии, — тут не было никакого « самодвижения » материи. Мы должны отвергнуть и ту концепцию, которую развивает в своей метафизике Лосский, который признает исходную тождественность всех монад, а появление различных элементов сводит именно к эволюции отдельных монад *). Единственно, что может быть принято, как объяснение химической дифференциации, — то, что она бесспорно была определена *актом творения*. Мы не превращаем этим акт творения в asylum ignorentia, а только утверждаем, что никакого « самодвижения » праматерии в сторону возникновения химических элементов принять невозможно.

---

*) В системе Лосского все вообще качественные различия в мире объясняются активностью отдельных монад.

Не в порядке эволюции или самодвижения, а просто в порядке различных случайных движений в атомах обычно объясняется их сочетание в молекулы, — и тут, конечно, не трудно допустить действие внешних факторов. Никакой эволюции в точном смысле слова и здесь нет, но образование молекул, конечно, есть проявление *жизни* мира. Но какие силы могли здесь действовать? Конечно, прежде всего та энергия, которая выделяется при расщеплении атомов; эта энергия так значительна, что ею вполне покрываются все движения внутри праматерии, атомов, молекул. Но эта внутриатомная энергия *никуда не направляет жизнь мира*, между тем жизнь мира движет его ко все более высоком формам, более богатым в тех возможностях, какие здесь открываются. Mutatis mutandis мы могли бы уже здесь применить закон, установленный Вундтом для живого бытия — закон «гетерогонии целей». Суть этого закона заключается в том, что следствия какого-либо изменения (в живом бытии) могут вести бытие (когда эти следствия образуются) по путям, которые никак не намечались в первичном движении — т. е. сами изменения открывают *новые* пути (что и есть «*гетерогония*»). Вот и в движениях, создаваемых внутри атомной энергии, могут открываться пути, ничем и никак не соответственные тому, что было в исходной позиции. Это *расширение путей* в движении жизни может объяснить многое в жизни мира, вплоть до случайного возникновения высших форм материального бытия, но все это было бы *только случайно* и никак не могло бы объяснить нам *торжества высших форм жизни над низшими*. Конечно, понятие «высших» форм получает реальный смысл и силу лишь в свете дальнейшей «лествицы бытия». Более сложное становится «высшим» в свете того, что появится дальше в бытии, а взятая сама в себе «высшая» форма жизни так сказать «слепа» в отношении своего иерархического положения. Даже смыкание какой-либо части бытия в новое (временное) соединение (образование «системы», что так важно для любой космологической теории) тоже возможно, но также легко эта «система» вновь может распасться, если нет «дирижирующей» силы.

Проблема, которой мы здесь коснулись, имеет огромное значение для понимания жизни мира. Если эволюция и существует, то будучи по существу «*слепой*»,она, конечно, сможет привести к возникновению новых и притом высших

форм, — притом по закону гетерогении целей из этих случайно возникших форм может открыться новый путь для всяких изменений. Это, конечно, так, но надо не видеть фактов, чтобы не признать того, что слепой эволюцией нельзя объяснить той целесообразности, которая так явно выступает в появлении новых и новых форм бытия.

3. — Это с особой силой выступает в появлении живого бытия (Биосферы). Конечно, можно, хотя и с натяжкой, допустить случайное возникновение таких сочетаний молекул, при котором в них вспыхнет огонь жизни — и новое бытие (первая клетка) после этого начнет жить и развиваться. Но в этом новом бытии законом гетерогении целей совершенно невозможно объяснить ту специфическую *закономерность,* которая проступает в жизни клеток. Откуда эта новая закономерность, новая линия развития? Случайное возникновение клетки не может объяснить *устойчивость* новой формы бытия, способности в ней « автотелии », т. е. того, что эта новая клетка начинает жить « для себя » — питается, размножается. Если бы в порядке « случайности » и родилась клетка, то нельзя найти причины, почему эта клетка стала жить, размножаться. Если все развивается « снизу » то ведь causa aequat effectum, и этого закона никак нельзя здесь отвести в сторону. Мы говорили в другой главе о понятии « творческой » причинности, но именно это понятие не соединимо с признанием, что жизнь, во всем том новом, что в явлениях жизни есть, возникла « случайно ». Явление « творчества » в жизни клетки не может быть сведено к случайности.

Появление биосферы *необъяснимо* в порядке чистой « эволюции » материи — и это надо определенно признать. «Мы не говорим, что невозможна *случайная* вспышка жизни в недрах чисто материальных процессов, но нужно твердо подчеркнуть, что такое случайное возникновение живого бытия не могло бы создать новой, устойчивой линии развития, т. е. дать начало беспредельной (как мы ее знаем) биосфере. Научное изучение, несомненно, будет все больше сближать живое и неживое бытие, но будет все определеннее идти к биоцентрическому пониманию мира, т.е. к признанию *примата* живого бытия и потому угадывать в чистой материи уже « *потенции* » живого бытия. Но и при этом, как бы глубоко ни проникало научное изучение в тайну соотношения

живого и неживого бытия, можно с уверенностью сказать и предсказать, что это останется тайной, т. е. тайной будет не простой переход от « потенциально живого » бытия к живому бытию, а то будет тайной, почему этот переход (который мыслится здесь *лишь случайным)* оказался лишь ступенью в беспредельной лествице бытия.

Лишь одна идея может здесь пролить свет на эту загадку в жизни мира — это идея участия Бога в творении мира в его ступенях. Нельзя ведь мыслить акт творения как бы сгущенным в его первый, начальный момент, — творение не могло бы, конечно, ограничиться этим моментом, не могло бы не проявляться и дальше. Конечно, для нас остаются закрытыми, непроницаемыми « следы Божии » в мире, — и тут наша мысль вплотную приближается именно к исходной религиозной интуиции, к признанию неисповедимой тайны в бытии. В религиозном восприятии мира мир *жив в Боге и перед Богом,* — и из этого ощущения жизни мира в Боге рождается тот первичный *космизм,* который был изначала присущ христианству (не пантеизм, а именно космизм, как утверждение подлинной — хотя и не самобытной — реальности мира в Боге и перед Богом). Бог — Творец мира, но Он и Отец мира — и в свете этого тайны мира становятся как бы несколько прозрачнее (как и красота в мире становится не только сознанием внешней красоты, но живым ощущением *сияния* Бога в мире — что и есть онтологическая основа красоты *).

Отсюда надо исходить в истолковании жизни мира в затронутом нами вопросе о возникновении в мире живого бытия. Серьезная научная мысль никак не может остановиться на гипотезе, что случайно вспыхнувший « огонь жизни » мог положить начало новой ступени бытия, затем пышно разросшейся. Можно, конечно, (следуя по существу метафизике Аристотеля в той ее интерпретации, при которой признается наличность в бытии — « жажды Бога »**) — это соответствует формуле Аристотеля, что мир движется к Богу в порыве « любви » (ὡς ἔρμανος) усвоять

---

*) Некоторые мыслители (среди русских философов - о. С. Булгаков) пользуются термином „панэнгеизм", чтобы обозначить **вездеприсутствие** Божие. Но термин этот иногда, увы, прикрывает момент пантеизма, хотя его можно истолковывать и вполне ортодоксально.

**) См. интересную книгу Duranton. Désir de Dieu.

уже праматерии эту силу развития и тем более сгусткам ее в молекулы. Это есть движение « ввысь » т. е. усвоение праматерии потенциальной « биологической » силы, — но все это никак не может объяснить возникновение не случайного, отдельного факта жизни, а целой сферы бытия (« биосферы »). Только при признании того, чему учит первая книга Бытия, т. е. при признании, что Бог *повелел* земле (т. е. материи) : « да произведет она... » те или иные формы жизни, — можно вдвинуть в жизнь мира появление новой ступени в бытии (биосферы). Но это уже не эволюция « снизу вверх », это прямое повеление Божие земле (что и предполагает в земле потенциальную биогенность, но только земля не сама по себе, а по слову Божию создала биосферу).

4. — Всем сказанным мы решительно отгораживаемся от того упрощенного подхода к жизни мира, который известен под названием «механического понимания» жизни. Эта тенденция объяснять появление жизни целиком с помощью своеобразного *автоматизма* в ходе эволюции жива до сих пор, но она несомненно связана с нарочитой тенденциозностью в науке. Что сложное возникает часто из простого это верно, но там, где сложное обнаруживает новые качества, как можно оставаться при идее « эволюции снизу », как можно забывать о принципе « causa aequat effectum », столь характерном именно при механическом истолковании мира ? Однако, отвергая механическое истолкование появления жизни не земле, мы не имеем никаких оснований говорить еще и о какой-то специфической vis vitalis; биогенное начало — *амеханично* и не может быть уподоблено силе в ее механическом трактовании. Более приемлемая формула Спенсера о том, что живое бытие отличается наличностью « динамического начала », может быть удержана, пока эта формула берется в неопределенном, расплывчатом смысле. Пора, однако, принять то, к чему все чаще склоняется биология, — пора принять, что живое бытие отлично от неживого *наличностью психики* или, по выражению Driesch'a, « психоидного » начала. Тут с полной силой выступает старая идея Аристотеля об энтелехии, т. е. о силе, ведущей бытие к определенной цели. Можно вслед за Бергсоном выдвинуть, как общую идею, учение об élan vital, но тут же мы должны напомнить то, что уже

было развито нами в теории причинности, что жизнь мира есть *жизнь всего целого*, что отдельные явления и движения жизни должны быть возводимы к общей жизненности мира — к natura naturans, т. е. той творческой мощи, которая хотя и проявляется в отдельных точках бытия, но есть функция мира, *как целого*. Мы отвергаем именно поэтому метафизический плюрализм, как его, например, развивает Лосский — тайна жизни не в отдельных точках бытия (« субстанциональных деятелях », по терминологии Лосского), а в бытии, как целом. Эволюция бытия есть *жизнь мира, взятого как целое*. Этим преодолевается чисто имманентное понимание эволюции, — и вся эволюция мира предстает перед нами не в отрыве от ее основы в Боге, а как раз в свете постоянного участия Бога в мире (напомним слова св. Василия Великого, что « глагол Божий звучит в мире доныне »). Нам неприемлема и идея спиритуалистического понимания эволюции у Teilhard de Chardin, который, не принимая участия Бога в мире, строит понятие « автоматически » развертывающейся эволюции (благодаря мифологии forces évolutionnistes). У Teilhard de Chardin Бог в мире «откроется» лишь в конце эволюции, а в пределах жизни мира в системе Teilhard de Chardin перед нами некое « самодвижение материи », хотя и понимаемой спиритуалистически (ибо в конце эволюции является подлинная творческая сила — «Omega»), но не дающей места для участия Бога в мире*).

Если бы эволюция в мире определялась одним « самодвижением » бытия, мы оказались бы в тисках решительно не приемлемой для христианского сознания *деистической* доктрины. Доказывать ее богословскую *нелепость* (ибо внутренно противоречиво и потому и нелепо учить о том, что мир сотворен Богом и затем отвергать Его участие в созданном Им мире) не стоит труда, но необходимо уяснить и ее *философскую неприемлемость*. Признание, что над миром есть Высшее Начало, которым сотворен мир, связывает мир с этим Высшим Началом. Одинаково неприемлем всякий акосмизм (напр., в форме окказионализма), отрицающий собственную (хотя и относительную) самодеятельность мира, как неприемлемо сводить отношение мира к Высшему Началу только к акту творения. Это было не-

*) Более подробное освещение замечательной по своей цельности системы Teilhard de Chardin дано в приложении II.

правильно даже для Аристотелевского учения о « Первом Двигателе », ибо Абсолют не на один только момент, конечно, стал « Первым Двигателем », но и на все века (по самому свойству Абсолюта, имеющего в Себе все в линиях вечности).

5. — Отвергая и акосмизм и деизм, принимая учение о творении мира Богом, мы видим в иерархической структуре мира достаточное свидетельство реальности ступеней в творении, т.е. свидетельство внутренней эволюции в мире. Но для абсолютирования понятия эволюции тоже здесь нет оснований — поскольку в мире нет *сплошного* бытия, но есть прерывность и скачки. Вот почему появление жизни на земле *и несводимо к эволюции материи самой по себе*, — здесь неизбежно принять участие « Первого Двигателя ». Все мифологические построения (которые особенно досадно читать напр. у Teilhard de Chardin) о том, что « однажды » живое вещество (первая клетка) возникло «само собой», как «вспышка» (élan vital), должны быть окончательно и бесповоротно отброшены. В библейском тексте мы читаем о третьем дне: « и сказал Господь : да произведет земля... », — но без этого призыва к самодеятельности земли, те изменения и перемещения, которые имели место в жизни земли, в геохимических изменениях, не могли бы дать начало первой клетке. Приписывать такое *чудо* самой в себе земле, тем геологическим и геохимическим процессам, какие в ней происходили, мы не можем.

Два свойства всякого живого существа стоят здесь на пороге и не допускают случайности в их истолковании — первое свойство мы можем вслед за В. Штерном назвать автотелией, способностью защищать свое существование (питание и затем размножение), способностью быть новым, устойчивым бытием. Второе не менее важное свойство всякого «живого вещества» — это его *внутренняя целесообразность*, т. е. наличность руководящей силы в жизни и развитии клетки. Во внутренней целесообразности, присущей уже всякой клетке, лежит условие дальнейшей эволюции, которая вся направлена как на защиту самого бытия (напр., клетки), так и на *приспособление* ее к внешним условиям жизни. Здесь мы вплотную подходим к тому

понятию élan vital, которое с таким блеском развивал Бергсон в своей книге «Evolution créatrice».

Это понятие élan vital Бергсон строит для устранения тех двух идей о целесообразности в организме, которые существовали в биологии. Первое течение, которое Бергсон характеризует, как « внешний финализм », видело источник целесообразности — в той или иной внешней для организма области (напр., в идее Бога-Творца), которая извне приходит в организм и направляет его жизнь. Конечно, считать, что все формы целесообразности не имеют корня в самом организме и только извне приходят в него — значит просто не замечать постоянного проявления в самих организмах движения к изменениям, к приспособлению к внешним условиям жизни. Невозможно всерьез думать, что организмы сами по себе не имеют никакой «автотелии», никаких тенденций к устроению и улучшению своего бытия.

Конечно, внешний финализм, как бы раздробляющий целесообразность на бесчисленные отдельные акты, не может быть удержан. Не может быть применена сюда и идея Дарвина о « естественном отборе », о том, что наличность случайных благоприятных для развития организма условий определяет целесообразность в них. Нельзя, конечно, отвергать самый факт « естественного отбора » по схеме Дарвина, но чтобы этот естественный отбор мог создать преимущество для тех, у кого случайно оказались благоприятные для жизни свойства, нужно, конечно, принять, что в организме изначала есть способность приспособления к среде и способность использования ее, — лишь при этих условиях естественный отбор может выдвигать одни организмы, отодвигая другие. Вообще внешний финализм удержан быть не может.

Это как будто предопределяет перенесение тяжести вопроса о целесообразности в живом бытии к внутренним факторам, — к финализму внутреннему.

6. — Простейшей формой внутреннего финализма является идея *активного приспособления* организма к условиям существования, что впервые с огромной силой выдвинул Ламарк. Его идеи были позже отодвинуты и даже отброшены построениями Дарвина, система которого исключает всякое активное приспособление организмов. Но гипноз теории Дарвина довильно скоро сменился трезвым понима-

нием реальности — и уже в последние десятилетия XIX века мы наблюдаем чрезвычайное развитие неоламаркизма *). Но прав и Бергсон в критике этого « внутреннего финализма », — приспособление не может быть достаточным для объяснения *творчества* в развитии организмов. Дело не в одной « активности » организмов и не в одном их приспособлении к окружающей среде, — но в признании « творческой эволюции », в признании изначальной « способности творчества ». Отвергать это указание Бергсона никак невозможно, факт « творчества » новых форм в истории жизни есть факт бесспорный и действительный. Однако, сразу же видно, что в понятии « творческой эволюции » мы не найдем и намека на то, что при изучении форм жизни предстает перед нами, как некий *план* в развитии бытия. Возникновение из начатков жизни царства растительного и животного шло нормально, но уже в царстве растений, когда мы доходим до цветковых растений и перед нами раскрывается эта изумительная картина многообразия форм жизни, — не ясно ли, что в « творческой эволюции » самой по себе нельзя видеть достаточного объяснения этого многообразия форм растительной жизни ? При переходе же к миру животному его развитие в двух направлениях (беспозвоночные и позвоночные), — обилие форм жизни и внутренняя целесообразность в развитии *не могли бы быть делом творческих усилий самого бытия.* Пышное развитие различных особенностей в строении живых существ, вся картина, которую рисует сравнительная анатомия в развитии органов, ясно говорит, что **évolution créatrice** есть **évolution dirigée**, что жизнь мира определяется не только « снизу » (творческими усилиями бытия), но и какой-то направляющей силой, входящей в мир свыше. Ничто быть может не свидетельствует с такой силой о свыше начертанном *плане* эволюции, как тот факт, что на человеке как-то обрывается почему-то вся творческая напряженность в бытии, и что никаких форм в бытии дальше уже нет — эволюция почему-то приостанавливается на человеке.

Жизнь мира есть поэтому сочетание творческих усилий « снизу » с тем, что руководит этой жизнью свыше. Изуче-

---

*) Обзор всех тем, связанных с идеей активного приспособления см. напр. в книге Driesch. Philosophie des Organischen.

ние природы, которое не чувствует в развитии жизни участия силы свыше, есть изучение близорукое, не могущее подняться над тем, что сразу бросается в глаза. Нельзя отрицать, конечно, того, что при изучении природы само обилие форм жизни как бы ослепляет исследователя, который не в силах овладеть тем, что дает это видение мира. Но достаточно вдуматься в общую картину живого бытия, чтобы почувствовать с неотразимой силой *некое направляющее начало* в эволюции мира. Для христианского восприятия и изучения мира здесь не может быть никакого сомнения: эволюция жизни на земле всегда шла и идет под руководством Божиим. Не только в красоту «одевает» Господь растения (и животных — ср. Матф.), но и все течение эволюции, идущее в силу творческого начала в бытии, тоже направляемо Богом. Но тут перед нами возникает, однако, дополнительный вопрос, который вскрывает с полной ясностью участие Бога в жизни мира, — я имею в виду возникновение *психической* сферы. Она «возникает» бесспорно *внутри* биосферы, но своеобразие ее (от низших психоидных форм до высших форм в душе человека) таково, что психическое бытие нельзя признать каким-то *придатком* к живому бытию («эпифеноменом» по терминологии некоторых ученых *), случайной «пеной» бытия — в психике, наоборот, надо видеть *ключ* к пониманию биосферы бытия.

7. — Уже то учение о психике, которое развивал Аристотель, признавало теснейшую связь психики и биосферы. Но в чем заключается эта «связь»? Психофизическая проблема стоит здесь на пороге нашего анализа, и мы не можем ее миновать.

Конечно, чтобы разобраться в психофизической проблеме **), надо для ясности брать ее в пределах высшей формы жизни. Но и на высших ступенях психической жизни выступает та же основная черта психики, что и в низших формах: я имею в виду *биологическую функцию сознания*. Всякое живое бытие не могло бы существовать и бороться за свое существование, если бы оно не обладало *чувстви-*

---

*) См. об этом в моей книге „Проблема психической причинности".

**) См. старую, но ценную книгу Busse, Leib und Seele, Geist und Körper.

тельностью, т.е. способностью *воспринимать* (хотя бы неполно и односторонне) среду *и реагировать* на то, что открывается простейшему организму через его «чувствительность». Простейшая форма этой чувствительности есть *восприятие света*, равно как важна и чувствительность при прикосновении.

Сторонники механического истолкования явлений биосферы создали особое понятие « тропизмов » (фото-геотропизм и т.д.). выражая этим понятием автоматизм в так называемой «чувствительности» в организме. Так, при наличии фототропизма действие света в жизни клетки объясняется будто бы, — *без привлечения сюда понятия « чувствительности » ;* однако, это есть нарочитый *уход от фактов*. Вся суть жизни клетки обнаруживается именно в чувствительности ее, — и чем дальше подвигаемся мы по лестнице живого бытия, тем большее значение имеет развитие чувствительности. Для лучшего восприятия света организмы постепенно вырабатывают специфические клетки, что является зачатком органа зрения. Тут же должно быть подчеркнуто то, что, если не ошибаюсь, выдвинул впервые Спенсер : в основе мотофологического развития (т. е. появления органов) лежит развитие физиологических функций : *не орган создает функцию, а функция создает орган*. Потому то и нельзя понять факт эволюции, напр., органов зрения, слуха и т. д., не учитывая предваряющей физиологической функции. А физиологическая функция (в органе зрения) есть *светочувствительность* — именно она обусловливает появление и развитие органов зрения.

8. — Понятие « биологической » (или биогенной) функции психики освещает правильно и физическую и психическую сторону в биосфере. Все живое (начиная с простейшей клетки до самых высших организмов) не есть «сгустки» материи, а есть одушевленные малые или большие тела, которые живут (с своим élan vital) потому, что внутри их есть постоянный источник сил. Так « динамический элемент » жизни, с помощью которого Спенсер определял своеобразие биосферы, и есть наличность внутреннего « двигателя » — психической (или психоидной) сферы. Живое бытие всегда именно « одушевлено ».

Но и понятие о психике правильно освещается учением

о биологической (биогенной) функции психики. *Другой функции психическая сфера не имеет,* — и если в клетке или организме замирает жизнь, то замирает и психическая сфера. Тут мы возвращаемся в сущности к тому учению о психике, которое развивал Аристотель. Как жизнь клетки нельзя оторвать от психического начала, в ней действующего, так и жизнь психическую нельзя оторвать от физической стороны.

Но тут сразу выступает перед нами факт, определяющий особую линию развития психики. Психика доминирует в жизни организма, который без нее перестает быть одушевленным «существом», — но психика *не есть* эта физическая жизнь, не есть, как мы говорили, « эпифеномен », некая « пена » бытия. Она действительно есть особая сфера бытия, как мы уже развивали выше, — и потому существует факт *психической эволюции.*

По существу психическая жизнь (создающая « чувствительность » в клетке, в организмах) есть всюду, где есть жизнь, но эта биологическая (и биогенная) функция психики развивается в зависимости от чисто психической эволюции. Это понятие « психической эволюции » мы должны теперь развить более детально.

9. — Простейшие проявления психики могут быть сводимы к « чувствительности » — к восприимчивости света, звуков, тепла, влаги. Толковать эту восприимчивость как *тропизмы,* которые как бы механически возникают в организме, тем менее возможно, что благодаря своей чувствительности организмы *реагируют* на внешнее раздражение — и притом именно так, чтобы либо устранить источник раздражения (если он неприятен), либо задержать его, продолжить его действие, если он приятен. Это, конечно, еще примитивная реакция, но уже в ней скрыта вся тайна психического бытия — благодаря психической восприимчивости становится возможным а) приспособление, т.е. активность, идущая к улучшению жизни организма, и в) удовлетворение «потребности » организма. Если курица, которой не хватает извести, начинает есть скорлупу яиц, то это загадочное соответствие между « потребностью » организма и его действиями есть следствие какого-то своеобразного « зрения », связаного с психикой. Именно так и надо понимать факт психической эволюции — восприимчивость обогащает организм,

и постепенно возникает изменение в организме, создающее возможность лучшего, более удачного ориентирования. Так первичная светочувствительность, присущая одноклеточным организмам, ведет к выделению ткани более чувствительной к свету, чем остальные ткани — и так и развивает постепенно орган зрения. *Функция* (в данном случае светочувствительность) *предшествует* спецификации в органе, — или, пользуясь обобщением Спенсера, морфологическое развитие есть следствие развития функций. Органы (зрения, слуха, обоняния) развиваются в интересах лучшей восприимчивости, т.е. в интересах психики. Психическая эволюция лежит в основе всякой эволюции в органах, всякой в них дифференциации.

Тут нет механически действующих тропизмов, как и нет какого-либо « познания » ; удовлетворение какой-либо потребности соответственными действиями есть не слепое, не механическое (как полагает теория тропизмов), но и не руководимое каким-либо знанием, которого нет. Эта координация тех или иных действий с « потребностью » определяется только наличностью психической стороны в организме.

Тут уместно вспомнить то понятие «наивной физики», которое в свое время выдвинул Липпман, имея в виду целесообразные действия организмов, *как бы диктуемые* знанием того, что нужно делать. Знания здесь, конечно, нет, вся ориентация наивна, но, конечно, не механична, так как постепенно расширяет и развивает психическую сферу. Важно при этом иметь в виду, что наличность психической сферы *ни в какой степени* не может быть определяема наличностью сознания —в нашем, человеческом смысле этого слова. В человеческом сознании всегда соприсутствует, с большей или меньшей силой, сознание того, что мы нечто переживаем, — это есть *начатки уже непосредственного самосознания*. Но в дочеловеческом бытии, особенно в низших формах его (одноклеточные организмы), мы никак не можем предполагать такие начатки самосознания, а также не можем предполагать и сознание. Это различение психики и сознания, приведшее к установлению понятия « подсознательной » (или внесознательной) психики, позволяет нам (как это предлагал Driesch) говорить о « психоидных » состояниях, чтобы отметить их отличие от известных нам, по нашему внутреннему опыту, состояний сознания.

10. — Все же психика эволюционирует *именно в сторо-*

ну тех состояний сознания, какие мы находим у людей. Поэтому у высших животных — и особенно у так наз. « домашних » животных, живущих в человеческой среде — мы находим действительное приближение к человеческой психике. Уже развитие экспериментальной зоопсихологии дало много данных, говорящих прежде всего о развитии интеллектуальных функций (узнавание, различение, запоминание), а также некоторых простых чувств, аналогичных человеческим. Особенно характерно развитие инстинктов — напр., материнского инстинкта, который выражается в заботах о малышах (конечно, дело идет только о таких животных, как птицы и дальнейшие виды животных). Птицы, устраивающие гнезда для будущих малышей, перелетные птицы, улетающие на зиму в теплые края, — и все бесчисленные примеры заботы самок о своих детенышах, пока они не смогут сами добывать себе пищу, — все это показывает « прозорливость » инстинктов, их своеобразное, всегда целесообразное приспособление к обстановке. Инстинкты у животных — это их психическая ориентация, их зрение, искание целесообразного ответа на то, что дает окружающая их среда. Мощь « зрения « у инстинктов, их « угадывание » ситуации — высочайшие примеры психики, не дающей еще того вида сознания, какое присуще человеку. Инстинкты, конечно, создают какой-то особый вид сознания, — мы можем судить об этом по тем инстинктивным действиям, какие — сравнительно редко — бывают у людей. В человеческой психике действует в этих случаях как бы автоматизм размышлений, — и то, что подсказывается инстинктом, обычно обрабатывается с помощью тех или иных мыслительных движений. Все же, хотя и редко, но в человеческой душе бывают « чистые » проявления инстинктов, не подвергшиеся никакой обработке силами рассудка. И вот в этих случаях наше сознание имеет ту особенность, что все, что подсказывает инстинкт, *сразу* « переходит » в ту активность, к какой призывает инстинкт, — т.е. здесь нет того « потока », который характерен для обычного нашего сознания, нет места для размышлений. Внедрение « размышления » иногда *как будто* имеет место — настолько целесообразны бывают действия, вытекающие из императивов инстинкта, но на самом деле эта целесообразность, которую мы *потом* находим в действиях, вовсе не означает, что здесь имело место размышление.

Всем этим я не хочу устранять внутренней разумности в инстинктивных действиях животных, — и все же эта разумность определяется лишь инстинктивным зрением и не заключает в себе размышлений, как и не переходит в них. Человеческое сознание, как мы уже говорили, неотделимо от добавочного (слабого или ясного) *самосознания*, которое, не разрушая потока сознания, уже заключает в себе начатки рационализации непосредственных переживаний. Эти « вспышки » самосознания являются уже *первыми зачатками духовного типа переживания*. Духовный внутренний мир вообще *не есть продукт психической эволюции*, он невыводим из той психики, какую мы находим в дочеловеческой природе и которую мы охватываем понятием « инстинкта ». Но прежде чем мы перейдем к своеобразию человеческой психики, всегда и во всем заключающей в себе зачатки духовных процессов, вернемся еще к инстинктам, чтобы отметить одну сферу инстинктов, особенно поразительную по многообразию проявлений и по творческой силе, непосредственно вытекающей из прозрений инстинктов. Я имею в виду *социальный инстинкт* у животных.

11. — Необычайное развитие социальной жизни у животных тоже всецело находится в рамках *инстинктов*. Всем известно, какой высоты достигает социальная дифференциация у муравьев, — не менее примечательна она у пчел. Но и у других животных есть стадная жизнь и вытекающая отсюда необходимость подчиняться своему « старшему ». Это развитие стадной жизни и социальной дифференциации в ней не выходит, как сказано, за пределы инстинкта, т.е. являет внутреннее узрение наибольшей целесообразности в поведении. И конечно, дело все же идет именно о психической жизни во всех таких случаях, — стремление свести все в жизни животных к одному « поведению » (а в новейшее время к сочетанию различных рефлексов), т.е. миновать психическую сторону, не заключает в себе ничего, кроме « упражнения ума », кроме *пустых гипотез*. Я вовсе не хочу этими словами опорочивать попытки изучать « поведение », как таковое, (т.е. вне связи с психикой) или изучать рефлексы — тоже вне зависимости от психики. Тут же кстати отметить любопытную гипотезу Вундта, крупнейшего психолога 2-ой половины XIX века, — согласно этой гипотезе рефлексы суть « застывшие »

формы тех реакций, которые первоначально предполагали психическое усилие. Вообще всякая автоматизация — которой вообще много в составе нашего поведения — может быть правильно истолкована лишь при признании, что в основе автоматизации были первоначальные психические усилия, которые при их повторении « застывают », делают ненужными внимание и усилие.

Но тема психической эволюции вплотную нас привела к теме о человеке. С точки зрения именно принципов трансформизма была бы непонятна психическая жизнь в человеке, если бы в дочеловеческом бытии не было бы психики. Но и признавая наличность психики в дочеловеческом бытии, мы должны сказать, что все же перед нами действительный и необъяснимый скачек — принцип эволюции в применении к человеку терпит решительное крушение. Но тема о человеке в мире и о том новом *метафизическом* « приросте », который вносится в мир появлением человека, настолько сложна, что мы должны посвятить ей особую главу.

ГЛАВА IV

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ

1. — Христианство все основано в своей метафизике на факте *боговоплощения* — именно боговоплощение и раскрывает особое положение человека в мире. Человек — capax infiniti и даже больше — capax Dei, только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой, — и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества сохраняли свою силу. *Без этого* абсолютное бытие, соединяясь с тварной сферой, раздавило бы ее без остатка, поглотило бы ее в своей бесконечной полноте. Но в боговоплощении не нарушается человеческая природа, как таковая, не умаляется и божественная природа. По формуле Халкидонского собора, божественная и человеческая природа соединены в Господе *нераздельно*, но и *неслиянно*. Господь Иисус Христос был истинный человек в полноте человеческой природы, но и божественная природа в Господе Иисусе Христе была во всей ее полноте. И эта тайна усложняется, — но, может быть, скорее и уясняется, тем, что при наличии двух природ в Господе Иисусе Христе личность была одна. Это различение « природы » и « ипостаси » (личности) должно положить в основу христианской антропологии — чем мы займемся в III томе, здесь же мы лишь отмечаем это существеннейшее различение — в мире имеющее место лишь в человеке. Напомним тут же, что в русском слове « личность » остается невыраженным то различение, которое мы находим в других языках — мы уже отмечали, что, напр., франц. язык различает la personne et la personnalité (в немецком : Person und Persönlichkeit, в англ. Person and Personality), — и это различение мы пробовали по-русски выразить терминами « существо » и « личность ». Принимая это различение и обращаясь к только что приведенному различению « природы » и « личности », мы должны сказать, что только в человеке наличествует это различение. В дочеловеческом бытии, напр., в каком-либо животном, есть природа, имеющая свой « субъект » в « существе », но *нет личности*. Поэтому несомненно, что только в человеке имеет серьезный смысл различение « природы » и « ипостаси » (личности).

Не развивая дальше этих основоположных различений и касаясь их здесь лишь настолько, насколько они нужны для раскрытия положения человека в мире, отметим еще одну существенную сторону в человеке, как она предстает перед нами в свете христианства. Человек может и должен быть рассматриваем в трех аспектах :

1) Человек в его первозданном состоянии, каким он был, когда был создан и жил в раю.
2) Человек после грехопадения и изгнания из рая.
3) Человек, входящий в благодатный организм Церкви.

Эти три различных аспекта должны быть рассмотрены в отдельности, но лишь в их связи и взаимоотношениях и выявляется природа человека в мире. Этот последний момент является определяющим основную линию наших анализов.

2. — О природе человека в его первозданном состоянии и о его положении в мире мы имеем несколько указаний в библейском тексте, — с другой стороны те черты, которые стали характерными после грехопадения и которые присущи человеку и сейчас, позволяют нам судить косвенно и о том, чем был человек в его райский период.

В книге Бытия (гл. I ст. 28) читаем : когда Господь сотворил человека, Бог благословил их (т. е. мужчину и женщину) и сказал : плодитесь и размножайтесь ; наполяйте землю и *обладайте ею* и владычествуйте над рыбами морскими, птицами небесными и над всякими животными, пресмыкающимися на земле ». В главе II (ст. 19-20) читаем: « Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым ».

Оба эти текста с полной определенностью рисуют человека, как *хозяина* природы (« обладающего » землей), — а наречение человеком имен всем животным есть выражение его *власти* над живыми существами. Человеку было дано быть в центре всего земного бытия, господствовать и повелевать, — человек выступает перед нами, как царь природы, как хозяин ее, определяющий « имя » всему, чем свидетельствуется подчиненность всего человеку.

В той же гл. II (ст. 15) читаем: «взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его». Тут же (ст. 8-10) узнаем, что Бог беседовал с первыми людьми в раю, — а из их рассказа о грехопадении явствует, что хотя человек был создан по образу Божию, но по свойству свободы (которая и есть образ Божий в человеке) не смог преодолеть искушения и совершил грех.

В католическом богословии *) вопрос о том, как был возможен грех, разрешается так, что человек *не был создан совершенным;* источником его несовершенства была наличность тела у человека **), а общение с Богом было возможно лишь благодаря особой благодатной помощи Божией (gratia superaddita = «добавочной благодати»). С православной точки зрения это все неверно: тело, о котором Ап. Павел говорит, что оно есть «храм Духа Святого», не может быть признано источником «первичной немощи» человека (infirmitas). С другой стороны, боговоплощение означает, что тело человеческое не есть *источник* греха — ведь Христос жил в теле, развивался, знал голод и т. д. — не будучи через это причастен греху. А искушения, через которые прошел Господь перед тем, как Он выступил на Свое Служение, лишь одно связано с потребностями тела, когда Господь после 40-дневного поста «взалкал», — а два других касались духовной стороны в человеке***). Искушения вообще, по своей сущности, *духовной природы,* они имеют свой источник в духе, а вовсе не в теле. Правда, тело более серьезно страдает от искушений, но не оно является источником «слабости» (infirmitas) людей. Вопреки католическому учению, Православие признает, что к первозданному человеку так же относятся слова Библии (все было «добро зело»), как они относятся к творению вообще.

Но Православие не может принять и того пункта в протестантской догматике, согласно которому прародители после грехопадения утеряли образ Божий, вследствие чего и ныне нет в людях образа Божия. Это учение (восходящее

---

*) См. наиболее авторитетное изложение догматического учения о человеке в католичестве у Schoeben Dogmatik (1925) B. II.

**) Ibid.

***) См. об искушениях Господа книгу Тареева.

к формуле блаж. Августина о том, что после грехопадения люди non passe non peccare) создает огромные трудности для протестантского понимания человека — в вопросе, в чем же, собственно, (с христианской точки зрения) отличен человек от дочеловеческого бытия, в чем « суть » humanitas ? Если человек не может не грешить, следовательно, он не свободен — как же в таком случае можно « сущность » человеческой природы видеть в его « ответственности » *). Что сознание ответственности действительно принадлежит к самой « сущности » человека — это верно, но ответственность предполагает *свободу,* а свобода есть бесспорно существенное выражение образа Божия в человеке. В последнее время в протестантском богословии появилось очень странное учение о том, что после грехопадения в человеке сохранились « остатки » образа Божия — точно образ Божий есть что-то « вещное », от чего могут быть « остатки ». Это, конечно, чистейший абсурд.

Итак, мы должны признать, что человек в первозданном состоянии был совершенным — и в Господе Иисусе Христе, в котором мы имеем как бы откровение о человеке, каким он был в первозданном его состоянии, мы видим совершенного человека в полноте его свойств.

3. — О том, как все же возможно было грехопадение первых людей, мы в подробностях будем говорить в книге, посвященной проблемам антропологии, здесь же кратко скажем, что грехопадение было возможно не вследствие « немощи » (infirmitas) человеческой природы, а наоборот вследствие *богатства* его природы. Обратим внимание на то, что грехопадение первоначально совершилось в ангельском мире, который по своей духовной природе был свободен от того ограничения духа, какое заключено в теле. Но тело есть не только ограничение духовных движений в человеке, но оно есть в то же время *инструмент,* с помощью которого действует человек, что открывает перед человеком безграничные перспективы творчества **), т.е. расширяет богатство человеческой природы. Но в связи с этим

---

*) См. это учение в книге Brunner « Der Mensch im Widerspruch ».

) О том, что в этом — онтологическое преимущество человека, прекрасно писал св. Григорий Палама. См. об этом книгу **Архим. Киприана — Антропология св. Григория Паламы.

расширяется и возможность искушений — кроме чисто духовных искушений (гордость, властность и т.д.) человек стоит перед массой телесных искушений (« плоть немощна ») — утомление, болезни, телесные страсти создают возможность « приражений », которые подчиняет себе дух человеческий. Дар свободы в человеке еще более, чем в ангелах, становится часто бременем, которое давит на человека.

Человек потерял свое место в природе в силу именно дара свободы, — он поддался искушению взойти на высоту бытия через « вкушение плода от дерева добра и зла ». В этом глубоком символе заключена вся трагедия человека, — он пошел внешним путем для приобретения высшего ведения и тем подчинил себя именно внешним началам*), стал рабом внешних начал бытия, быв перед тем их владыкой.

Ничто так не изъясняет нам всю правду библейского символа, как то, что человек, с самого уже начала своего бытия вне рая, всячески стремился и стремится доныне *вернуть* себе прежнее царственное положение, стремится подчинить себе внешние начала бытия, силы природы. Так возникла первоначальная *магия*, из которой постепенно развилась наука, — и эта *связь научной пытливости с началом магии* чувствуется и ныне в естествознании. Мечта о возврате царственного положения в природе живет глубоко в человеке, как надежда вернуться к тому, чем владел человек, будучи в раю.

4. — Тот лик человека, какой сложился после грехопадения, как раз и характеризуется этой двойственностью, так хорошо запечатленной Державиным в его известных стихах (в оде « Бог ») :

Я царь — я раб ; я червь — я Бог.

Человек подчинен природе в такой степени, что жизнь его постоянно висит на волоске — укус какого-либо насекомого, имеющего в себе (или на себе) « заразу », обрывает человеческую жизнь или подвергает мучительным болезням и страданиям. Вековая борьба человека против этой зависимости от слепых сил природы, именуемая « медициной », достигла сейчас совершенно необычайных успехов, — но

---

*) Наиболее полно эта тема разработана в труде **проф. В. И. Несмелова** „Наука о человеке" (т. II).

она то и доказывает « рабскую » зависимость человека от той самой природы, царствовать в которой он был призван. Через магию, потом науку и технику, человек научился владеть многими силами природы, — и прогресс в этом направлении бесконечен, — но никакие завоевания науки не могут совершенно « победить » природу. Рано или поздно человек подлежит смерти ; если, по « Премудрости Соломона », « Бог смерти не создал », то через грех в сферу человеческой жизни вошла смерть, которой мы все подвластны. Эта сила смерти кладет свою печать на всю деятельность, на все творчество человека, — и если победа над смертью, как мы видим, уже достигнута смертью и воскресением Спасителя, — то усвоение этого подвига Спасителя никого не освобождает от смерти, пока не придет Царство Божие « в силе ».

Грех не уничтожил образа Божия в человеке, как полагает протестантская догматика, но он внес в человеческую природу начало греховности. Человек после грехопадения несет в себе два различных начала : с одной стороны образ Божий, через который струится в нашу душу свет Божий, творческие искания добра и правды, а с другой стороны в человеке есть начала греховности, которое как бы *паразитирует* на всем светлом и творческом, что рождается в нашей душе, — т.е. искажает движения души или разрушает их. Эта *биполярность* в человеке, наличность двух полюсов в нем, и есть основная черта людей в их нынешнем состоянии. Свет и добро постоянно *рождаются* в нашей душе и почти всегда скоро либо слабеют и даже гаснут, либо переходят в недобрые и темные движения.

5. — Но и в этом состоянии человек проявляет исключительную творческую силу. Появление человека на земле действительно знаменует настоящую революцию в жизни земли. Появление « культурных » растений, домашних животных, постройка жилищ, появление одежды разной для различных периодов года, — все это только база, только начало творчества. Создание социального и политического строя, развитие знания, рост промышленности и связанное с этим развитие техники, рост эстетической культуры, прогресс в моральных идеях, наконец, наличность религиозных идей, культа — вся огромная область духовной жизни, духовных исканий, — воздвигает среди космической

сферы особую сферу исторического бытия. И что особенно здесь нужно подчеркнуть — это то, что историческое бытие раскрывается по особому, — в своей особой и своеобразной диалектике. Внешне это как будто укладывается в историю отдельных народов со всеми перипетиями, со всеми зигзагами подъемов, падений и т. д. На самом деле историософские размышления ведут нас к признанию, что субъектом исторического развития являются не отдельные народы, а человечество в целом. Эту мысль, как мы отмечали уже, высказывал у нас знаменитый историк С.М. Соловьев, а Влад. Соловьев положил ее в основу своих историософских построений *).

Здесь не место обосновывать эту столь важную для философии истории идею, — но единство человечества прежде всего бесспорно в линиях космологии : человечество есть особая, новая группа в биосфере, — настолько своеобразная и обособленная, что она и требует ее выделения. Но то, о чем сейчас идет речь у нас, касается своеобразия *исторического бытия* — мы имеем в виду «развитие», т. е. движение в истории разных сторон в человечестве с своеобразной исторической причинностью или взаимозависимостями **). Язык, нравы, моральная и эстетическая культура, идеология — все это « развивается » по своей особой диалектике, но все опирается на « космическую » базу. История человечества творится на земле *и для земли* — она есть выражение того завета властвования, который Господь вложил в человека при его творении. Не в порядке «игры» случайных порывов, но повинуясь именно этому завету, человечество через свою самоорганизацию, как она осуществляется в истории, овладевает постепенно задачей властвовать на земле. Через историю совершается спасение и человечества, *и всей твари* (как об этом учит Ап. Павел), — вся история мира увенчивается творчеством человека,

---

*) См. его „Филос. начала цельного знания", „Чтения о богочеловечестве", статью об Огюсте Конте (где Соловьев раскрывает по новому смысл идеи Конта о человечестве, как Grand Etre).

**) Мы не можем здесь входить в обсуждение построения Риккерта и Дильтея, отчасти Гессена (Neben die individuelle Kausalität) об отсутствии причинности в историч. взаимосвязях (см. об этом т. III нашей работы).

обремененного грехопадением, но не растерявшего даров, данных Господом.

6. — Все историческое развитие идет, однако, не в тех линиях, какие намечал Гегель, по иному Маркс и диалект. материализм и совсем уже по иному софиологический детерминизм (ярче всего у о. С. Булгакова, хотя под конец в его построениях прозвучала иная нота — см. об этом главу в моей «Истории русск. филос.»). Христианское учение *не знает исторического детерминизма*, но всецело основано на учении о спасении человечества через искупительный подвиг Спасителя, — история « нужна » не потому, что в ней « зреет » преображение мира, но потому, что через исторический процесс человечество освобождается от всех пут, которые связывают наше сознание и затемняют основной смысл жизни. История все более обнажает борьбу добра и зла, устраняет все то, что « отчасти добро », а « отчасти зло », — по выражению Гоголя, наше горе в том, что « в добре мы не видим добра» — и обратно, в зле не видим зла. Невежество, социальные утеснения, болезни, общее неустройство жизни ведут к тому, что « пшеница » и « плевелы » (добро и зло) как-то неисследимо сплетены в истории. Как в нашем индивидуальном созревании мы постепенно научаемся видеть добро в добре и видеть зло во зле, так и смысл исторического процесса тоже заключается в обнажении духовной стороны в событиях, через отдельные и общие исторические явления. Через это обнажение духовного ядра, духовного смысла в жизни, человечество становится способным усвоять искупительный подвиг Спасителя. Спасение же мира, т.е. преображение его, явление « нового неба и новой земли » (2-е Петра 3,13) есть дело Божие и не может быть « продуктом » или « итогом » исторического процесса. Поскольку, при обнажении духовной стороны в жизни, выступает во всей своей значительности наша свобода, поскольку Царство Божие придет в силе по Божией воле, но и при свободном устремлении людей к нему, — постолько в истории нет и не может быть никакого детерминизма.

Человечество призвано к свободе, и только в актах свободы оно возвращается к тому « владычественному » положению, для которого было оно создано. Исторический процесс есть драматическая, часто трагическая повесть о

блужданиях свободы. История становится в силу этого все более трагичной, так как все более и более ожидается от человечества свободное обращение к добру и правде.

Акты свободы есть функция индивидуума, отдельной личности, но поскольку личность обособляет себя от целого, постолько акты свободы оказываются лишенными того очистительного действия, которое могло бы быть в них. Сложность исторического процесса в том и заключается, что в истории дело идет о человечестве, как целом, — но самые акты свободы осуществляются в индивидуальных душах. Отделение пшеницы от плевел совершается при свете истории, но через индивидуальные акты свободы, — и в день, который, по слову Господа, ведом только Отцу, мир, человечество предстанет на суд Божий, — и тогда и совершится отделение пшеницы от плевел, тогда и произойдет первое отделение овец от козлов. Единства человечества тогда не окажется — человечество будет состоять из двух разных « частей » (« овцы » и « козлы ») — и именно в силу этого разделения истории больше не будет. В этом неотвратимая правда « страшного суда », и все же, по слову Ап. Иоанна, настанет царство святых (« тысячелетнее царство »), в котором и осуществится восстановление первозданной природы человека. В том же Апокалипсисе мы находим откровение, что это еще не конец ; среди « козлов » и в силу молитв о них праведников начнутся сдвиги в смысле раскаяния. А те, кто останутся при прежнем зле, тех ждет второй суд и вторая смерть. Только тогда и придет Царство Божие в полноте и силе, Бог будет « всяческая во всех ».

7. — Этот финал в плане истории завершит то преображение космоса, которое началось в момент Боговоплощения. Свет и добро, правда и радость будут и во всем мире, — кончатся стенания и страдания всей твари, оправдается ее надежда, о которой упоминал Ап. Павел, — все войдет « в славу сынов человеческих », — человечество вновь будет владычествовать в мире, как это было назначено ему при создании человека.

ЧАСТЬ III

БОГ И МИР

ГЛАВА I

БОГ В МИРЕ

1. — Бог создал мир и в нем пребывает — не только в том смысле, что Бог — Вседержитель, что нет никакого бытия вне Его, но и в том смысле, что Бог пребывает *в* мире, направляя, управляя, спасая мир. Это постоянное участие Бога в мире засвидетельствовано Господом Иисусом Христом в словах : « Отец Мой доныне делает » (Иоан V. 17). Бог любит мир и потому, что Он сам есть любовь, т.е. самая жизнь Бога выражается в любви, но и потому еще, что мир ищет Бога, ищет Его помощи, Его участия. Обычно это участие Бога в жизни мира называется « Промыслом », — и это понятие выражает точно участие Бога в мире. Хотя « путь Божий не пути человеческие », и мы порой как бы не видим участия Бога в жизни людей, но реальность Промысла *совпадает с реальностью* Бога. Создав мир, Бог им живет, входит в него, — и это относится к миру во всех его составных частях, т.е. к царству минеральному, растительному, животному, человеческому. Есть одно удивительное слово Господа, которое так образно говорит об этом : « посмотрите на лилии ... (Лк. XII 27-8) ... Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них ... *так Бог их одевает* ».

Участие Бога в жизни мира выражается в тех токах *благодати*, которые изливаются в мир. Это понятие благодати по своей широте обнимает как то благодатное воздействие Бога, которое сообщает миру жизнь, определяет творческую мощь твари, — так и те особые, т.е. вне « порядка », установленного от века Господом, действия, которые обнимаются понятием чуда. При этом надо иметь в виду то различение двух видов чудес, о которых говорит Церковь в одной из тайных молитв на литургии о « явленных и неявленных благодеяниях Божиих ». Это различие имеет в виду подчеркнуть, что нам не дано « видеть » *все*, что благодатно устрояет в своем вхождении в мир Господь, — мы только осознаем, как бы глухо, наличность « не явленных чудес », т.е. не имеющих на себе печати чудесного вхождения Бога в мир.

Все действия в мире « благодатны », — ибо Господь есть источник всякого добра и блага, но это (всегда благо-

датное) участие Бога в мире имеет свои границы, которые положил сам Господь Бог. С одной стороны такой границей является дарованная нам и Ангелам свобода, с другой стороны возникшее, по попущению Божию, « царство зла », т.е. некая жуткая совокупность злых существ (сатана и его служители), хотя и трепещущих перед Богом, по выражению Апостола, но не перестающих в своем мятеже против Бога сеять раздор и брань. Наличность этих двух границ действий Бога в мире сообщает всему христианскому учению о космосе *трагический смысл*; христианство не только скорбит об этом, но в сознании трагической стороны в мироздании уясняет себе страшную тайну Голгофы, Креста Господня.

Обратимся к указанным двум границам действий Бога в мире *).

2. — Дар свободы предполагает духовную основу для своего проявления. Спонтанность, потребность активности, присущая всем живым существам, начиная с простейшей клетки, есть основной биологический факт, вне которого жизнь замирает, — но эта спонтанность хотя и может быть признана « зачатком » духовной свободы (как инстинкты являются зачатками идей — о чем хорошо сказал Кювье, что « инстинкты суть сонные идеи »), не идет дальше свободы *физического* действования. Когда у Лермонтова Мцыри мечтает о жизни, где люди были бы « вольны, как орлы », то *эта* вльность, *эта* свобода не выходит ведь за пределы свободы внешних действий. Внутренней свободы, свободы инициативы, построения планов, ответственных решений здесь нет и не может быть. Дар свободы предполагает духовные качества — способность ума « разбираться » в положении и обдумывать планы, способность души зажигаться теми или иными чувствами и, наконец, способность принимать решения и их осуществлять. Когда у Достоевского « человек из подполья » говорит, что он хочет « по своей глупой воле пожить », то это и есть утверждение *незави-*

---

*) Из этой темы исходит и вся проблема „теодицеи", „оправдания" Бога, — из нее исходит и учение (идущее от Беме и в русской литературе ярко выраженное Бердяевым) о том, что Бог свят, но **не всемогущ**, т. е. не может „справиться" со злом, все настойчивее проявляющим себя в мире. Этой темы, хотя и вторичной в системе космологии, да еще и ложно поставленной, мы коснемся ниже.

симости духа — независимости от привычек и привязанностей, интересов и потребностей, и только благодаря этому человек способен к инициативе, к тому, чтобы начинать новые, неизведанные пути, т.е. *творить*. Творчество в серьезном и подлинном смысле слова невозможно без актов свободы.

Но дар свободы дан Богом « навсегда » —и сам Бог не может его отнять. Бог может уничтожить, *лишить жизни* то существо, которое в бурном своем злом действовании несовместимо с планом Божиим привести мир к благу и спасти его ; Бог может окружить человека такими условиями, которые могут способствовать размягчению ожесточенного сердца, к ослаблению упрямой ненависти, — но за человеком (и ангелами) остается свобода последовать или не последовать велениям и призывам взволнованного своего сердца. Вся тема апокатастазиса (вытекавшая из принципа единства мира и представления о « неизбежности » гармонизации мира) потому и была отвергнута Церковью, что идея апокатастазиса обходила начало свободы. Господь мог бы уничтожить носителей зла, но Он не может « проникнуть » в ту сокровенную глубину человека или ангела, где неугасимо пылает огонь свободы. И в свете этого, и только этого, становится понятным « долготерпение » Божие, ибо Бог хочет « всем (и человекам, и ангелам*) спастися и в разум истины прийти ».

Но в свободе духа есть некая тайна. Мы ее бессознательно переживаем, не умея овладеть ею, — а в христианском учении мы узнаем, что свобода истинная и творческая открывается нам лишь во Христе и со Христом (« если Сын вас освободит, то истинно свободны будете » Иоан. 8, 37). Не будем сейчас входить в изъяснение этой « тайны » свободы, — для нас существенно сейчас другое : помимо человеческой свободы не проникает благодать в нас. То, что в католическом богословии называется **concours divin**, эта помощь Божия, благодатное обновление и преображение души возможно лишь при условии, что мы отдаемся свободно воздействию Бога. Вся трагедия мира связана с тем,

---

*) Отметим, что о. С. Булгаков, так долго склонявшийся к апокатастазису в форме софиологического детерминизма, в последнем своем большом труде „ Невеста Агнца " пришел к мысли, что гармонизация мира находит препятствие в начале свободы.

что люди хотят пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи. В этом состояло падение в ангельском мире, в этом доныне заключается искушение, которое нужно людям преодолевать, чтобы зов свободы привел к творческому ее действию.

3. — Но с того момента, когда вследствие падения Денницы возникло « царство зла », — призыв к свободе получает иной смысл, звучит часто как мотив мятежа — здесь на лицо уже отход от Бога, замыкание зла в себе и новая уже потребность — сеять зло. Невозможность творчества ведет к страсти разушения, — и чем дальше, тем озлобленнее становится дух в падших созданиях; духовный мир темнеет в своем напряжении, потребность разрушать все, что светится добром, возрастает до последней степени. Это есть уже *темная духовность* с ее ненасытимой злобой.

Долготерпение Божие, попускающее торжество зла в мире, кажется часто непонятным, но Бог ждет обращения к Нему Его созданий — и в этом больше страдания для Бога, чем для нас. Только « сердцу милующему », которое молится и о демонах, об их обращении к Богу, становится понятным, что именно скорбь Бога о падших душах определяет Его долготерпение. И, конечно, дело не в отсутствии у Бога « всемогущества » (как думал Бердяев), не в том, что Бог « нуждается » в том, чтобы люди захотели « вместе с Ним » победить зло. План Божий, как он с полной ясностью выступает в индивидуальных и исторических трагедиях, заключается в том, чтобы все (включая злых духов) вернулось к Богу. Но пока длится на земле буйство зла, пока не смягчаются, не смиряются сердца, до тех пор терпит Господь, терпит и мир. Но это и вносит в бытие ту ноту трагичности, о которой мы упомянули выше — жизнь людей, вся жизнь мира полна страдания. Эти проявления тьмы не могут, конечно, ослабить сияния света в мире, исходящего от Бога, от святых, вообще от участия горнего мира в жизни нашей. Тьма не может ни угасить, ни ослабить Божьего света, но и свет сам по себе не разгоняет тьмы в мире, подлинное « место » которой — в свободной воле ангелов и людей.

Все же, как бы ни сгущалась над миром тьма,

мир стоит в свете и полон сияния, — и даже больше: с христианской точки свет и сияние Божие — *все возрастает в мире*. «Теория прогресса», если ее строить в *линиях христианского учения*, есть выражение именно этого реального факта. Как страдания возвышают людей, как преступления, потрясая души преступников, обновляют их, так и в общечеловеческой истории все больше и больше правды и любви. Впрочем, зло всем видно, все о нем знают и говорят, а добро не видно, о нем забывают и не говорят, но добро невидимо всюду есть там, где видимо торжествует тьма и зло. Говорим сейчас не только об *исторической* жизни человечества, где все больше осуществляется международная близость, забота о тех, кто попал в тяжелое положение и т.д., — не упоминаем о том, сколько излилось в мир добра по поводу всех тех диких ужасов, которые привели к вынужденному уходу с родины людей (до 40 миллионов), насильственно выброшенных из своего родного гнезда. Все это родило и до сих пор рождает активность, пронизанную жалостью и любовью к людям. Так и в войнах, в которых так безрассудно уничтожаются человеческие жизни, рядом с этим видим мы проявления жертвенности, любви и жалости.

Но не только в исторической жизни, при всем обилии в ней зла, темных бунтов, есть много все возрастающих света и добра, — но и во внечеловеческом бытии совершаются серьезные и существенные перемены. Не все, но многое в жизни природы регулируется и дает все больше ценных проявлений. Как жизнь людей стала ныне более продолжительной, как уменьшился процент гибнущих малых детей, — так и в жизни природы (леса, степи, реки) все регулируется в большей или меньшей степени. Природа вообще столь изменилась с того времени, как появился на земле человек, что она ныне уже не та, какой была до человека. Рост материальной культуры есть не только капитальный факт в истории человечества, но и в истории природы — достаточно указать на приручение животных, на культуру питательных растений *).

4. — Тут мы должны указать на то событие в метафизической структуре бытия, которое связано с *Боговопло-*

---

*) См. Булгаков „Философия хозяйства".

щением. Конечно, дело идет здесь только о Боговоплощении Сына Божия, а не о тех *процессах* Боговоплощения, о которых говорил Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве«), а недавно — неожиданно — повторил эту идею, чуждую христианской метафизике, Лосский (в статье «О доказуемых истинах христианства»). Боговоплощение, т.е. рождение Господа от Св. Девы Марии и Св. Духа, есть центральное событие в жизни не только мира, но и в жизни Св. Троицы. Через Боговоплощение Сын Божий, второе лицо Св. Троицы, трансцендентное миру, как трансцендентна вся Святая Троица, воплощается в человеческое естество, а после Распятия и Воскресения, покидая мир, пребывает в трансцендентной сфере с плотью. Нам не дано проникать глубже в этот факт, известный нам из Откровения, но мы не можем не видеть, что с Боговоплощением, которое завершается Вознесением Господа к Отцу, входит в мир нечно новое, — Абсолютное бытие имеет отныне в себе человеческую сферу. Правда, «сеется тело душевное, восстает тело духовное», — и плоть вознесшегося Спасителя уже духовна, но это все же плоть. Все это глубочайшее событие в Св. Троице не просто приближает к Богу тварное бытие, но создает существенное их соединение.

Не менее, если не более глубоки те изменения в тварном бытии, какие вошли в него с Боговоплощением. Тварное бытие, всю свою полноту получившее в акте творения и ничего «своего», «от себя» не имеющее, ибо Господь сотворил бытие «из ничего», вмещает ныне в себя Бога и этим не только «приобщается» к Богу, не только является «носителем» Божества, но именно в силу этого в нем, в сокровенной глубине бытия, возжигает новый огонь. *Тварное бытие стало с момента Боговоплощения иным;* как ни трудно нам понять то новое, что отныне имеется в тварном бытии, но мы не можем не сознавать фундаментального значения этой перемены. Что сказать о ней? Она означает прежде всего *иной смысл Боговоплощения в мире;* с известными оговорками можно было бы сказать, что до Боговоплощения Бог, присутствуя в мире, *был все же вне его, над ним.* А с Боговоплощением мир (как целое) делается «причастным естества Божия», употребляя слова Ап. Петра (II Петр, I).

Боговоплощение создает уже новое отношение Бога и мира, — но мира, взятого, *как целое,* — иначе говоря, то

« причастие естества Божия », о котором мы только что говорили, *изменяя метафизику мира, не меняет ее эмпиреи.* Так в человеке идеал « обожения », который определяет пути моральной работы, есть идеал, есть вершина, предполагающая целую « лествицу » со многими ступенями восхождения. Но это восхождение стало возможно лишь в силу Боговоплощения, которое соединило небо с землей, связало человека с Богом. Здесь — но только здесь, и то с оговорками — получает некоторое оправдание известное выражение блаж. Августина о « добродетелях язычников » *) : до Боговоплощения было немало в мире праведников **), но эта праведность, хотя и приближала их к Богу, но не давала места « обожению ». В *метафизическом изменении мироздания,* которое наступило с Боговоплощением, *уже есть начало « новой земли ».*

5. — Но все это не только не устраняет трагического момента в бытии, но его усиливает. Свет, который засиял в мире в Боговоплощении, проникая до последней его глубины, не преодолевает той тьмы, которая внесена в бытие мятежом Денницы, — не рассеивает этой тьмы, но лишь острее подчеркивает эту темную « кайму », которая со всех сторон обвивает свет в мире и кладет печать трагизма на все. Благодать, все время нисходящая в мир благодаря Боговоплощению, встречает препятствие и преграду в свободе ангелов и людей, — и отсюда затемненность порой и самого света, который как бы уходит в глубь мира и становится невидимым, открываясь порой лишь чистым сердцам.

Эта двойственность в мире — наличность лучей благодати, непрестанно и неутомимо льющихся в бытие, и одновременная наличность тьмы — поняты лишь в *философии свободы* — непосредственному же чувству она предстает обычно с акцентом на тьме. И все же христианское восприятие мира не есть, однако, пессимизм ; мир остается « добро зело », но христианское восприятие мира так же далеко и от оптимизма, от незамечания всех тех страданий,

---

*) По словам блаж. Августина, „добродетели язычника суть лишь блестящие пороки", — их внешняя красота заключает в себе все равно порок.

) См. книгу **Daniélou, Les saints païens.

трагедий, нелепостей, которые создаются злыми силами. *Христианству присуще трагическое восприятие бытия,* — т.е. острое чувство неправды и зла, но и четкое ощущение того, что мир уже спасен во Христе; мир не есть зло, но он все же « во зле лежит », — и вся суть в этой двойственности.

6. — К теме зла необходимо добавить еще несколько замечаний.

Когда-то один русский мыслитель (Бакунин) в своей прошумевшей статье писал: « радость разрушения есть творческая радость ». Оставим в стороне ту гегельянскую основу в этом утверждении, которое воспевает функцию « отрицания » (что в диалектике Гегеля действительно важно и что выдает с головой злую тайну гегельянства), — но в мысли Бакунина есть две идеи, на которых нужно остановиться. Первая — это утверждение « радости » в разрушении, вторая — признание, что радость эта — « творческая ». Разберем эти две идеи, существенные для темы свободы.

Не будем отрицать факта « радости » во всяком разрушительном действии. Радость эта не только обманчивая, но она фальшивая и злая, — она вся вытекает из внутреннего беспокойства и унылого чувства, которые оседают в душе от зла. Мнимое, а потому и фальшивое освобождение от этой горечи как раз и дает всякое разрушение добра (в людях, в общественном строе, в природе) — так люди, переживающие приступ недовольства собой, переживают часто не покаяние о содеянном зле, а потребность дальше и дальше идти по дороге зла; они нередко в самоозлоблении уничтожают вещи (мебель, посуду и т.д.). Это есть своеобразное « отреагирование » внутреннего яда, который терзает совесть, — и отсюда то чувство облегчения (как при всяком « отреагировании »), которое переживается даже как « радость », — но именно злая радость. Не будем говорить об « инстинкте разрушения » (что неверно), не будем принимать в серьез т. наз. « деструктивный » период в раннем детстве, когда детям нравится ломать, рвать, бросать и т.д. — это ведь все пробы и опыты, а не злые движения. Разрушительные тенденции ни в каком инстинкте не коренятся, они всегда есть бегство от внутреннего яда, внутреннего беспокойства. Когда, напр., в злобе поджигают

какое-либо строение (дом, житницы и т.д.), то при этом бывает несомненное удовольствие и даже наслаждение (параллельное тому, какое бывает в припадках садизма), но все это *извращенное* удовольствие, которое не повышает жизнь в нас, а в лучшем случае дает освобождение от душившей человека злобы.

Однако, идея Бакунина (имевшая в виду революционную активность) верно отражает диалектику зла на земле — зло несет с собой (как и все извращения) временную « усладу », которая позже может даже стать мотивом для повторения той же разрушительной активности. Было бы, однако, неверно говорить (как часто говорят), что « зло *порождает* зло » : выражение это двусмысленно. Хотя за одним злым действием часто идет второе и третье (чтобы заглушить внутреннее недовольство собой от первого злого действия), — но злые действия по существу ничего не « порождают » — *в зле нет ничего творческого* (потому идея Бакунина и фальшива), зло ничего нигде де творит, а только разрушает. Но в человеке (как и в злых ангелах) однажды содеянное зло ведет к тому, что полюс греховности (связанной с первородным грехом в людях) начинает свое паразитарное влияние на нашу активность. Часто « на зло самим себе » мы, совершивши гадкий поступок, чувствуем потребность совершить еще и еще такие гадкие поступки. Это не творчество, тут ничего, конечно, не творится — все это держится на *психологии искушений*, на диалектике душевных движений и только. Даже когда говорят (фактически это верно), что зло « привлекательно », то только в предчувствии той « услады » от гадких действий, которая уже была когда-то пережита. Вся психология извращений как раз и заключается в жажде той острой « услады » от гадостей, которая неотделима от мучительного сознания содеянной неправды.

Может быть, ничто так не вводит в заблуждение, как выражение « царство зла » : ведь « зло » не существует « само по себе » — есть злые существа, есть с другой стороны опыт острой услады от извращений, от гадостей — и ничего больше. *Зло не обладает никакой реальностью,* — и вся его действенность, восходя к началу свободы, покоится на убегании от покаяния и на самоутверждении себя в дальнейших гадких действиях.

И все же кругом нас есть тьма — и не как некая объективная реальность, а как совокупность совершенных или задуманных или возможных гадостей. Их корень в душе, в свободе — и только в этом. Но именно потому, что — как тьма не может угасить света, воссиявшего миру во Христе, так и свет Христов не рассеивает тьмы, — ибо источник тьмы в человеке. Дар свободы в том и сказывается, что мы можем противиться зову Бога, можем отворачиваться от света, идущего от Бога. Отсюда неустранимость (до страшного суда) двойственности в мире, — тут недопустимы никакие иллюзии. Растет в мире добро, но растет и зло — тут полная параллель к тому, что говорил Господь в притче о пшенице и плевелах. — Господь допускает одновременно рост и пшеницы и плевел.

Двойственность в бытии правильно воспринимается лишь в христианстве, которое знает Голгофу, но знает и Воскресение Спасителя. Но в живом нашем участии в жизни мира нам часто не удается одновременное восприятие правды и неправды именно в свете трагической тайны бытия, — не удается в силу лишь духовной немощи, часто раздробленности и вялости нашей. Равновесие во внутреннем созерцании мира, т.е., одновременное восприятие света и тьмы, дается нам лишь тогда, когда мы, конечно, лишь частично, но все же *подымаемся над* уровнем реальности и духовно освобождаемся от плена ее.

Западный мир представил много замечательных выражений христианского восприятия мира, но с перевесом мучительного и горестного восприятия зла и страданий. Первый яркий пример этого мы видим в Франциске Ассизском: хотя именно в нем и через него в Западном мире родилось и окрепло живое чувство природы (очень ярко выраженное в разных местах в Fioretti), но душа самого Франциска Ассизского была навсегда *ранена* восприятием страданий Христа на кресте. Отсюда та боль о Христе и Его страданиях, которая проявилась в стигматах. Почти в то же время Бернард Клервосский говорил о « сладкой *ране* Христовой » (dulce vulnus) Еще позже это было закреплено в замечательной, доныне чтимой книге « Подражание Христу ». В этой книге мы находим общий тон грусти; это как-то странно сближается с ядовитыми словами Розанова, что « во Христе мир прогорк ». Печать пессимизма

и утеря «вкуса к миру» в книге «Подражание Христу», конечно, не случайны, но как-то существенно связаны с коренными чертами христианского восприятия мира на Западе. Исторически это впервые со всей яркостью было выражено блаж. Августином (особенно в книге «De civitate Dei»), но, конечно, не блаж. Августин создал эту установку духа, он лишь выразил ее с той яркостью, какая вообще была ему присуща. Для бл. Августина между христианством и внехристианским миром стоит стена, наглухо и всецело отделяющая одно от другого. Именно оттого блаж. Августин и не видел никакой правды в внехристианском мире и, как мы уже говорили, даже то, что с внешней точки зрения является добродетелью, для него есть все же порок, хотя бы и блестящий. Что между этими двумя мирами есть *метафизическое* различие, мы должны это признать, но это есть именно метафизическое различие (создаваемое тем, что мы, христиане, через крещение входим в Церковь), но это не касается моральной сферы в обоих мирах. Есть свет в мире, не знающем Христа, как есть и тьма в тех, кто познал Христа.

Резкое противоставление двух миров (христианского и внехристианского) не совпадает с одновременным сосуществованием в бытии света и тьмы. Одинаково неверно видеть во всем «естественном» тьму, как неверно видеть в одной принадлежности к Церкви только свет. Христианское восприятие мира именно потому и есть трагическое восприятие, что два мира не отделяются друг от друга, что где свет, там есть и тьма.

Восток христианский не менее Запада ощущал тьму и грех в мире, но он всегда ощущал и свет в мире. Такой сравнительно ранний памятник христианской литературы, как беседы св. Макария (вопрос о подлинности их в смысле принадлежности великому подвижнику нас не может здесь интересовать, так как ценность их — в их содержании, т.е. не зависит от того, кем они были написаны), определенно выдвигая учение о тьме и грехе в мире и человеке, одновременно говорит и о свете благодатном в мире и в людях. Здесь очень важна и та вера в человека, которая на Востоке выразилась в известном идеале «обожения», что и свидетельствует о вере в человека. На Западе же очень рано проявляется как раз недоверие к человеку и к миру, — и как раз блаж. Августин это и выразил в резком противо-

ставлении природы человека, отмеченной силой первородного греха, и природы человека, уже живущего под благодатью. Запад с какой-то страстью усвоил пессимизм блаж. Августина — и именно от этого и можно вести различные духовные особенности Запада. Все западное средневековье за редкими исключениями — было заполнено недоверием к природе, к человеку, — и только начиная с св. Франциска Ассизского на Западе постепенно возрождается любовь к природе, чувство связи с ней. Интерес к человеку стал развиваться позже — в связи с так наз. « Возрождением », которое развивалось в оппозиции к аскетическому и суровому подходу к человеку. Острое выражение пессимизма блаж. Августина находим мы позже у Лютера и особенно у Кальвина ; католическая же церковь стала постепенно развивать более умеренную точку зрения на природу, на человека. Особенно это окрепло после того отделения lumen naturale rationis от озарений веры, которое получило в системе Фомы Аквината свое законченное выражение. Но как раз с этого времени в западной жизни разрывается постепенно связь Церкви и культуры ; все, что может быть отнесено к « естественным » движениям человеческого духа (наука, мораль, искусство, экономика, политика), все это стало развиваться в линиях решительной « автономии ». В итоге, на месте христианского космизма научно философское мировоззрение усваивает механическое истолкование природы, отвергает телеологию, приходит к отрицанию психики у живых существ (кроме человека у Декарта), что заканчивается отвержением всякой метафизики в человеке («L'homme-machine » La Mettry). Параллельные процессы находим в этике, где « норма » и « естество » сливаются, где утрачивается то мистическое обоснование этики, какое было в христианстве, в силу чего и возникает бесплодная попытка позитивистически обосновать этику.

Весь этот процесс в западной культуре идет под знаком решительной и систематической *дехристианизации* в понимании и природы, и человека. Но то недоверие к природе и человеку, которое было утрированным выражением учения о первородном грехе, та пессимистическая установка, какая изначала вошла в христианский Запад через блаж. Августина, она не исчезла и дальше. Правда, у Руссо восстанавливается вера в человека, но при резкой критике истории, процессов культуры ; в морали проповедуется свобода

« естества », но отрицание метафизики человека вело и ведет к тому, что опоры для свободы нельзя найти в человеке. Не только « убили Бога », как выражался Ницше, но убили и человека, оторвав его от Бога, от вечной жизни.

В итоге, западное христианство, само же породившее принцип « автономии » разума и всех творческих движений в человеке, оказалось бессильным показать, что христианство действительно есть « благая весть » . . .

7. — Христианство восточное, наше Православие, было и остается свободным от крайностей натуралистического оптимизма и безрадостного пессимизма, генезиз чего мы набросали в предыдущем параграфе. Православие знает и глубоко ощущает реальность первородного греха, но оно знает те откровения, которые дают нам, напр., *пасхальные переживания*. Свет Воскресения Христова отодвигает Голгофу, хотя без Голгофы не было бы и Воскресения. « Ныне вся исполнися света », слышим мы в одном из песнопений Пасхи, — и это и есть центральное переживание наше в восприятии мира и человека. Пасха не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь : « Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим ». И Крест, и Воскресение — то и другое в своем сочетании дают нам трагическое восприятие жизни. Есть тьма, грех, зло, но есть и свет, и радость, которые тьма не может « объять ». Мир живет часто вне Бога, но Бог всегда с нами, Он всегда в мире. Это « вездеприсутствие » Божие не нарушает свободы твари, которая остается основным ядром в человеке, основным его даром.

ГЛАВА II

ДЕЙСТВИЯ БОГА В МИРЕ

1. — « Вездеприсутствие » Бога в мире есть сущность и основа Промысла Божия, действующей в мире Премудрости Божией, направляющей жизнь мира. Для христианского сознания это является коренной истиной, — и если мы не всегда и не во всем можем уразуметь, в чем и как проявляется Промысел Божий, то все же эта идея Промысла неотрываема для христианского сознания от понимания мира. Но как должны мы понимать самое *действие* Бога в мире? Конечно, « вездеприсутствие » Божие не может быть понимаемо в линиях « пассивного » вездеприсутствия Бога, ибо это извращало бы самое понятие Божества, в котором нет ничего « потенциального », но все действенно и живо. Тут перед нами ряд проблем, уяснение которых необходимо, чтобы понять действия Бога в мире. Во всяком случае, руководящее значение здесь имеют слова Господа « Отец мой *доныне делает* ».

Уже в ветхозаветное время в религиозном сознании стало выдвигаться понятие «Славы Божией» (шехина),— и к концу Ветхого Завета это понятие стало приобретать некоторую определенность *). Уже в псалмах есть обращение к понятию « Славы Божией », понимаемой все же неопределенно, в смысле как бы некоего « сияния « Божества в мире, т.е. с оттенком « оптическим ». Мы уже говорили о том, что гармония в мире не должна быть ограничиваема ее оптическим аспектом, ибо должно признать и момент « звучания » в мире славы Божией. В псалме (18,2) читаем : « небеса *проповедуют* Славу Божию », — и эта « проповедь » *звучит*, как звучит всякое славословие. И в другом псалме (96, 6) читаем : « небеса *возвещают* правду Божию, и все народы видят Славу Его ».

Но « Слава Божия » по псалму 8 (8,2) « простирается превыше небес », т.е. она не только является *в* мире, но и *за пределами мира*, т.е. имеет метафизический, а не только эмпирический характер.

---

*) В русской литературе есть несколько устаревшая, хорошая работа об этом **Муратова** („Учение Филона о Логосе").

2. — Это сияние Божие в мире и « превыше мира » часто (и верно) обозначается как источник красоты, т.е. истолковывается в терминах эстетических. Но как отделить эстетический аспект в Славе Божией от « правды », понимаемой как истина о бытии и как норма бытия, хотя бы и нереализованная, но подлежащая реализации ? Красота в мире, как сияние Божие, действительно не существует « *сама по себе* », но есть лишь один из аспектов сияния Бога в мире. Красоту нельзя *овеществлять*, т.е. мыслить ее как некое особое бытие, особый вид бытия, — ни истина, ни добро, ни красота *не существуют сами по себе*. Правда, трансцендентализм все время уводит нашу мысль именно к этому в своем утверждении « мира ценностей », словно эти « ценности » существуют сами по себе и сами для себя. « Ценность » бесспорно может и должна быть выделяема нами (в отношении к бытию) в порядке *методологическом*, но и только : необходимо понять, что ценность всегда предполагает *субъекта ценности*, для которого она открывается в своем качестве ценности. В частности, если мы говорим о красоте « вообще », то это является недопустимым ипостазированием того, что является живой функцией целого, вне которого нет красоты, добра.

Поэтому, « сияние Божие » в мире есть именно сияние Бога — в красоте, в истине, в добре мы созерцаем Бога. приближаемся к Нему. Однако, не следует видеть ни в красоте, ни в добре, ни в истине некую особую энергию Божества, — все эти « ценности » неотделимы от Бога. Надо поэтому различать проявления *действий* Бога в мире от самого Бога, — и мы можем с полным правом *относить все ценности к апофатическому богословию*. Энергии в мире открываются уже в порядке катафатическом, они « входят » в мир, — и если для восприятия их нужна переработка их в нашей душе, очищение духа от страстей, без чего нельзя узреть « неприступного » света, то все же свет этот через очищение души становится в его восприятии «приступным», т.е. *входит уже в систему мира*. Красота же, добро, истина *не входят в систему мира* — мир лишь ищет их, стремится приблизиться к ним, но никогда ни красота, ни добро, ни истина не могут « вместиться » в мир. Мир *сияет* ими, мир красится ими, но это значит, что в мире открывается нам « вездеприсутствие » Божие через красоту, истину, добро,

— но сами по себе эти ценности неразложимы, непостижимы, не вмещаются в мир, вообще не есть особое бытие.

3. — Все это требует от нас в трактовке темы о «действии Бога в мире» возможно более четкого различения тех действий Бога, которые мы относим к энергиям Божества, от тех, которые светятся светом непостижимой сущности Бога. Мы могли бы сказать, что в энергиях Божества нам открывается то в Боге, что входит в мир, хотя и остается при этом вечным, божественным, лишь переступающим грань апофатики. Но апофатическая сфера светит нам не сама в себе, не в своей сущности, но именно в красоте, истине, добре. Эти «ценности» именно потому в своей *сущности* и непостижимы, они постигаются нами лишь как ценности, но вся «сила» их в том, что они все есть сияние Божества.

Такое понимание ценностей позволяет применить к ним понятие «действий» Бога, но не в том смысле, как мы применяем это понятие к тому, что определяется «энергиями» Божества. В том, что определяется энергиями Божества, мы находим и красоту, и истину, и добро, но постичь их не можем, не можем пойти дальше того, что через красоту, добро, истину нам открывается само Божество.

Этим мы, конечно, усложняем понятие «действия Бога в мире», но и освобождаемся от смешения *сущности* в Боге от Его энергий. Сущность Бога мы можем определить как красоту, добро, истину, — все это предстоит нам в своей неотразимой реальности, но все же остается непостижимым. Вся огромная заслуга учения св. Григория Паламы, все значение развитых им понятий в том и заключается, что *метафизика мира* со всей глубиной и труднопостижимой полнотой бытия *в* мире (включая действия энергии Бога) *отлична от метафизики Абсолюта.*

4. — Абсолютное есть жизнь, ибо от Него всякая жизнь, какую мы знаем, — но внутренняя жизнь Абсолюта нам известна лишь через Откровение, через учение о Св. Троице. Было бы напрасным схематизмом относить к отдельным Лицам Св. Троицы ту или иную «ценность» (истина, добро, красота), так как то, что мы именуем «ценностями», исходит от апофатической «сущности», хотя и ипостасней в Св. Троице, но единой.

В мире « сияет » именно непостижимое для нас святое Триединство ; мы взываем « свят, свят, свят, Господь Саваоф », ибо взываем к Святой Троице, Нераздельной и Единой.

Но если « действие » Бога в Его закрытой апофатической сущности нам светит в триединстве истины, добра и красоты (в их « сущности »), то и в самом мире мы находим те же начала — красоты, добра, истины, ибо Бог « действует » в мире. Поэтому, отклоняя *ипостазирование* сферы ценностей, столь невыносимое в трансцендентализме, и сознавая, что в них мы приближаемся к Абсолюту, мы в тех проявлениях красоты, добра и истины, какие мы находим в мире, в жизни, видим уже *преломление* Божьего сияния в тварном бытии, — но это преломление Божества больше говорит нам уже о мире, чем о Божестве.

Так, красота, находимая в мире, хотя и таит в себе печать вечности, но эта печать вечности легко исчезает, и то, что только что было невыразимо прекрасно, неожиданно оказывается как бы утерявшим эту печать вечности. Это касается не только причудливого сочетания красок на небе, но и всего, что есть на земле — здесь если и не мгновенно, но все же постепенно отпадают или желтеют листья на деревьях, исчезают цветы, стареют и дряхлеют малые и большие животные. Человеческая красота также подвержена постепенному угасанию. Эта « временность », подчиненность красоты на земле и на небе времени, не зачеркивает того сияния вечности, которое в кратком или длительном промежутке было на небе или на земле. Особенно парадоксально отмечает это человек в самом себе в тончайших движениях любви (эротической), — мы знаем, как сменяется восхищение и экстатическое поклонение красоте (в женщине или мужчине) постепенным « побледнением » восторгов и вдохновений.

Такова судьба всего « прекрасного » на земле и на небе, — и ни в чем не сказывается больше трагическая « невмещенность » тварного бытия в Вечную жизнь Бога, как то, что мы то находим, то теряем красоту. Тварное бытие « вмещает » красоту, но на время — и не может иначе вместить ее ; красота не исчезает сама в себе, но тварное бытие удержать ее не может, и придет неизбежно момент, когда оно ее утеряет, — ибо красота апофатична сама по себе, как апофатичны и добро, и истина. И все

же присутствие Бога в мире и сказывается в том, что тварное бытие становится носителем красоты или добра, подчиняется истине, — пусть на время, но все же тварное бытие именно этого и ищет, только этим по настоящему и держится. Однако, если бы тварное бытие « насквозь » прониклось апофатическими началами, оно бы *сгорело*, испепелилось.

5. — С особой прозрачностью это выступает в том, как Бог действует в человеческой душе. Когда Ап. Павел говорит : « не я живу, но живет во мне Христос », то это не означает, что Ап. Павел, как личность, стушевывается, исчезает : он остается тем же, кем был, его личность не раздавлена, не выпадает через то, что в нем « живет Христос ». Так и присутствие Бога в мире не давит на него, но, наоборот, всякий **concours divin**, все благодатные дары только выпрямляют человеческое « естество ». Средневековое богословие выражало это в формуле **« gratia non tollit naturam sed perficit »**.

Но есть случаи — и их не мало, — в которых действие Бога все же « отменяет » порядок природы, т.е. ведет к тому, что « по природе », « само собой » произойти не могло бы. Эти случаи входят в категорию « чудес », как « явленных », так и « не явленных », т.е. не опознанных людьми в том смысле, что здесь имеет место действие Бога.

Это участие Бога в жизни мира в форме чудес обнимает собой *все в мире*, но для нас, по нашей ограниченности, заметны лишь чудеса, которые совершаются с людьми. Церковь знает « освящение », напр., « водной стихии » и живет верой, что освященная вода не символически, а реально не есть та же самая вода, какой она была до ее освящения. То, что в сознании верующих акты освящения икон и предметов часто переживаются лишь как символические, не уничтожает *реального изменения в самой вещи*. Здесь действительно применим термин, прилагаемый в литургии при освящении хлеба и вина : в литургии, по нашему православному сознанию, не происходит « трансубстанциации », как учит католическая Церковь, а происходит « преложение » хлеба и вина в тело и кровь Спасителя*),

*) См. православное изъяснение этого в статье о. С. Булгакова „Евхаристический догмат".

причем хлеб остается тем же, каким был (и эмпирически, и метафизически), но *в* нем после освящения мы имеем уже плоть Христову, а в вине — кровь Христову.

Евхаристический догмат при верном его истолковании освещает нам и другие « освящения », — конечно, не имеющие такого же значения, какое имеет преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. И здесь gratia non tollit naturam, но самое тварное бытие становится носителем Божественной силы. И все « проявления » concours divin — такого же рода.

6. — Но есть особое « участие » Бога в жизни человека — в ходе и зигзагах его развития, — и это связано всецело с тем, что в тварном бытии только человек носит в себе образ Божий, — притом, каждый человек имеет его в себе « по своему ». Индивидуальность человека по своему существу христоцентрична, и этой формулой хотим мы сказать, что Христос пребывает в каждой душе, не подавляя ее, не ослабляя ее своеобразие. Это участие Бога в жизни каждой личности закрыто для нашего сознания, — и лишь изредка становится прозрачным и бесспорным в том, что мы называем « чудом ». Но понятие « чуда » надо брать шире, чем оно обычно берется, т.е. не только в тех случаях, когда происходит что-либо необычайное или превышающее доступные нам формы деятельности. Понятие чуда надо распространять на все то, в чем действует Бог, — а Его действие лишь изредка нами « узнается », как вхождение Бога в нашу жизнь. Все, что может быть понято из « естественных » законов, мы склонны объяснять без привлечения сюда участия Бога, и мы правы с точки зрения установления « закономерности » в мире. Но это понятие закономерности постоянно мыслится вне всякой связи с участием Бога в мире, *что не может быть принято не только с религиозной точки зрения, но и в свете самой сущности причинности.* Мы уже отмечали, что средневековое (удержавшееся доныне в католической догматике) различение causa prima и causa secunda — (причем causa prima мыслится, что это есть Бог) должно быть истолковано иначе. Causa prima — это есть мир, как целое, — и все частные причины обладают своей творческой силой лишь в силу их связи с миром, как целое. Но это очень важное для метафизики природы учение

не означает вовсе замкнутости или непрозрачности мира для Бога. Неверно в каждом отдельном случае видеть непосредственное участие Бога (отожествляя Его с causa prima), но если в мире есть взаимосвязанность отдельных его частей, если мир есть целое и как целое он сообщает жизнь и силу всему отдельному, всему частному, то это не означает, что в мире не действует Бог. Мы уже приводили формулу Lavelle, что в каждом мгновении есть встреча вечного и временного, — и мы можем расширить эту идею за пределы категории времени. В каждой точке бытия, которая через причинные соотношения, ее связывающие, живет жизнью мира, как целого, постоянно совершается *встреча Бога с Его творением.* Бог *участвует во всем,* но gratia non tollit naturam, — участие Бога, Его действие в мире происходит в каждой точке, не как causa prima, а как concours divin. Промысел Божий входит в жизнь мира, — но его проявления в мире лишь редко выходят за пределы порядка природы. Хотя участие Бога несомненно, но оно закрыто для нас той закономерностью в бытии, которая управляется Богом.

Но это постоянное участие Бога в мире ставит вновь вопрос о поврежденности природы, о наличии зла в мире. Говорим пока не о человеческой сфере, а о дочеловеческой. В том-то и смысл учения о поврежденности природы, что оно учитывает постоянное уклонение бытия (в его живых формах) от той нормы, которая вписана в каждое бытие.

Не возвращаясь к тому, что мы говорили уже о моральной оценке жизни природы, о приложимости морального критерия для понимания природы, остановимся на зле в человеческой сфере, где яснее выступает «трещина в бытии», как выражался Франк, и где поэтому острее ставится вопрос о наличности зла при постоянном участии Бога в жизни мира.

7. — Зло в человеке имеет ту особенность (сравнительно с дочеловеческой сферой), что только в человеке мы находим влечение к злу, *как таковому.* Сущность этого влечения, его глубокая основа и смысл заключается в *противлении Богу,* в бунте и мятеже против Него, — и этим раскрывается то, что дело здесь не в нарушении требований морали, а именно в противлении Богу. Оттого, при достаточном углублении в свой внутренний мир, человек, совершая неморальный поступок, сознает не только то, что он нарушил

« заповедь », но и то, что в основе этого нарушения был бунт против Бога. Этим моральное самоосуждение возвышается до сознания *греха* — понятие греха и есть уже не просто категория морали, но категория религиозная. Это выражает с предельной ясностью Давид в своем покаянном псалме : « *Тебе единому* согреших ».

Но воля к злу, как таковому, есть функция нашей свободы, — и это кладет границы действию Бога в мире ; Бог никогда не нарушает человеческой свободы, которая есть Божий же дар в человеке ; поэтому и действие Бога в человеческом мире определяется *приятием нами* благодатной помощи свыше. Это приятие может быть и не сознаваемо нами, оно может зависеть от всей установки нашего духа (напр., при постоянном, т.е. ежедневном молитвенном обращении к Богу), — что и создает возможность проникновения благодатных сил в душу. Естественно, что это действие благодатных сил не только несет с собой подъем, выдвигает силы, которые дремали в душе, но влияет и на нашу умственную зоркость. Никакими внешними признаками не может быть установлено это « соучастие » благодати (concours divin) в нашей активности, — и объем « неявленной », т.е. не осознанной нами, как благодать, помощи Божией гораздо, конечно, шире, чем мы думаем. Именно, *в таком* « соучастии » Бога в нашей жизни, действие Бога в человеке не отменяет хода причинных связей, а в то же время мы *уже под Промыслом Божиим*. Через молитвенное обращение к Богу мы открываем для благодати Божией, вечно и беспредельно изливающейся в мир, возможность действования в нас. Эта благодать остается « неузнанной » нами, — ведь с нашей стороны было только обращение к Богу, но в нем (в нашем обращении к Богу) ведь и есть ключ к пониманию того, как действует Бог в мире : Бог действует всегда и везде, но никогда не магически, а опираясь на свободное обращение души к Богу. Нам не дано осознавать, напр., что несут с собой наши молитвы, т.е., насколько они создают возможность вхождения благодати в нашу душу, в нашу жизнь. Оттого нередко верующими людьми овладевает иногда такое ненужное сомнение : « ведь Бог знает, что нам нужно, — зачем же нам Ему молиться ». Или иначе : « мы молимся, молимся, а Бог нас не слышит ». Это все основано на непонимании того, что молитвой мы создаем возможность благодатной помощи нам, которая, од-

нако, не есть « вмешательство » в ход событий. События, как в личной жизни, так и в исторической жизни, имеют логику, которую может изменить вхождение в нее благодатных сил, но при условии подлинного обращения к Богу, т.е. в очень многих случаях при наличии покаяния, освобождающего душу от « уз » греха. Ведь возможно, что умом мы и обращаемся к Богу, *но не всей душой,* т.е. бунт и неправда, противление правде Божией, т.е. грех, продолжает жить и действовать в глубине души. Оттого молитвенное обращение к Богу должно быть функцией *всей души,* т.е. должно захватывать всего человека.

8. Это разъясняет нам, почему участие Бога в мире и Его действие не уничтожает *само по себе* зло в мире, но опирается на свободное обращение души к Богу — и именно в полноте нашего существа это указание особенно важно для объяснения того, как промысел Божий действует в истории.

Исторические события — мы уже касались этого в главе, посвященной « составу бытия », — имеют свою особую диалектику, свою запутанную, непрозрачную для нас причинность, часто в полном смысле « индивидуальную », « однократную », неповторяющуюся, что и создает трудность для обобщений, которые раскрыли бы нам «законы» истории. Искать в истории ее « логос », как об этом мечтал Гегель, не приходится — история постоянно, по выражению Герцена, « импровизируется », но это не превращает ход истории в бессмысленный поток, в чистый хаос. В истории есть причинные (хотя бы и до конца неповторимые) соотношения, но возникает вопрос, — в истории есть ли « участие » Бога ? Этот вопрос тем более труден для нас, что зло в истории, торжествующее в своей дерзости, остается как бы « безнаказанным », — тогда и возникает проблема « теодицеи », как бы « оправдания » идеи Промысла в отношении именно истории. Часто может казаться, что в ходе исторических событий участие Бога совершенно не поддается обнаружению, т. е., может быть, его и нет. Такой *историософский деизм* очень часто встречается в наше время, конечно, в связи с необычайным, можно сказать, наглым торжеством зла.

Христианская позиция в вопросах историософии бесконечно сложнее, чем в отношении христианского истолко-

вания судьбы отдельного человека. Тут — хотя бы и к концу жизни, при всех зигзагах внешней биографии человека, — раскрывается (для самого человека) участие Бога, благодатых сил в его жизни. Но жизнь народов и, что еще сложнее, — жизнь всего человечества (которое в целом и есть субъект истории) с трудом может быть истолкована в свете Промысла Божия. Есть события, которые явно « уготовляются » свыше, — таковы, напр., последние 5-6 веков перед Рождеством Христовым, когда по всему миру прошло некое мистическое веяние, обращавшее души к последним проблемам. Появление Лао Тце в Китае, Будды в Индии, приблизительно к этому времени появление Зороастра в Персии, необычайное развитие мистериальных ожиданий в Египте и Греции, наконец, все послепленное в Иудее ожидание Мессии, — все это в мировом масштабе подготовляло пришествие Спасителя. Такое истолкование этих всех событий уже не является досужим вымыслом, но всецело определяется сопоставлением различных событий в религиозной жизни человека. Но надо признать, что другого такого промыслительного сочетания событий в мире история нам не дает. В глубине исторических перемен, катастроф есть как бы особая « священная » история, есть руководство свыше ходом всемирной истории, — но всякие попытки разгадать тот священный смысл, который, по нашему религиозному сознанию, наличествует в душе отдельных народов и человечества в целом, — напрасны, никогда не могут быть обоснованы. Нам просто *не дано* проникать в дремучий лес исторических фактов, в запутанную и сложную картину истории, хотя мы непосредственно чувствуем, что за теми или иными событями звучит для нас голос Божий.

Почему нам не дано ясно видеть руку Божию в различных исторических сдвигах ? Почему остается тайной для нас участие Бога в ходе исторических событий ? Но если среди древнего Израиля, по воле Божией, появились пророки, звавшие народ к покаянию и учившие народ предсказаниями о грядущем Мессии, то все же история древнего Израиля есть *историософский уникум,* неповторимый исторический феномен, в котором непосредственное участие Божие засвидетельствовано пророками и их указаниями. Вне этого нам не дано проникать за завесу исторических фактов,

— и здесь острее и сильнее сказывается тот закон встречи вечного и временного, о котором мы говорили, ссылаясь на формулу Lavelle'a.

9. — Это не есть позиция историософского агностицизма, который ограничивается признанием наличности « непознаваемого » и затем считает себя достаточно компетентным в исследовании « познаваемого ». Напр., для христианской историософии неизбежно признать постоянное *вхождение* Бога в историю, но только нам не дано уточнение этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем приближаться к чувству Божьего *действия* в истории, т.е. к признанию, что исторические события не нарастали в одном лишь порядке « естественной » диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился « поток » истории, — но дальше « глухого » ощущения нам не дано идти. Мы в праве думать так, что, напр., русская трагедия определялась не одним ходом русской жизни с ее комплексами, противоречиями и т.д. , но что на Россию пал гнев Божий, который не послал России нужного человека, чтобы спасти ее. Деревенская девушка Жанна д'Арк имела сознание, что она избрана Богом для спасения Франции, — и нет оснований отвергать, что Бог ее избрал для этого. Аналогичные случаи в мировой истории позволяют обобщать это до идеи, что Бог в трудный момент истории какого-либо народа выдвинет яркого человека, могущего вывести народ из трудного положения. Если в лихии годы России (1917-18) не нашлось такого человека, значит не было на то воли Божией, — и этот вывод религиозно бесспорен, хотя мы не можем дать никаких « доказательств » действия (или недействия) Бога в той или иной точке истории. Почему, напр., частое обновление икон, столь определенно свидетельствующее о действии Бога в мире, не было повсеместным, а совершалось в каких-то отдельных точках ? Не знаем и никогда не узнаем, ибо « Дух дышет, идеже хощет ».

10. — И все же проблема торжества зла в данный отрезок истории остается темой, мимо которой нельзя пройти. Действие Бога в мире не ослабело, не уменьшилось, но зло возросло, — и Господь, как учит нас притча о пшенице и плевелах, *не дает* уничтожить сразу плевелы ; плевелы растут, заглушая пшеницу, но в своем росте, так

сказать, изобличая себя в том, что они плевелы. Есть бесспорно какой-то высший смысл в росте зла, т.е. есть причина, в силу которой действие Бога в мире не прекращает роста плевел. Дело здесь не в одной свободе, в силу которой растут плевелы, а в том, что самая диалектика духовного созревания влечет изобилие негативных сил. То, что мы читаем в « Премудрости Иисуса Сына Сирахова » о диалектике личного созревания (« премудрость, входя в душу человека, идет не прямыми путями... »), это должно быть относимо и к вхождению премудрости в поток истории. Промысел Божий в истории не укладывается в прямые линии логоса, он движет историю « извилистыми путями » и поистине « долго терзает людей », — пока не наступит то, чего ждет Бог от народов. И все же в этом завершающем историю отдельного народа конце есть много темных линий, из-за которых нам не разобрать того обильного света, который уже светит, уже торжествует. Как отдельный человек, если он не в затворе (внешнем или внутреннем), не может изолировать себя от окружающей среды, от зигзагов в политической, социальной, экономической, духовой жизни своего народа, — так и народы не могут быть отделены от человечества в целом, не могут жить только собой и в себе, но испытывают неизбежные последствия того, что происходит в соседних странах, в человечестве, взятом как целое. Только в конце истории откроются те тайные для нас линии, по которым промысел Божий действовал в истории. Но проблема « конца истории » есть понятие, которое получает свой надлежащий смысл лишь в системе библейско-христианской истории. С этим понятием в истории связано много разных произвольных толкований, которые еще больше затемняют нам действие Бога в истории. Обратимся поэтому в заключение нашей темы к вопросу о конце истории.

ГЛАВА III

О КОНЦЕ ИСТОРИИ

1. — Метафизика христианства, без учения о конце истории, была бы незакончена, — ведь основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс, как вершина бытия, как его высшее цветение. Мир начался в акте творения, он не был безначальным, — но он не может быть вечным в том его состоянии, в каком он находится. Нынешняя фаза в жизни мира, связанная с грехопадением, не может быть вечной по самой своей трагической завязке — в том нарушении райской жизни, какое создало грехопадение. Промысел Божий сразу же, как повествует нам Св. Писание, наметил пути спасения мира, т.е. конца нынешней фазы бытия и перехода его к Царству Божию, когда Бог « будет всяческая во всем ». Замысел Божий при творении мира был затемнен через грех, но и в судорожных исканиях выхода после греха и в внутренней диалектике духа нам даны и открыты пути спасения. Когда Адам, по церковному выражению, после изгнания из рая « седе прямо рая и плакася горько », — то в этом плаче, во всем том, что у него возникло, человечество уже вступило на путь спасения. Вся длительность исторического процесса определяется трудностью для человечества во множестве индивидуальных жизней и в народных группировках достичь верного и окончательного пути. Но если в Ветхом Завете было дано обещание спасения, то Новый Завет открывается проповедью : « покайтесь, ибо *приблизилось* Царство Божие ». Через Боговоплощение дрогнуло мировое бытие, вобрав в себя новые силы, благодатно излившиеся на мир через Боговоплощение, — начался период исторической Церкви, Церкви, вошедшей в историю. Тем самым уже обозначился конец истории, — и не раз бывало в истории христианских народов, что они переживали остро и взволнованно близость конца истории, « парусии » — второго пришествия Спасителя.

Сознание близости конца истории в позднейшем иудействе привело к появлению многочисленных апокалипсов, — а Новый Завет ответил на это Откровением Ап. Иоанна.

Как ни загадочны мнения части той картины, которые мы находим здесь, но основной мотив — « нового неба и новой земли », преображения бытия (« Се творю все новое ») доминирует над всем.

2. — Идея конца истории не забылась в истории церковной мысли. Много раз применяли известную схему седмин у пророка Даниила и *вычисляли* конец истории, забывая предупреждение Спасителя, что « о днем сем и часе никто не знает, токмо Отец наш Небесный ». Известно, что, напр., в конце XV века у нас в России с такой уверенностью ждали конца истории, что уже не составляли пасхалии на XVI век. В целом ряде эсхатологических движений в XIX в. (среди протестантов) мы находим попытки вычислить точно день, когда будет второе пришествие Спасителя, — и все это вопреки прямым словам Господа, что « никто не знает о том, когда совершится конец мира, кроме Отца Небесного ».

Самая многочисленность этих вычислений, которые опровергались дальше самой жизнью, дискредитировала идею « вычисления » срока конца мира. Но это ни в малейшей степени не ослабило того *эсхатологического* напряжения, которое жило и живет в Церкви. Правда, то, что имело место в этом отношении в первые века христианства, стало постепенно ослабевать, — и если раннее христианское сознание действительно жило близостью конца (« Ей, гряди, Господи Иисусе »), то позже открылась христианским людям реальность *истории* (в пределах Церкви). Уже у блаж. Августина в его « De civitate Dei » мы находим опыт христианской философии истории, — и не случайно, конечно, что в этом первом систематическом очерке христианской историософии эсхатологический мотив становится бледным, можно сказать, отвлеченным.

В связи с общим обмирщением религиозного сознания, идея конца мира стала постепенно подменяться идеей (характерной для античного мира) *бесконечного движения истории, всего бытия*. Эсхатологические переживания не пропадали, но на фоне обмирщенного религиозного сознания они представлялись либо чудачеством, либо выражением того, что реальное, трезвое отношение к жизни оказывалось ослабевшим. Собственно, идея конца мира время от времени вспыхивала с особой силой на фоне исторических пертур-

баций (у нас в России это расцветало при Александре I) или космических катастроф (моретрясение и наводнение Лиссабона, Петербурга). Иногда сознание конца мира с большой остротой вспыхивало в различных мистических движениях (у нас в России в начале XIX в.). Но в общем культурном сознании идея конца мира развития не имела — и начиная со второй половины XVIII в. она все более вытеснялась идеей « прогресса », который обычно мыслился бесконечным, а если и выступала идея конца, то лишь на фоне возможных космических катастроф (потухания солнца и т.п.).

3. — Новый смысл и новую силу идея конца истории (а потому и конца мира) получила в системе Гегеля — этой высшей форме объективного идеализма, в котором все зигзаги реального бытия определяются диалектикой духа и только. В системе Гегеля все бытие есть поистине « самодвижение » Духа, который претворяет в космическое и историческое бытие различные звенья в диалектическом самораскрытии Духа. Это диалектическое самораскрытие Духа осуществляется именно в историческом процессе, — и его естественным завершением является конец истории. Бытие духа перестает нуждаться в исторической оболочке, история должна кончиться, чтобы в царстве свободы исчезла всякая необходимость, исчезло всякое историческое «воплощение ». *Абсолютный Дух освобождается от истории,* которая, сыграв свою роль, становится уже ненужной, пустой.

Все реальные проэкции диалектических зигзагов в самораскрытии Духа имеют свою значимость лишь в порядке « временного бытия », — реальность сворачивается, чтобы исчезнуть навсегда. Поскольку к Духу неприменимо понятие бытия в точном смысле слова, бытие исчезает, но есть бесконечная жизнь Духа.

Совсем иначе конец истории, конец бытия мыслится Шопенгауэром, — в его системе все бытие есть следствие « безумия » мировой воли — и через космический и исторический процесс бытие придет к концу — чтобы снова дать место мировой воле в ее чистоте. Но с этой системой вполне соединима идея retour éternel — ведь то « безумие » мировой воли, в силу которого возникло бытие, может повториться. Античное учение считало неизбежным вечное повторение,

а в системе Шопенгауэра оно просто возможно, как случайность.

Более сложна метафизика Гартмана в силу того, что для него мировая сущность не алогична, как мыслил это Шопенгауэр, но логос в мировой сущности остается внесознательным. Поэтому у Гартмана конец бытия есть, в сущности, возврат к чистой и уже неизменной бессознательности — это есть учение о конце сознания в бытии.

Все эти построения, знающие идею конца, относят его к историческому или космическому процессу, диалектически ведущему к концу этого процесса, к полному исчезновению категории временности; абсолютное же начало не исчезает. Христианская же идея, имеющая в виду конец нынешнего эона, означает иное — *переход* к Царству Божию, к преображению бытия, — т.е. к « новой земле и новому небу ».

4. — Но на почве гегельянства развилась еще одна своеобразная полуэсхатологическая концепция, — я имею в виду марксизм, который учит не о конце истории, а о конце неправедного социального строя, о переходе его (через революцию или эволюцию) в « царство свободы ». В этой концепции, удачно названной « утопией земного рая », дело идет о том же историческом эоне, в котором мы сейчас живем, — а все преображение относится лишь к социальному строю. По существу, царство свободы мыслится в марксизме бесконечным; конец данной исторической эпохи и переход в новую эпоху (« земной рай ») не заключает в себе никакого конца истории.

В эту же категорию попадают и различные социалистические и педагогические утопии, которые, по существу, стоят вне всякого эсхатологизма; эсхатологизм вообще связан с библейско-христианским учением о *спасении*. Ударение здесь лежит на идее освобождения не только от социальных и экономических пут, но и на идее преодоления смерти через всеобщее воскресение. В этом именно и заключается основная эсхатологическая концепция христианства — в отличие от ветхозаветной, которая имела тоже « земной рай » (для Израиля-Деян.). Эта особенность христианской концепции не может быть надлежаще понята *вне проблемы смерти:* вне этого непонятно и Боговоплощение и искупительный подвиг Спасителя. Только христианство в своем благовестии о всеобщем воскресении, о парусии (втором

пришествии Спасителя) и дает ответ на те запросы духа, которые лежали и лежат в основе эсхатологических построений.

5. — Истолкование христианского учения о конце мира, как о преображении бытия (в новое небо и новую землю), заключает в себе некоторые трудности, которые давали и дают основание для ряда построений, часто искажающих подлинный смысл христианского учения. Таково, прежде всего, учение об апокатастазисе, о восстановлении *всего* бытия в новой форме, — это учение прямым образом опирается на античные учения (напр., Эмпедокла). Нынешнее бытие со всеми своими противоречиями и неправдами будто бы вернется к изначальной, гармонической целостности (причем, в системе Эмпедокла циклы бытия повторяются — это классическая форма учения о retour éternel).

Эта схема сразу рушится, как только мы примем во внимание дар свободы, присущий ангелам и людям. Господь *не может* проникнуть сквозь эту перегородку — и если злые духи или злые души будут упорствовать в своем противлении Богу, никакой « апокатастазис » невозможен. Господь может предать смерти, полному уничтожению те существа, которые противятся всецелой гармонизации бытия, — но Он не может преобразить их помимо их воли. Таков был изначала план творения — ангелы и люди были наделены даром свободы, который ставит преграду всякому внешнему принуждению. Мы можем молиться (по завету с. Исаака Сириянина о « сердце милующем ») о демонах, о том, чтобы смягчилось их ожесточение и они обратились к Богу. Мы можем, по мысли Достоевского, надеяться, что « красота спасет мир », что отдельные злые духи, подобно лермонтовскому Демону, умилившись при созерцании чистой красоты, испытают желание « с небом примириться ». Но всегда и во всем возвращение к Богу, раскаяние и жажда примирения с Богом могут быть только свободными движениями, — вне свободы невозможно ожидать полной гармонизации бытия.

В этом отношении чрезвычайно характерна позиция о. Сергия Булгакова в его последней книге « Невеста Агнца ». В предыдущих его работах о. Сергий держался принципов софиологического детерминизма, впервые намеченных Вл. Соловьевым и развитых о. Сергием в его системе софио-

логии. В этих работах о. Сергия конец мира неизменно завершался всеобщим торжеством света и добра, — все преграды к этому стушевывались по диалектике софиологического детерминизма. София тварная через слияние с Софией божественной извнутри препобеждала все движения тьмы и злобы. Такой конец вытекал у о. Сергия именно из системы детерминизма, внутренно связанного с диалектикой софийности в мире и потому не связанного и индивидуальными уродствами, извращениями, буйствами. Но вот в книге « Невеста Агнца » неожиданно о. Булгаков признает, что « благополучное » завершение истории связано с свободным обращением злых духов к Богу, т.е. дисгармония в мире может продолжаться и после завершения истории.

Таковы « апории » в теме конца истории. Всеобщее спасение, при наличии свободы в высших существах, не может определяться одними зигзагами в диалектике бытия. Некоторый свет на эту тему бросает указание в Апокалипсисе Ап. Иоанна о двух смертях. После первой смерти (см. гл. 20) « сатана будет скован на тысячу лет », — и в течение этого периода не будет зла на земле, ожившие души будут со Христом царствовать тысячу лет (ст. 5). После этих тысячи лет « на малое время » будет дана свобода сатане, который снова будет « обольщать » народы, но это продолжится недолго, после чего будет вторая смерть для сатаны и его воинства. Тогда будет суд над теми, кто не ожил духовно при начале тысячелетнего царства Христа, — свершится смерть вторая. И тогда будет новое небо и новая земля (гл. 21) ; Господь « творит все новое ». В « новом Иерусалиме » (ст. 10) уже не будет ничего нечистого (ст. 27).

Так представлен конец истории в Апокалипсисе Ап. Иоанна. Книга эта во многом закрыта в своем содержании, но конец истории является все же трагическим, поскольку сатана и те, кто идет за ним в течение тысячелетнего Царства Христова, не покаются и не обратяться к Богу. А это покаяние есть дело свободы и не может быть определено никакой внутренней необходимостью.

6. — Христианство утверждает идею конца истории, т.е. отвергает и retour éternel античной философии и бесконечную эволюцию. Христианство есть путь к спасению мира, и в этом есть его « благая весть », которую принес

Господь. Древний Израиль видел в Мессии только избавителя Израиля, — и в этом отношении характерно вопрошание Апостолов, обращенное к воскресшему Спасителю : « не в сие ли время Ты восстанавливаешь Царство Израиля ? ». Это понимание спасительного подвига Спасителя лишь в отношении одного Израиля характерно для ветхозаветного национализма, — то же, что Христос принес миру, на самом деле касается всего творения. Именно в конце истории и откроется то, что наша мысль осознает лишь как общий принцип, что субъектом истории было и остается человечество в целом. Выделение в Ветхом Завете избранного народа не ослабило этого ; как сказано в Деяниях Апостолов (гл. 4, ст. 16), « Господь в прошедших путях попустил всем народам ходить *своими* путями, хоть и не переставал свидетельствовать (им) о Себе благодеяниями ».

Конец истории и есть конец жизни мира, но он означает, что та трагическая дисгармония, которая вошла в мир в актах свободы сначала в ангельском, а потом и человеческом мире, исчезнет и придет иное уже бытие (« новое небо и новая земля »), в котором уже не будет никакой дисгармонии.

С этим всем, конечно, связаны многочисленные проблемы, которые мучат наше сознание, и не в той, напр., постановке, какую мы находим, напр., у Ивана Карамазова. Никакой матери не придется переживать испытания, что для мировой гармонии она должна согласиться на страдания своего младенца ; дисгармония в мире связана, ведь, не с тем, что злые силы терзают невинных младенцев. Эти терзания вовсе и не нужны для гармонии в мире, — они вызываются злыми движениями свободных злых существ, а не какой-либо диалектикой исторического бытия. В Апокалипсисе мы читаем, что « всякая слеза сотрется », все невинные страдальцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божием. Мысль, что страдания нужны для диалектического завершения истории, есть то же гегельянство, которое усваивает всем процессам истории какую-то диалектическую неизбежность. Терзания и муки в бытии были и остаются связаны не с мнимой диалектикой в гармонизации бытия, а с проявлениями свободных существ (ангелов и людей). Тут, конечно, возможно ставить вопрос (в линиях « теодицеи ») : разве Бог не мог создать мир так, что, даруя высшим существам дар свободы, оградить бытие

от проявления зла в свободных существах. Да, конечно, такое бытие, в котором была бы свобода, но вместе с тем никогда бы не выплывало искушение зла, невозможно, ибо это было бы contradictio inobjecto : ведь, сущность зла только и состоит в отделении от Бога, т.е. при наличии свободы всегда остается возможность или пребывать в единении с Богом или отделяться от Него. То гармоническое бытие, о котором повествует Апокалипсис (после « второй смерти ») будет бытием ; кто прошел горький опыт падения и пережил падения, тот может уже навсегда вернуться Богу. Кто же не захочет вернуться к Богу, того ждет вторая смерть, т.е. уничтожение.

Таково христианское учение о конце истории. В нем есть элементы трагизма, поскольку дело идет все же о нераскаявшихся грешных душах (сатана и те, кто за ним последовал). Но без трагического испытания свобода не была бы свободой.

Нынешняя история, нынешний эон оборвется, чтобы дать место сначала тысячелетнему Царству Христову, а потом « новому небу и новой земле ».

ПРИЛОЖЕНИЕ I

О книге A.D. Sertillanges, «L'idée de la création et ses retentissements en philosophie», Paris 1945

A. Sertillanges, ныне уже скончавшийся, был едва ли не лучшим знатоком и комментатором произведений Фомы Аквината, — двухтомный его труд, посвященный Фоме Аквинату, по общему признанию, является наиболее авторитетным руководством при изучении Фомы Аквината. Sertillanges был в то же время одним из наиболее видных представителей неотомизма, т.е. того течения в католическом богословии, которое, принимая целиком основные построения Аквината, стремится согласовать эти построения с современными философскими и научными течениями.

Наиболее трудным и спорным, а в то же время и наиболее ответственным пунктом в системе Аквината и неотомистов является признание *безначальности* (вечности) мира. У Аквината это положение выражено в мыслях того раздвижения веры и разума, которое он утвердил со всей силой. В порядке веры Аквинат признавал начальность мира, но в порядке построений разума он отказывался признать, что мир имел начало. Эта двойственность так и оставалась в томизме, — но вот в новое время у неотомистов появилось учение, что тварность мира *вовсе не означает, что мир имеет начало.* Некоторые неотомисты (напр., Jolivet) доходили даже до мысли, что идея творения вообще может быть соединима с метафизикой Аристотеля, легшей в основу учения Аквината, но только Sertillanges взялся за неблагодарную задачу разрубить узел и доказать, что тварность мира будто бы действительно не противоречит вечности его.

Войдем в более детальное изложение учения Sertillanges.

Христианство, по мысли Sertillanges, признает «всецелую зависимость» и есть то, что в Библии и у восточных Отцов называется «творением», — но именно восточные Отцы соединяли тварность мира (т.е. его зависимость от Первопричины) с идеей начала мира во времени (p. 7). Но «можно признавать то, что мир имеет причину своего бытия вне себя, но признавать в то же время, что он вечен» (p. 7). Основной вопрос о мире и *не состоит в признании начала мира,* а только в признании, что мир не существует сам от себя, а «зависит» от Абсолюта (p. 8). Но если говорить о том, что «мир начал быть», — то ДО этого возникно-

вения мира тоже было время, — т.е. было время до возникновения времени, — что явно бессмысленно (p. 9). Если говорить, что в начале не было ничего, кроме Бога, то из этого приходится заключить, что Бог пребывал в « пустой длительности », что Бог был Богом в ничто (nous logeons Dieu dans le rien) (p. 10). Надо признать наоборот, что до возникновения мира не было никакой длительности (durée) в Боге, т.е. вечность Бога *не предшествует* миру (p. 11), или иначе, мир всегда был, т.е. он вечен (p. 12). Бог *никогда не был без мира* (p. 13) ; не может быть в бытии ничего нового, что не предполагало бы предшествующего бытия. « Творение » мира есть, конечно, акт, но « акт » вообще,. свойственный вечности актуальности Бога. Надо бы перестать говорить о пресловутом « первом дне » (fameux premier jour) (p. 15). В Боге все вечно, вечны и Его действия ; эти действия Бога существуют не « *когда* » Он хочет, а « *как* » Он хочет (p. 23). Воля Божия, с которой связан мир, не знает « изменений », т.е. она вечна, — поэтому *гипотеза* первого дня для нас немыслима (p. 40), и мы должны решительно отделить идею творения от идеи « начала » (p. 40).

После этих положений, вытекающих, как мы видим, из затруднения мыслить « начало времени », Sertillanges движется дальше в анализе познания « творения ». « Творение » не есть « вхождение в бытие » (n'est pas une venue à l'être) (p. 43), — в этом понятии творения нет ничего, кроме того, что мир имеет причину своего бытия не в себе, а в « Первопричине » (p. 46), — и традиционная формула св. Отцов о том, что мир « начал » быть, означает не *действие* Бога, а « отношение » мира и Бога (p. 48), хотя Sertillanges признает, что тут мы стоим перед тайной (nous sommes en plein mystère, p. 44). Слова же, что мир вызван из « небытия », означают, что мир « сам в себе » не имеет бытия, а имеет его от Бога. Конечно, « как » мир зависит от Бога (le mode de la dépendance) совершенно ускользает от нашей мысли (p. 56), — но ясно одно « всецелая и постоянная причинность Бога ».

Мысль Sertillanges, сводящего ясное понятие творения к идее « зависимости » мира от Бога, достаточно обрисована в приведенных цитатах. Но прежде, чем вскрыть, откуда идет у неотомистов вся эта ненужная фальшь, зачеркивающая четкие и ясные слова Библии, последуем еще за Sertillanges,

который прибавил к основным своим утверждениям еще 9 глав, в которых он стремится устранить библейское учение творения в различных отделах богословия и философии.

То, что мир продолжает жить, есть, по Sertillanges, как раз выражение постоянства в отношении мира к Богу : это отношение всецело вечное, мир никогда не начинался, не может и кончиться, — *здесь не нужно привносить идею Промысла.* « Из универсальности творческого действия Бога вытекает универсальность действия Первопричины », говорит Sertillanges (p. 165) : « участие Бога в жизни мира есть лишь иное название творения мира Богом » (т.е. творения, понимаемого как вечная зависимость мира от Бога (p. 67). — « Бог все предвидит и предопределяет » (p. 170). — « Бог все устраняет силами самой же природы » — ибо в порядке Промысла мир существует, как « творение » (понимаемое только в смысле **dépendance totale**) (p. 176). Чтобы понять порядок природы, нужно отказаться от библейского учения о творении (I. 90-91) — это относится и к понятию времени (« Вечное бытие создает время, и оно же его вбирает в себя » (p. 91), и к понятию причинности (« всякое бытие действует в порядке действия Бога » (p. 91) — « суть творения состоит в том, что Бог сообщает миру силу активности « (p. 95).

Свое понимание творения Sertillanges прилагает и к идее « эволюции », попутно привлекая угасшую в западном мире идею (λογος σπερμαλικος rationes seminales у блаж. Августина), — появление нового бытия всегда есть действие Бога (p. 38), но в силу имманентной, а не трансцендентной причинности. « Томизм, говорит Sertillanges, включает в себя идею эволюции » (p. 131), но тут же он добавляет : « творческая причинность проявляется не в порядке времени, а потому, что Бог видит и направляет бытие в порядке вечности » (p. 140). « Бытие автономно именно по смыслу творения » (p. 141).

В вопросе о происхождении человека Sertillanges еще резче подчеркивает, что не может быть и речи об особом действии Бога в плане времени (« творение означает лишь « отношение » и не может быть рассматриваемо, как некое « событие (p. 151), — поэтому появление человека, по Sertillanges, обязано чистой эволюции (p. 158). « Мысль (что и отличает человека от дочеловеческого мира) рож-

дается в мире, не заключая в себе ничего нового в эволюции жизни (156-152).

Так как, по Sertillanges, всякое действие Бога входит в план творения (p. 194), — поэтому « нет чудес » (p. 196), ибо действия Бога не включаются в порядок времени (198) — то « новое », что мы видим в чудесах, ново в *нашем* понимании, т.е. не связывается для нас с тем, что предшествовало чуду, — но действия Бога вневременны (extratemporellis), т. е. не выходят за пределы творения. Правда, связь мира с Богом, выражаемая в идее творения, остается для нас mystérieuse (p. 187), но выделять действия Бога в « чудесах » из общего плана творения невозможно.

В последней главе своей книги Sertillanges касается проблем зла, — он отказывается от всякой « персонификации » зла, считает, что в признании диавола личным воплощением зла мы находимся во власти манихейского дуализма (210). Sertillanges, в своем стремлении ослабить силу зла, договаривается до такой фразы : « если бы не было палачей, мы не имели бы столько славных мучеников » (!) (p. 220). Впрочем, Sertillanges все же признает необъяснимость зла : « зло остается тайной для нас » (p. 227).

Мы изложили содержание книги Sertillanges, достаточно подробно, — и прежде всего, переходя к анализу его построений, спросим себя, *зачем* понадобились ему эти, не только странные, но часто чудовищные построения ? Я вижу лишь одно основание : оправдать какой угодно ценой Аквината. Вместо того, чтобы признать ошибку Аквината в том, что он запутался в Аристотелевских рассуждениях о времени, и признать, что можно и должно говорить о *начале* времени (понимаемого, как порядок в тварном бытии) через идею творения, — все неотомисты, и среди них больше всего Sertillanges, стремятся искусственно слить понятие *длительности*, т.е. жизни в вечном бытии, и понятие порядка времени в тварном бытии. Конечно, в тварном бытии не найти « начала » времени, *если не признавать акта творения*, благодаря которому, ведь, и возникло тварное бытие, а с ним и порядок времени. Нельзя поэтому спрашивать, оставаясь

в плане времени в тварном бытии, что было « до » творения : когда не было тварного бытия, тогда не было и порядка времени, но в Абсолютном бытии, в Боге была жизнь, была « длительность », как сверхвременность или лучше всевременность. Нет никаких трудностей в признании, что Бог, вечный по своему существу, « решает » создать мир, — иначе говоря, нет никакой необходимости признавать, что в Боге « все » существует вечно, т.е. что вечен и акт творения. Почему Бог, как источник жизни, не имеет в себе жизни, почему в Боге нельзя мыслить акт решения (создать мир) ? Конечно, *жизнь* Бога закрыта от нас, но это была жизнь, а не нечто неизменное. « Статическое » понятие Божества не вмещает в себя никакой жизни, — но тогда все существует в Боге сразу и одновременно, нет жизни, нет актов, нет « решений ». Наоборот, динамическое понятие Абсолюта, при всей строгости апофатической мысли, заключает в себе признание *жизни* в Боге.

Богословская позиция Sertillanges и всего томизма и неотомизма, вызванная апорией идеи времени (времени в мире), является потому и неверной, что она искусственна. Отрицательная заслуга Sertillanges в том, что он рискнул извлечь из идеи вечности мира все философские и богословские выводы, но тем самым вскрыл и неправду и искусственность исходного учения о вечности мира.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

(О трудах Teilhard de Chardin)

Teilhard de Chardin имеет сейчас мировую славу, и он заслужил ее, не только как первоклассный ученый, но и как замечательный, едва ли не единственный в наше время представитель натурфилософии. Его сочинения — говорю не о спецальных его работах, а о книгах общего содержания (пять томов в издании Seuil и несколько книг, изданных другими издательствами) — пользуются огромным успехом не в одной только Франции. Книги его переводятся на иностранные языки, о системе Teilhard de Chardin существует уже большая литература. Особый интерес он вызывает в католических кругах (Teilhard de Chardin принадлежал к ордену иезуитов), — но мнения о нем католических ученых и богословов очень расходятся. Не исключена даже возможность и того, что его книги попадут в index librorum prohibitorum (к чему склоняются некоторые его критики), но пока руководящие круги в католичестве еще не высказались о нем окончательно. Слава Teilhard de Chardin особенно велика в полурелигиозных или внерелигиозных кругах, — но и религиозная интеллигенция Запада с чрезвычайной любовью относится к нему.

На чем же основана слава Teilhard de Chardin, в чем его сила? Конечно, прежде всего в том, что он первоклассный ученый, сделавший в его специальности (палеонтология) много ценнейших открытий; в вопросах, касающихся его спецальности, Teilhard de Chardin был исключительно авторитетен. Но он и философ, стремящийся дать цельную и законченную картину мира, — хотя один из его критиков, проф. Католического Института в Париже Grenet, не без остроумия дал такой подзаголовок своей книге о Teilhard « Philosophe malgré lui ». Действительно, Teilhard часто говорит в своих книгах, что он не хочет касаться философских тем, связанных с его идеями, — но на самом деле он, конечно, философ. Он строит интересную « философию природы », точнее говоря, он « натурфилософ » (в том смысле натурфилософии, какой со времени Шеллинга утвердился в немецкой философии). Система Teilhard есть действительно система натурфилософии — общего учения о природе и ее

силах внешних и внутренних, о ее эволюции, — хотя сам Teilhard (дальше мы увидим почему) боится выходить за пределы « феноменов », т.е. того, что как « явление » предстоит нашему непосредственному взору.

Но Teilhard не только ученый и натурфилософ, — но он и поэт; его книги, насыщенные научными фактами, являются своеобразной *поэмой*, — поэмой о земле, о материи. Teilhard не просто любит землю, любит материю, — но он постоянно погружался с глубоким чувством в « океан материи », как он писал.*) Teilhard глубоко чувствует единство мира — и для него это не просто интуиция, а непосредственный и основной факт, которым он, можно сказать, зачарован. Единство мира раскрывается для него в своеобразной « лестнице » бытия; от низших форм до самых высших природа все так же богата силой движения, развития. В одном месте (Le phénomène humain, P. 39) он так и говорит : « план, порядок в мире выступает, *лишь беря его как целое* ». Мир, как целое, как живое единство — таково основное « видение » Teilhard, определявшее и научную и натурфилософскую работу его. « Материя только кажется мертвой », писал он; материя « полна духовной мощи ». Материя для него юна, молода, полна сил (одна из глав в самой значительной его книге « Le phénomène humain » так и называется « La terre juvénile »).

Что мир есть живое целое, — он этого не доказывает, — просто потому, что это есть его основное видение; жизнь материи, в частности, жизнь земли есть для него незатихающее развитие, — и с этим понятием « развития » Teilhard и хочет дать целостную картину мира. И уже в этом исходном пункте Teilhard строит свою мифологию о материи, приписывая материи « усилие организоваться » (l'effort de la Matière pour s'organiser» Ibid. p. 113). В другой книге (Le groupe zoologique humain) Teilhard вводит другой мифологический момент, говоря о том, что в природе есть « космическое *скольжение* простого к сложному » (p. 35). Но мифологичность этих вводных идей не смущает Teilhard, — он думает только о том, чтобы раскрыть сущность того единства природы, которое он так глубоко чувствует. Ему,

---

*) Je ne me sens jamais à l'aise que baigné dans un océan de Matière (« Le cœur de la Matière », P. 5).

однако, совершенно чужда мысль об *иерархическом* строе бытия (что глубже других раскрывал в своих трудах французский философ Boutroux) — единство природы, непрерывность в ней и сплошность Teilhard пытается раскрыть, применяя понятие эволюции, — тут-то ему и понадобилась идея « космического скольжения простого к сложному ».

Как осторожный ученый, Teilhard все же не берется сразу охватить бытие в его целом, в его полноте, — тем более, что для применения сюда принципа эволюции нет достаточных данных. Именно потому Teilhard избрал путь иной — он имеет в виду лишь внешний лик природы — « феномены », « явления ». Он не забывает о всей полноте бытия, но сознает, что тут с идеей эволюции далеко не уедешь. Он настаивает на том, что он изучает лишь « феномены », даже говорит о « феноменологии, или обобщенной физике » (беря слова « физика » в греческом смысле physis — природа, а понятие « феноменология », конечно, взято вне всякого отношения « феноменологии » Гуссерля). Один из горячих поклонников *Teilhard, Dr P. Chauchard* в книге « Etre Humain » *) выдвигает даже общую идею о « научной феноменологии », т.е. о сосредоточении научного внимания только на « феноменах ». Правда, еще в середине XIX в. Kirchhof определял задачу науки только как описание фактов, но у него ведь дело шло о физике в обычном смысле слова, а в отношении биологии его формула недостаточна, поскольку само понятие « жизни » не улавливается никаким описанием (нельзя серьезно считать достаточным « описание » жизни ни в формуле Штерна об « автотеме » жизни, ни в формуле Спенсера о « динамическом » моменте в явлениях жизни, ни даже в построениях Дриша (Driesch, Philosophie des Organischen).**) Насколько, однако, Teilhard удается при изучении явлений жизни (« биосферы ») ограничиться одними феноменами, мы сейчас увидим.

Общим понятием, которым пользуется Teilhard при характеристике мира, взятого как система феноменов, является

---

*) Paris 1959, Editions Gabalda.

**) Наш русский философ, знаменитый Пирогов, когда порвал с материализмом, пришел к мысли, что жизнь есть основа и исходный факт бытия. Такое биоцентрическое понимание бытия все более завоевывает признание мыслителей и ученых.

понятие эволюции. С чрезвычайной настойчивостью Teilhard использует всюду это понятие — даже там, где и по его научному сознанию вовсе нет эволюции, а есть « скачек », — и тут грань между гипотезой (допустимой всегда в науке) и чистой мифологией совершенно стирается у него. Но прежде всего — исчерпывается ли жизнь природы одними « феноменами » ? Конечно, нет — скажет и Teilhard, но тогда можно ли строить картину мира посредством эволюции одних феноменов ? Сам Teilhard вводит дополнительное учение о том, что находится « позади » явлений (их « внутренняя сфера » — « dedans »), – и это понятие « dedans », как увидим, абсолютно ему необходимо, когда приходится объяснять « скачки » в жизни природы. Но если так, если есть в феноменах их dedans, их « внутренняя сфера ». без признания которой нельзя признать развитие форм жизни, нельзя понять « космического скольжения от низших форм к высшим », то ограничиваться изучением одних феноменов, строить целую гамму в развитии именно феноменов — невозможно. Или феномены действительно слагаются в *замкнутую* сферу (чего и требует научный замысел Teilhard), или же, если не удается ограничиться одними феноменами и время от времени приходится опираться на « внутреннюю сферу » вещей, на их dedans, то тогда замысел Teilhard его остановка на феноменах, является мнимой. Если приходится, в случаях невозможности, раскрыть эволюцию феноменов без обращения к их dedans, то к чему все эти декларации Teilhard что он изучает одни феномены ? Антиметафизическая позиция Teilhard им же самим отвергается, когда он выходит за пределы феноменов или даже говорит (напр., в наиболее поэтической и глубокой его книге Milieu divin), что « божественная сфера » есть « глубокая сущность вещей » (p. 161).

Дело не в простой непоследовательности у Teilhard. Он слишком тщателен и осторожен в своих высказываниях, чтобы не заметить этой непоследовательности. Дело здесь, думаю, в другом; если остановка на феноменах, на внешнем лике мира определила основную научную позицию Teilhard, — то потому, что он не только ученый, но он и верующий христианин, ему было нужно как-то связать и в то же время отделить две эти сферы — науки и религии. О Teilhard нельзя, впрочем, сказать, что в лице его мы имеем перед собой христианского ученого, — нет, он одновременно

и ученый, он и христианин, но не христианский ученый, разделение двух типов мысли лишает возможности считать его христианским ученым. Две установки его духа так и остались различными в нем самом, — и чтобы оправдать для самого себя эту двойственность, Teilhard и отделяет изучение феноменов от их сущности. Когда-то Ed. Hartmann выдвигал идею « индуктивной метафизики », т.е. метафизики, *договаривающей* то, что дают нам явления ; для Ed. Hartmann метафизика природы есть лишь до конца понятая внешняя жизнь ее, — ему незачем было бы ограничиваться одними феноменами, но, изучая феномены, он стремился сквозь них увидеть подлинную полноту бытия. В этом плане Ed. Hartmann-а феномены вовсе не являются замкнутым целым, они суть лишь внешние, частичные явления бытия в его целом. Но Teilhard, конечно, не случайно хочет изучать одни лишь феномены ; если ему это все же не удается, если он постоянно выходит за пределы феноменов (то в учении о « внутренней сфере » в вещах, то в обращении к « глубокой сущности », стоящей уже совсем позади), то он все же упорно и настойчиво утверждает, что дело науки касается изучения лишь одних « феноменов », одного внешнего лика бытия. Но это предполагает, повторяем, то, что цепь феноменов есть *замкнутое целое* — только при этом условии можно проследить эволюцию феноменов, как таковых, — но сам же Teilhard на каждом шагу вводит дополнительные моменты, т.е. феномены у него не являются замкнутым целым. Это значит, что изучая природу мы не можем брать один только « феномен », а должны идти в их глубь. Все декларации о сосредоточении внимания на одних феноменах вовсе *не вытекают из природы науки*, — причина этих деклараций в чем-то другом. Отсюда неустанная двойственность во всех построениях Teilhard. Если, как верующий христианин, он ищет внутренней связи между тем, что ему говорит научный анализ, и тем, к чему направляет его внимание его христианское сознание, то все же двойственность остается. Если, как говорит Teilhard в одной книге (Milieu divin, p. 161), Божественная сфера и есть « истинная сущность вещей », то, чтобы охранить в себе научную мысль, ему оставался один лишь выход — *отделить* в себе научное созерцание от того, что открылось ему, как верующему человеку. Такова, думаю, внутренняя логика творчества Teilhard, — но это и есть коренная двойствен-

ность в нем — стихия науки у него никак внутренно не связана с религиозными идеями.

Но перейдем к изложению самой системы нашего автора.

Хотя в центре научного внимания Teilhard, как палеонтолога, был человек, но как философ (malgré lui) он связывает тему о человеке с общим пониманием природы. Эти части работ Teilhard написаны с истинным вдохновением, но и с постоянным внесением мифологии в его построения. Правда, и Платон с некоторой самоиронией говорил о своих построениях, что они суть « правдоподобные мифы » (eikotes mythoi), но для греческого сознания категория мифов была почтенной и глубокой. В греческих мифах еще бился пульс религиозной мысли, придававший мифам особую глубину. Правда, только в греческой мифологии затронуты были все глубокие темы о мире, о человеке, о жизни — в мифологиях других народов мы видим скудное воображение и скудость мысли. Но для современного европейского сознания понятие мифа стало равнозначным пустой фантазии, может быть поэтической и интересной, но для критической мысли, для научного сознания неприемлемой. Наука, занятая изучением фактов, не может ограничиться одними фактами (« феноменами »), она стремится с помощью гипотез связать факты в одно целое. Но гипотезы все ведутся ведь *в том же плане*, что и факты, — и потому гипотезы нередко оказываются позже оправданными в вновь открытых фактах. Но гипотезы одно, — а мифология другое ; на построениях Teilhard это видно во всей силе.

Teilhard начинает (что и верно) с первоосновы видимого бытия — с материи, чтобы через « эволюцию » материи дойти до человека. Это несомненно как-то перекликается с тем « самодвижением » материи, на которое опирается и диалектический материализм, но, конечно, идея эволюции материи у Teilhard бесконечно далека от бесталанной философии диалектического материализма. Но как же эволюция материи может привести к появлению биосферы ? Тут начинается у Teilhard мифология; он неожиданно устанавливает (без всякого доказательства, конечно), « великий биологический закон образования комплексов — loi de la complexification». Можно, конечно, в порядке гипотезы устанавливать такие законы, но напрасно будем мы искать у

Teilhard обоснования этого «великого» закона. Еще неожиданнее то, что по Teilhard материя «по своему» (??) подчинена этому закону (Phénomène humain, p. 43).

Для дальнейших построений нашего автора этот неведомый ни биологии, ни физике закон очень важен; пожалуй, можно тут припомнить и «космическое скольжение от низших форм к высшим». Но все же, как же в итоге эволюции материи возникает жизнь? Оказывается, по Teilhard, что собственно в материи уже была с самого «начала» своя жизнь («Prévie» называет ее Teilhard), — и тут-то и понадобилась нашему автору «внутренняя сфера» (dedans) в материи, чтобы истолковать жизнь в материи. Не проще ли было опереться на монадологию Лейбница? Но у Лейбница основа бытия не материальна — материальная сфера является лишь «обнаружением» внутреннего мира, — у Teilhard же внутренняя сфера стоит наоборот «позади» материи. Система Teilhard, есть, конечно, панпсихизм, но внутренняя сфера у него следует за материей: «атомизм, пишет он (Phén. hum. p. 56), присущ и внутренней и внешней стороне». Психическая сторона не имеет в себе закономерности — она у Teilhard именно «позади» материи, и прав Teilhard только в одном — без «dedans», без «внутренней» сферы в материи никакой эволюции вообще и не было бы — ведь та «Prévie», которую он приписывает материи (с ее уже внутренней сферой), есть, по существу, просто жизнь: говорит же в одном месте Teilhard (Ibid. p. 72): «тенденция к синтезу была *включенена в материю*». Один миф порождает другой...

Но вот эволюция материи привела, по Teilhard, к образованию первой клетки (с чего уже начинается «новый этаж в бытии»); рядом и внутренняя сфера доразвивается до сознания или чего-то ему подобного. Это уже настоящая «революция», говорит нам ученый поэт, — настоящий «скачок» в бытие, о котором сам автор говорит, что «в этом пункте, я сознаюсь, трудно быть ясным» (p. 90). Еще бы! Труднейший вопрос о «возникновении» сознания вообще *неразрешим* — поскольку дело идет именно о «возникновении» сознания. Автор настолько все же правдив, что сам называет «загадочным» (mystérieuse) превращение Prévie («чистая материя» с своим dedans) в Vie — жизнь. А в одном месте наш смелый, но неосторожный автор с завидной легкостью говорит: «в мире ведь часто

бывает, что действует *счастливая случайность* (p. 110) ». Слово найдено : жизнь в своем возникновении сводится к « счастливой случайности ». Очевидно, « счастливой случайностью » надо считать и все свойства клетки (питание, размножение, приспособление). Мы уже слышали об « усилии материи организоваться », — и тут мифология завладевает автором уже бесконтрольно, раз он опирается на « счастливую случайность ». Правда, позже он скажет нам об « направляемой случайности » (hasard dirigé); позже открывается и то, что владеет случайностями и направляет их, но ведь это уже за пределами феноменов !

В главах, посвященных эволюции жизни, и в « скольжении » к высшим формам, Teilhard дает живую картину эволюции жизни. Он признает, что « таинственное превращение мегамолекул в клетки продолжается и ныне, — и эти « скачки » помогают Teilhard возводить стройное здание природы. Там, где нужны эти « скачки », — там мифология врывается в научные построения, которые молчаливо дают место мифологии, — в частности — появление первых клеток, микроскопических, но многочисленных, соответствует « биологическому напряжению земли » (p. 95) ! Установка такой мифической фазы в жизни земли не смущает Teilhard своей полной фантастичностью. « Опыты Пастера, замечает тут же автор (p. 101), не могли и не могут быть приводимы против «самозарождения» жизни.» Впрочем, Teilhard готов допустить, что зарождение жизни на земле относится к числу событий, только раз случившихся (« счастливая случайность ») и неповторимых (p. 105). А что касается способности размножения, то это только форма самозащиты возникших клеток (p. 110) ! Тут же находим мы и новое мифологическое сообщение, что « жизнь открыла удивительное свойство сочетания разных клеток, чем закрепляется «дуализм пола» (p. 111). Постепенно древо жизни разветвляется, разростается — и тут нашему автору очень помогают палеонтологические данные, касающиеся различных периодов в жизни земли — так, через различные формы жизни, мы подымаемся наконец до млекопитающих, пройдя « лабиринт » различных форм жизни (p. 154). Существенно на вершине этого процесса возникновение мозговой ткани (cérébralisation). Тут Teilhard должен сознаться, что снова приходится иметь в виду « внутреннюю сферу » (le dedans) p. 165) — по уверению Teilhard, еще в конце третичного

периода « психическая температура в клеточном бытии поднялась » (p. 185). Эта новая гипотеза, точнее говоря, — этот новый мифологический термин нужен Teilhard, чтобы подойти к тому, что в человеке вспыхивает огонь мысли. Рождается опять новый этаж в бытии... Правда, « человек вошел в мир без шума », незаметно (p. 203), человек является, « как одна из бесчисленных модификаций сознания, испробованных жизнью » (p. 184), но сейчас же Teilhard оговаривается, что « всю игру (!) ведут более глубокие причины ». Беря, однако, факты лишь как феномены, должно сказать, думает Teilhard (p. 199), что мы имеем перед собой настоящий « скачек » — в том, что в лоне инстинктов рождается мысль. Этот скачек Teilhard называет рождением духовной сферы, — и уже в этот период возникает « личность » (p. 190) — клетка становится « сущностной » (la cellule est devenue « quelqu'un », p. 191).

Но с человеком открывается, наконец, и тайна всего движения жизни, человек, по мысли Teilhard, не центр, а « руководящая сила всего биологического синтеза ». Но что это значит ? Ведь, по гипотезе Teilhard, « силы синтеза с самого начала были включены в материю (Pén. hum. p. 72) — ведь в материи была изначала « Prévie », « Prébiosphère ». Какие же новые силы синтеза нашел Teilhard в человеке ?

Teilhard считает человека « самым загадочным » из всех явлений и думает даже, что наука еще не нашла ему надлежащего места во вселенной. « Человек, каким видит его наука — пишет он — есть такое же животное, как и другие » (p. 179), — но в человеке вспыхнул огонь мысли, в человеке начался новый период в бытии — в нем « родился новый мир » (p. 181) — возникает « личность ». По общей концепции Teilhard, человек вошел в мир « без шума », незаметно, — но появился на земле человек « в итоге общего усилия жизни » (p. 209), в итоге общего процесса « космогенезиса » (p. 244). Так почему же человек оказывается « руководящей силой всего биологического синтеза » ?

Teilhard говорит, что это есть его основная интуиция (la vision fondamentale, p. 249), в которой его укрепляет то, что эволюция не может кончиться на человеке, что те forces évolutives, которые действовали до человека, не могут в нем умолкнуть. Но, очевидно эволюция идет уже *не по внешней линии* ; для изучения феноменов, чем занят Teilhard, после появления человека *уже нет места*. Значит, заключает

Teilhard эволюция уже идет *во внутреннем мире*. На этом, собственно, должна бы кончиться научная работа, но для Teilhard не труден переход в другой план — план мифологии в учении о высшей жизни (survie). « Врата будущего открываются в том, что над человеком есть сверхчеловеческое » (p. 271), « сверхличное начало » (p. 289), — в которое « вливается » все то, что открылось в феноменах. Эту гипотетическую высшую точку бытия Teilhard называет « Омега ». В « Омега » вливается все то, что накопилось на земле, или, по выражению Teilhard (p. 289), то, что, освобождается от земли благодаря работе мысли. Такова последняя точка в эволюции бытия — « высшая точка эволюции » (p. 289).

И тут уже идет не наука, даже не мифология, — а чистая поэзия. « В нас есть непреодолимый инстинкт, который движет наш дух к единству — природа, красота, музыка, все это nostalgie, тоска о « родине » — ожидание и чувство Великого Присутствия (le sentiment d'une grande Présence, p. 296).

Эта (предполагаемая !) высшая точка, вбирающая все, что создала эволюция, « есть как бы « Душа душ » (p. 299), — и теперь понятна мысль Teilhard, что человек есть « руководящая сила эволюции ». Но это уже не наука, это глубже, и мифологические открытия Teilhard это натурфилософия, переходящая в религию. В « Омега » — завершается « искупительное Воплощение ». И тут, уже совершенно в порядке религиозного сознания, открывается, что Омега *существовала в мире изначала*. Биологический процесс (эволюция материи и жизни) только *прикрывал* (!) действия « Омега », (p. 345), о которой дальше говорится уже совершенно в терминах религиозных. Омега, как « Личный Центр бытия », должна быть понята как вечное и трансцендентное Бытие (p. 344). Последняя прибавка нужна Teilhard, чтобы устранить подозрение в пантеизме. В замечательной, поистине вдохновенной книге Le milieu divin уже прямо говорится о том, что божественна сфера (milieu divin) открывается в бытии, как глубинная основа всего существующего, как подлинная сущность вещей.

« Le milieu divin surnaturalise la force physiologique » — это значит, что то, что в феноменах является как force physiologique, в новом освещении оказывается действием божественной основы мира.

Мир открывающийся научному сознанию (мир феноменов) оказывается в то же время сферой действия Бога; наука и религия оказываются, таким образом, « двумя сторонами одного и того же познания ».

Я не буду здесь входить в обсуждение богословских взглядов Teilhard, укажу лишь, что у него действие Бога в мире оказывается, по существу, *единственным двигателем* в мире. Это ведет к акосмизму, т.е. к поглощению мира Богом; а феномены лишь внешне знаменуют то, что совершается в их глубине. Такая богословская позиция во вском случае не отвечает христианству, которое признает, что в акте творения земля, как и все видимое бытие, получает известную самостоятельность и активность. У Teilhard ключ к эволюции лежит вообще *не в самих феноменах*, а в тех « глубоких силах », божественная природа которых утверждается нашим автором. Но, именно в силу этого феномены у Teilhard *не обладают собственным бытием*, их активность определяется лишь « внутренней сферой » (le dedans) в вещах. Все ступени в эволюции бытия с внешней точки зрения являются « скачками », для объяснения которых приходится прибегать к « счастливым случайностям ». Сосредоточение внимания на одних феноменах, без связывания их (в научном исследовании) с тем, что движет их, обрекает науку на изучение не подлинного бытия (каким являются « глубокие силы »), а изучение бездейственных, в сущности призрачных проявлений того, что совершается « внутри ». Научный замысел Teilhard поэтому неверен, — вместо науки получается мифология (как, напр., миф о « космическом скольжении низших форм бытия в высшие »). Все это ослабляет научную ценность построений Teilhard, ослабляя в то же время и богословскую позицию автора. Научный замысел Teilhard в том именно и не верен, что « феномены », его интересующие, не могут быть в самом научном замысле отделены от действующих в них сил. Получается у Teilhard односторонняя научная позиция, подлинное бытие в полноте его « глубоких сил » ускользает от изучения. Та реальность (материальная), в

которую с энтузиазмом уходил **Teilhard**, есть, по его же признанию, лишь ее внешний лик (феномен), — оттого и приходится опираться на « счастливые случайности », чтобы объяснить появление биосферы, а в человеке — ноосферы.

Как натурфилософ, **Teilhard** интересен не в своем сосредоточении на призрачных по существу феноменах, а как раз в своем учении о « глубоких силах », определяющих « игру » феноменов. Именно это и сообщает поэтическую прелесть его писаниям, — но ни наука ничего не выигрывает при этом, ни богословие. Огромный поэтический дар **Teilhard**, не может быть оспариваем, но его научное творчество ослабляется внесением туда мифологических идей, а его богословские взгляды, искажая доктрину христианства, страдают акосмизмом, нечувствием того, что феномены реальны не в своей внешней картине, а именно в своей *неотрываемой* связи с их глубиной.

Какова может быть оценка построений **Teilhard de Chardin** с христианской точки зрения ? *Только отрицательная !* Идея *творения* мира, столь основная для христианства, у него совершенно отсутствует ; *никакого* участия Бога в мире у него нет, — а его « омега », которая есть не только « Божественная сфера », но и личное, даже трансцендентное существо, хотя, по признанию **Teilhard**, все время действующее в мире, но это действие Божие где-то « позади » — его « феномены » движутся в своем по существу призрачном бытии сами по себе — и нигде не прорывается в них действие Бога. Бог действует « скрыто », позади . . . И, наконец, самое главное — человек возникает по **Teilhard**, как « модификация » жизни — и нет в происхождении человека того прямого участия Бога, которое выражено в словах I-й главы книги Бытия : « Сотворим человека по образу Нашему и подобию ». Это есть *особый* акт в действии Бога, но **Teilhard** об этом забыл, — и все потому, что ему захотелось показать единство мира через эволюцию, — но не эволюцию феноменов, а лишь эволюцию *в* феноменах. Всего этого не может принять христианство; ложный научный подход (ибо феномены не обладают никаким бытием, они по существу призрачны) определил небрежное отношение **Teilhard** к тому, что учит христианство. Сказанного достаточно, чтобы пояснить неприемлемость системы **Teilhard** для христианства.

В заключение перечислим главные труды **Teilhard** и наиболее существенную литературу о нем :

I. **Œuvres de Teilhard de Chardin,** Ed. du Seuil (Paris).

I. Le phénomène humain, 1955.

II. L'apparition de l'homme, 1956.

III. La vision du Passé, 1957.

IV. Le milieu divin, 1957.

V. L'avenir de l'homme, 1959.

II. Teilhard de Chardin, **Le groupe zoologique humain,** Ed. Albin Michel, Paris, 1956.

III. Teilhard de Chardin, **Hymne de l'Univers,** Ed. du Seuil, 1961.

Важнейшие из трудов, посвященных Teilhard de Chardin :

1. — Cl. Tresmontant, **Introduction à la pensée de T. de Chardin** (Ed. du Seuil, Paris, 1956).

2. — L. Cagnet, **Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine** (Flammarion, Paris, 1952).

3. — Fr. Alb. Viallet, **L'univers personnel de Teilhard de Chardin** (Amien Dumont, Paris, 1955).

4. — Cl. Cuenot P., **Teilhard de Chardin** (Plon, Paris, 1958).

5. — P. Chauchard, **L'être humain** (Gabalda, Paris, 1959).

6. — N. Carte, **La vie et l'âme de Teilhard de Chardin** (Ed. Arth. Fayard, Paris, 1957).

7. — Prof. Grenet P., **Teilhard de Chardin, Le philosophe malgré lui** (Beauchêne, Paris, 1960).

8. — Abbé J.P. Blanchard, **Méthodes et principes du Père Teilhard de Chardin** (Ed. du Vieux Colombier, Paris, 1961).

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 5

Часть I. Основная идея христианской метафизики

Глава I. Идея творения 13

Глава II. Иерархическая структура Бытия 29

Глава III. Учение о «поврежденности» природы 55

Часть II. Основные проблемы христианской метафизики . . . . . .

Глава I. Состав Бытия 73

Глава II. Состав Бытия (продолжение) 89

Глава III. Жизнь мира (проблема эволюции) 107

Глава IУ. Человек в мире . . . 125

Часть III. Бог и мир . . . . . .

Глава I. Бог в мире 137

Глава II. Действия Бога в мире . . 150

Глава III. О конце истории . . . 162

Приложение I 170

Приложение II 175

Printed in Belgium
by
A. ROSSEELS PRINTING C°
70, rue du Canal, Louvain