

О назначении человека

Автор:

Николай Бердяев

О назначении человека

Николай Александрович Бердяев

«... Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. ...»

Николай Бердяев

О назначении человека

Опыт парадоксальной этики

Грусть от того, что не видишь добра в добре.

Н. Гоголь. Из записной книжки. 1846 г.

Часть первая

Проблема этического познания

1. Философия, наука и религия. Я не собираюсь начать по немецкой традиции с гносеологического оправдания. Я хочу начать с гносеологического обвинения, вернее, с обвинения гносеологии. Гносеология есть выражение сомнения в силе и оправданности философского познания. Гносеология есть раздвоение, подрывающее возможность познания. Кто отдал свои силы гносеологии, тот редко доходит до онтологии. Он пошел не тем путем, который приводит к бытию. Наиболее творческие философы современности, как Бергсон, М. Шелер, Гейдеггер, очень мало заняты гносеологией. Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание. Так и на всем познавательном пути его перед ним продолжает стоять познание, а не бытие. К бытию нельзя прийти, из него можно только изойти. Употребляя слово «бытие», я не имею в виду какой-нибудь определенной онтологии, вроде, напр., онтологии св. Фомы Аквината, предшествующей критической теории познания. Я совсем не верю в возможность возврата к докритической, догматической метафизике. Речь идет о переходе к самому предмету, к самой жизни, о преодолении раздвоения, подрывающего силу познавательного акта. Прохождение философского познания через раздвоение и критическую рефлексию было неизбежно – таков был путь европейской философии, ее внутренняя драматическая судьба. Сама критическая гносеология, претендовавшая стать над жизнью и бытием, была явлением жизни европейского культурного человека. Она была более утонченной и высокой стадией европейского просвещения, мнящего себя мировым. Кант – продолжатель дела античной и английско-французской просветительной философии, но он очень углубил просвещение.[1 - Об этом верно говорит Кронер в своей книге «Von Kant bis Hegel».] Разум пытается овладеть собой, сознать свои возможности и границы. Он ограничивает себя у Канта и расширяет себя до беспредельности у Гегеля. Догматическая онтология греческой и средневековой философии не могла устоять от критики разума. И невозможно вернуться к формам философствования, предшествующим этой критике. Даже современный томизм, не желающий признавать ни Декарта, ни Канта, ни всей новой

философии, в сущности, принужден быть неотомизмом и пройти через критику. И все дело тут в том, что критика познания, рефлексия разума над самим собой есть жизненный опыт, а не отвлеченная теория, за которую она себя выдает. Сколько бы познание ни противопоставляло себя жизни и ни сомневалось в возможности познать жизнь, оно само изначально есть жизнь, порождено жизнью и отражает судьбы жизни. Эти судьбы отражает и гносеологическая рефлексия. Это есть опыт жизни, а опыт жизни не может быть бесследно зачеркнут, он может быть только изжит и преодолен более полным опытом, в который предшествующий опыт непременно войдет. Противоположение познания бытию, как противостоящему ему предмету, есть результат уже чего-то вторичного, а не первичного, есть порождение уже рефлексии. Первично же то, что познание само есть бытие и происходит с бытием. Один из величайших и неоправданных предрассудков гносеологии заключается в том, что познанию противостоит вне его находящийся предмет, объект, который в познании должен отражаться и выражаться. Если мы возвысимся до духовного понимания познания, то нам станет ясно, что познание есть акт, через который с самим бытием что-то происходит, приходит его просветление. Не кто-то или что-то познает бытие как противостоящий ему предмет, а само бытие познает себя и через познание просветляется и возрастает. Противостоящий же предмет познания мы видим уже во вторичной сфере.[2 - Н. Гартман в своей книге «Metaphysik der Erkenntnis» приходит к тому, что познающий субъект есть часть бытия и что разум погружен в темное трансинтеллигибельное, которое ему трансцендентно, но которому он имманентен.] В самом бытии происходит расщепление, и оно выражается в познании в форме объективации. Когда я говорю, что первичным является бытие, то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума, как то мы видим в старой онтологии, а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном, хотя темность эта не означает ничего злого. Противостоит познанию как объект лишь то бытие, которое познанием до этого препарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения, не изжитого до конца и не преодоленного. Акт познания не считается бытийственным актом. Если познание противостоит бытию как объекту, то познание не имеет никакой внутренней связи с бытием, оно не входит в историю бытия. Это привело к тому, что познание было о чем-то, но не было чем-то. Познающий не принимает всерьез своего познания. Для него перестает существовать мир сущих идей и остается только мир идей о сущем, нет уже Бога, но есть разнообразные идеи о Боге, которые он исследует, нет уже сущего добра и зла, но есть разнообразные идеи о добре и зле и т. д. В те эпохи, когда познание было в бытии и происходило с бытием, познающий мог

стать и предметом познания. Платон, Плотин, Бл. Августин, Паскаль, Я. Бёме и т. п. были не только познающие, они также предмет познания, и очень интересного познания. Но современный познающий, поставивший себя вне-бытия, не может стать предметом познания, ибо предметом познания может быть лишь бытие, в бытие же он не входит и не хочет войти, не хочет, чтобы познание его было актом в бытии, в жизни.

Такое деградированное положение философского познания соответствует стадии, в которой философия хочет быть наукой и попадает в рабскую зависимость от науки. Философия проникается черной завистью к положительной науке, столь удачливой и успешной. Эта черная зависть не доводит до добра, она приводит к утере достоинства философии и философа. Философия наукообразная отрекается от мудрости (Гуссерль) и в этом видит свое завоевание и успех. Трагична судьба философского познания. Очень трудно философии защитить свою свободу и независимость. Свобода и своеобразие философского познания всегда подвергались опасности, и притом с разных, противоположных сторон. Если сейчас философия находится в зависимости от науки, то раньше она находилась в зависимости от религии. Философии вечно угрожает рабство то со стороны религии, то со стороны науки, и трудно ей удержаться в своем собственном месте, отстоять свой собственный путь. И она отстаивает такую форму независимости, которая должна быть признана ложной. Ложным является притязание философии быть независимой от жизни и жизни противоположной. И фактически такой независимости философия никогда не могла получить. Религиозная вера и религиозная жизнь познающего не могли не отражаться на его философии, он не мог их забыть в своем познании. Также философ не может забыть о своих научных познаниях. Но рабство философа связано совсем не с тем, что у него есть религиозная вера и научное знание. Рабство это связано с тем, что религиозная вера и научное знание становятся внешними повелевающими силами для философского познания. И религия и наука могут внутренне оплодотворять философское познание, но они не должны делаться внешним авторитетом для него. От философии требовали то, чтобы она была сообразной с теологической обработкой веры, то, чтобы она была сообразной с наукой и даже с математической физикой. Лишь краткие мгновения философия дышала воздухом свободы. Освободившись от гнетущей власти теологии, она попадает в еще более тяжкое рабство от самодержавной и деспотической науки. Но отрицание рабства философии у гетерономной для нее сферы не означает самозамыкания философии и разрыва ее с жизнью. Если философ верит в религиозное откровение, то он не может в своем познании не питаться им. Но откровение не есть для его философского познания внешний авторитет, оно есть для него внутренний факт, философский опыт. Откровение

имманентно философскому познанию, как внутренний свет. Философия человека, философское познание – человеческое познание; в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ-христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов, и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостений. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самая сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем нетождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняться их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание, во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия – философия, или она есть наука или религия. Философия есть

особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за последние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы.[3 - См., напр., книгу Eddington'a «La nature du monde physique». Ссылаюсь на французский перевод.] Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Бёме об Ungrund'e или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философии мир раскрывается иначе, чем науке, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мир как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явления чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни.[4 - Так, Гейдеггер в «Sein und Zeit», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (Sorge), открывается лишь в человеке. На другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига и др.] Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергаясь сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом.

Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах, или как наиболее обобщенное знание о мире как о целом, или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического.[5 - См. мою книгу «Философия свободного духа».] Философия в конце концов неизбежно становится философией духа, и только в таком качестве своем она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного – биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т. е. вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основным признаком философии духа тот, что в ней нет объекта познания. Познавать из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, т. е. в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, т. е. в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, т. е. познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека.[6 - Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences» об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука – прагматична.] Познающий человек вне

бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, т. е. отчужденным и противостоящим. И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрывающимся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, т. е. познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе. Это и есть основной принцип философии, совсем не субъективной – ибо субъективное противостоит объективному, – а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей, как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, т. е. интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этой глубине философия соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии

лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ, – человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии, и преодоление человека в философии или ничего не значит, или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и бытие человеческо, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, т. е. человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особым рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, т. е. с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (Wesenheiten), а человека, не психологического, а духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном, объектном мире смысла нет. Смысл открывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человеческо. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека совсем не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, т. е. просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходит с тем, что познается.

2. Объект и субъект. Объективирование в познании. Немецкая гносеология всегда говорит о субъекте и объекте, о субъективном и объективном в познании. Познание есть объективирование. Познающий же субъект не есть бытие, субъект гносеологичен, а не онтологичен, он есть идеальные логические формы, совсем не человеческие, связь которых с человеком остается непонятной. Бытие разлагается и исчезает, заменяется субъектом и объектом. Познает совсем не «я», не живой человек «имярек», не конкретная личность, а гносеологический субъект, вне бытия находящийся и бытию противостоящий. Гносеологический субъект не есть человек, не есть бытие. Но и познает он совсем не бытие, а противостоящий ему объект, коррелятивный субъекту и для познания специально созданный. Бытие исчезает из субъекта и из объекта. Само противоположение субъекта и объекта уничтожает бытие. В объективировании умирает всякая жизнь, исчезает бытие. Познание есть объективирование, но в объективировании цель познания не достигается. В этом трагедия познания, которую многие философы отлично сознавали и формулировали это так: бытие иррационально и индивидуально, познаю же я всегда рациональное и общее.[7 - Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.] Объект оказывается совершенно чуждым субъекту и противоположным ему. Субъект и объект находятся в состоянии логической коррелятивности, друг без друга не существуют и вечно противоположаются и противопоставляются. Если «Платон», или «первохристианство», или «германская мистика» делаются для меня объектом познания, то я не могу их понять и не могу открыть в них смысла. Объективирование будет уже уничтожением, ибо к смыслу нужно приобщиться, приобщение же не есть объективирование.[8 - То, что Леви-Брюль считает характерным для *mentalite* первобытного общества, т. е. приобщение к познаваемому, соучастие в нем, и есть, в сущности, настоящее познание бытия. См. его замечательную книгу «*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*».] Это совершенно ясно в так называемых «науках о духе», где объективирование всегда есть смерть истинного познания. В «науках о природе» обстоит дело несколько иначе, но сейчас это не есть предмет моего исследования.

Основной вопрос гносеологии есть вопрос о том, кто познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает? Как осмыслить и углубить то неустранимое предположение познания, что познает человек. Кант и идеалистические теории познания утверждают, что познает совсем не человек, ибо это означало бы психологизм и антропологизм, т. е. релятивизм в познании, и познается совсем не мир, ибо это означало бы наивный реализм. Теория познания, идущая от Канта, подменяет проблему человека и его силы познавать бытие проблемой трансцендентального сознания, гносеологического субъекта или мирового духа,

божественного разума. Если же она не говорит о трансцендентальном сознании, то она говорит о психологическом сознании. Но и трансцендентальное сознание, и психологическое сознание одинаково не есть человек. Теория познания не хочет изучать человека как познающего, она отдает изучение человека целиком в ведение психологии или социологии. Между тем как основной вопрос познания есть вопрос об отношении между трансцендентальным сознанием или гносеологическим субъектом и человеком, живой и конкретной человеческой личностью. Кант имеет неоценимые заслуги в проблематике познания, но он, в сущности, ничего не разрешает, он не преодолевает скептицизма и релятивизма или преодолевает их призрачно. Априорные формы должны гарантировать прочность познания и преодолеть скептицизм, но априорные формы не имеют никакого прямого отношения к живому человеку, который и познает. Пусть трансцендентальное сознание имеет твердые и незыблемые основания для познания, но трансцендентальное сознание совсем не есть человек; человек обречен быть психологическим сознанием, которое находится во власти релятивизма. И остается совсем невыясненным, как трансцендентальное сознание овладевает психологическим сознанием, как психологическое сознание возвышается до трансцендентального сознания. Мне, как живому конкретному существу, как человеку, поставившему себе дерзновенную задачу познавать, нисколько не легче от того, что существует трансцендентальное сознание, что в нем есть *a priori*, что скептицизм и релятивизм в этой внечеловеческой сфере побеждены извечно. Мне важно победить скептицизм и релятивизм в человеческой сфере, в познающем человеке, а не в гносеологическом субъекте. Я хочу сам познавать, а не предоставлять познание гносеологическому субъекту или мировому разуму, хочу познания, как творческого акта человека. Теория познания должна стать философской антропологией, учением о человеке, а не учением о трансцендентальном сознании и гносеологическом субъекте, но и не психологическим или социологическим учением о человеке, а онтологическим и пневмотологическим учением о человеке. Какое для меня утешение, что существует мировой или божественный разум, если совсем не выяснен вопрос о действии этого мирового и гносеологического разума во мне, о моем человеческом разуме. Так же бесплодны и не нужны все учения о Боге, которые не учат о благодатном действии Бога на человека и мир. Вот я и спрашиваю, в чем благодатное, просветляющее действие трансцендентального сознания гносеологического субъекта или мирового духа на человека, на живую, конкретную личность, как раскрывается сила и прочность познания в человеке, и притом в данном человеке, а не в сфере внечеловеческой. Это и есть основной вопрос. Как у Канта не выяснен этот вопрос, так он не выяснен и у Гегеля. У Гегеля познает не человек, а сам мировой разум, мировой дух, в конце концов само Божество. Правда, самосознание и самопознание Божества происходят в

человеке и через человека. Но какая мне от этого радость? Может показаться очень гордым и возвеличивающим достоинство человека учение о том, что Божество в человеке приходит к самосознанию, что мировой дух достигает своей вершины через философию, которая есть дело человека. Но при этом никакой самостоятельности человека не существует, человек есть лишь функция мирового духа, мирового разума. Божества, лишь орудие, средство, путь для осуществления совсем нечеловеческих целей. Так и идеальное бытие Гуссерля совсем не спасает человека от релятивизма и скептицизма. Философия спасается от человека, он от нее не спасается. Для того чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого, прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере. Принципиально был более прав св. Фома Аквинат, который, правда, унижает человека, причисляя его к низшим интеллектам, но ставит вопрос о человеческом познании, о познании человека.

Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. Он и в падении своем сохраняет печать своего высокого положения, и в нем остается возможность высшей жизни, возможность познания, возвышающегося над бессмыслицей мира. Антропологизм непреодолим в философии, но он должен быть повышен в своем качестве. Антропологизм этот изначально онтологичен. Человек неустраним из познания. Он не устранен должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного. Разрыв между трансцендентальным сознанием, гносеологическим субъектом, идеальным логическим бытием и живым человеком, в сущности, делает познание невозможным. Я – человек – хочу познавать бытие, и мне нет дела до познания, которое совершается в сфере внечеловеческой. Я – познающий – изначально пребываю в бытии и составляю его неотрывную часть. И познаю я бытие в себе, в человеке, и из себя, из человека. Только бытие в силах познавать бытие. И если бы познание не было уже бытием, то доступ к бытию был бы ему закрыт. Познание в бытии совершается и является внутренним событием в бытии, изменением бытия. Познающий и познание

имеют онтологическую природу. Познание есть внутренний свет в бытии. Потому познание имеет космогонический характер. Когда философы ищут интуиции, они ищут познания, которое не есть объективирование, которое есть проникновение в глубину бытия, приобщение к бытию. И интуиция может быть понята не пассивно, как у Бергсона или у Гуссерля, а активно. Познание не есть вхождение бытия в познающего, стоящего вне бытия. Если познающий в бытии, то познание активно, есть изменение бытия. Познание есть духовная активность в бытии. Объективирование в познании означает отчуждение между познающим и познаваемым. Объективирование и ведет к тому, что и познающий и познание перестают быть «чем-то» и делаются «о чем-то». «О чем-то» и значит быть объектом. Познающий субъект, которому противостоит бытие, как объект, не может быть «чем-то», он всегда «о чем-то», он изъят из бытия. Когда ваше познание есть познание «о чем-то», об объекте, то невозможно поставить в глубине вопрос об онтологической реальности и ценности. При историческом или психологическом исследовании идей совершенно исчезает вопрос о том, реален ли мир, который эта идея выражает. Реален ли мир, в который была погружена мысль Плотина? Основной вопрос познания вовсе не есть познание идей о Боге, а познание Самого Бога, т. е. познание в духе и самого духа. Но этот вопрос нельзя не только разрешить, но и поставить при объективировании. В этом отношении есть существенное различие между науками естественными и науками о духе. В науках естественных объективирование не убивает предмета познания, ибо природа – предмет естественных наук – есть продукт объективации. Физика, делающая открытия, имеет дело с самими реальными предметами, а не с их отражением в человеческих идеях и мыслях. В естественных науках объективирование и есть установка реального предмета. Естественные науки не производят такого опустошения, какое производит историческое и психологическое исследование духа, в котором объективирование есть умерщвление реального предмета, ибо этот реальный предмет совсем не есть объективированный предмет. Науки естественные оправданы уже своей практической плодотворностью. Этой практической плодотворности не могло бы быть, если бы они не имели отношения к реальности.

В философских и гуманитарных знаниях, в исследованиях явлений духа такой практической плодотворности нет. Познание духа, самого духа, а не человеческих мыслей и душевных состояний, не может быть объективированием. В познании духа, которое и есть философия, должно быть внутреннее родство познающего со своим предметом, должно быть признание реальности духа, должен быть творческий духовный опыт. Познание истины есть приобщение к истине и жизнь в ней, познание правды есть приобщение к

правде и жизнь в ней. Познание духа есть «что-то», а не «о чем-то». В объективировании же, которое мы видим в историзме и психологизме, реальность духа исчезает. Но сознание предполагает отношение субъекта и объекта. Поэтому философское познание, преодолевающее объективацию и относительность, корнями своими погружено в бессознательное и восходит к сверхсознанию. Этике принадлежит очень важное, центральное место в познании духа. И вот познание этическое менее всего может быть объективированием, познанием «о чем-то», о чуждом, противостоящем мне предмете. При такой установке совершенно исчезает та нравственная реальность, которую я хочу познать. Невозможно установить ценность как предмет познания, если не произвести оценки, т. е. не совершить творческого духовного акта. Теоретический и практический разум в этом нераздельны, познание ценности неотделимо от оценки, от жизни в мире ценностей. Нравственная жизнь совсем не есть явление природы, и она неуловима, как явление природы. Нравственная жизнь всегда предполагает свободу, нравственная оценка всегда стоит перед свободой. Свобода же никогда не может быть лишь в познаваемом, она должна быть в познающем, как основа бытия. Феноменологический метод возвышается над психологизмом и историзмом, он хочет прорваться к реальностям, к сущностям. Он требует той особенной зоркости к реальности, при которой раскрывается смысл явлений. Феноменологический метод может быть плодотворным в этике, как то мы видим по М. Шелеру и Н. Гартману. И все-таки феноменологически нельзя построить этики, нельзя потому, что феноменология не предусматривает состояние человека, как познающего. Феноменология верит, что можно всегда сделать такую познавательную установку относительно предмета, при которой предмет войдет в познание. Всегда возможно при систематическом применении феноменологического метода интуитивное описание предмета. Но этический предмет не поддается никогда такого рода интуитивному описанию. Самый этический предмет раскрывается лишь тому, кто производит оценивающие творческие акты. Познающий этический предмет совсем не может находиться в методически пассивном состоянии и впускать в себя предмет. При такой установке предмет исчезает. Н. Гартман мог написать свою во многих отношениях замечательную «Этику» только потому, что он производит творческие духовные акты, что он ведет нравственную борьбу. Нравственно обосновываемый атеизм Н. Гартмана есть такого рода борьба. М. Шелер в «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik» достигает результатов в этическом познании только потому, что он ведет борьбу за ценность личности. Применение феноменологического метода, в сущности, никогда не остается ему до конца верным, и только потому достигаются результаты этические и онтологические. Гуссерль же, который боится изменить основам

феноменологии, создал метод, но ничего этим методом не открыл.

Тайна познания в том, что познающий в акте познания возвышается над предметом познания. Познание всегда есть творческое овладение предметом и возвышение над ним. Это следует уже из того, что познание должно изливать свет, распространять его в бытии и над бытием. Поэтому в познании бытие возрастает. Этическое познание неизбежно стремится к нравственному улучшению бытия. Это не значит, конечно, что познающий должен воображать себя стоящим на нравственной высоте. Но это значит, что он должен иметь нравственный опыт и через него добывать себе свет, хотя бы луч света. С такой теорией познания связан глубокий трагизм познания. Познание Бога нам трудно и в известном смысле даже невозможно, оно неизбежно должно прийти к методу апофатическому и обнаружить тщету и бесплодие метода катафатического. Бог не может быть предметом познания, потому что человек в акте познания не может возвыситься над Богом. Нельзя пролить свет на Бога, можно только получать свет от Бога. В познании этическом мы не только впускаем в себя и отражаем этическую правду, мы неизбежно и создаем ее, творим мир ценностей. Бога же мы не можем создавать, мы можем только к нему приобщиться, можем служить ему своим творческим деянием, отвечать на его призыв. Познание есть великое дерзновение. Познание есть всегда победа над древним, изначальным страхом, ужасом. Страх делает невозможным искание истины и познание истины. Познание есть бесстрашие. Кто испытывает страх перед традиционными нравственными понятиями и оценками, всегда имеющими социальный источник, тот не способен к этическому познанию, ибо этическое познание есть нравственное творчество. Победа над страхом есть духовный познавательный акт. Это не значит, конечно, что опыт страха психологически не переживается. Прохождение через опыт страха может быть очень глубоким, как то и было, напр., у Киркегардта.[9 - См. Kierkegaard. «Der Begriff der Angst». Киркегардтовское понятие «Angst» лучше передавать не словом «страх», а словом «ужас».] Но творческое достижение познания есть победа над страхом. Этика не есть кодификация традиционных нравственных норм и оценок. Этика есть дерзновение в творческих оценках. И еще нужно сказать про познание, что оно горько и что на эту горечь нужно согласиться. Кто любит лишь сладкое, не может познавать. Познание может давать минуты радости и высочайшего подъема, но плоды познания горьки. Познание человека в нашем мировом эоне есть уже изгнание из рая, потеря райской жизни. И особенно горько познание этическое, познание добра и зла. Но горечь лежит в самом бытии, в его падении. И этим нисколько не подрывается ценность самого познания. О срывании с древа познания добра и зла, о возникновении различия между добром и злом речь еще впереди. Но для определения характера

этического познания нужно сказать, что самое различие добра и зла есть горькое различие, есть самое горькое в мире. Достоевский говорит, что это чертово добро и зло нам слишком дорого стоят.[10 - Это тоже есть основная тема писаний Л. Шестова.] Познание есть бесстрашие, победа над страхом. И познание горько и есть согласие на горечь. Из всех родов познания познание этическое есть наиболее бесстрашное и наиболее горькое, ибо в нем раскрывается ценность и смысл жизни и в нем же разверзается грех и зло. Есть смертельная печаль в самом различии добра и зла, ценного и лишенного ценности. И нельзя успокаиваться на том, что это различие есть последнее. Тоска по Богу в человеческой душе и есть тоска от невозможности остаться навеки с различием добра и зла, со смертельной горечью оценки. Центральное значение этики в философском понимании связано с тем, что она имеет дело с грехом, с возникновением добра и зла, с возникновением различия и оценки. Но различие и оценка имеют универсальное значение. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводят. Этика есть учение о различии, оценке и смысле, т. е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различие, делается оценка и ищется смысл.

3. Задача этики. Отвлеченные априорные этики имеют мало цены. В основании этики лежит нравственный опыт. Более того, в основании философии лежит нравственный опыт. Диалектика, за которой нет никакого нравственного опыта, лишена ценности и является умственной игрой. Философия Платона была вдохновлена нравственными мотивами, исканием верховного блага. За диалектикой Гегеля скрывался подлинный нравственный опыт. Но априоризм в этике есть, в сущности, отрицание нравственного опыта. Кант отрицает нравственный опыт в своей этике, хотя у него самого он был, как и у всякого настоящего философа. Этика не может быть только познавательной философской дисциплиной, она есть также нравственно-духовный акт. И она была такой у Платона, у Спинозы, у Фихте и др. Этика есть познание, но познание, имеющее нравственно освобождающее значение. Этика есть завершающая часть философии духа, в ней пожинаяются плоды философского пути жизни. Этика христианская нередко отождествляется с сотериологией, с учением о путях спасения. Но этика не может быть только сотериологией, она есть также учение о творческих ценностях и творческой энергии человека. Человек есть не только существо спасающееся, он есть и существо творящее. Я хотел бы написать не тираническую этику, какой она обыкновенно бывает, т. е. не нормативную этику. Нормативная этика всегда тиранична. Книга эта хочет быть опытом конкретного учения о человеческой жизни, о ее смысле, ее целях и ценностях. Но учение о жизни, ее смысле, ее целях и ценностях есть неизбежное учение о человеке. Этика должна быть не только теоретической, но и

практической, т. е. призывать к нравственному преобразованию жизни, не только к усвоению ценностей, но и к переоценке ценностей. А это значит, что в этике есть неизбежно профетический элемент. Этика должна раскрывать чистую совесть, незамутненную социальной обыденностью, она должна быть критикой чистой совести. Этика есть аксиология, учение о смысле и ценностях. Но смысл и ценность не даны пассивно-объективно, они творятся. Учение о ценностях должно быть отнесено к верховной ценности. Верховная же ценность должна быть силой и излучать благодатную преобразующую энергию. Этика учит не только о ценности, она есть не только аксиология, она также учит о ценности как мощи, о верховном благе как силе и источнике всякой силы, она есть также онтология. И потому она не может быть только нормативной, ибо норма сама по себе бессильна. Этика имеет дело не с бессильными, висящими в воздухе нормами и законами, а с реальными нравственными энергиями и с обладающими силой качествами. «Этика» Н. Гартмана, наиболее интересная в философской литературе нашего времени, представляется мне принципиально несостоятельной, потому что идеальные ценности у него висят в безвоздушном пространстве и нет антропологии, нет онтологии, которая объяснила бы, откуда берется у человека свобода, откуда у него сила для осуществления в мире ценностей. Человек есть посредник между миром неподвижных идеальных ценностей и природным миром, в котором нет телеологии и в который человек своей свободой должен внести цель и ценность, почерпнутую из небытийственного идеального мира. Совершенно непонятно, на какого рода онтологию может опереться такого рода аксиология. Постулируя атеизм как нравственное требование, укрепляющее свободу человека в осуществлении ценностей, Н. Гартман неизбежно должен прийти к утверждению бессилия ценности и добра, т. е. в конце концов к идеализму нормативному. Он дорожит тем, что ценность не опирается ни на какую онтологическую силу.[11 - См. N. Hartmann «Ethik».] Но Н. Гартман прав, расширяя сферу этики и вводя в нее всякое отношение к ценности, хотя бы это была ценность познавательная или эстетическая. Отношение человека к истине и к красоте бесспорно имеет нравственное значение. Есть нравственный долг в отношении к истине и красоте. Акт познавательный и акт художественный сам по себе не есть акт нравственный. Но есть нравственный акт в отношении к познавательному и художественному акту. Этика объемлет все, что связано с свободой человека, т. е. из свободы производимым различием и оценкой. Свободный нравственный акт может совершаться не только относительно так наз. нравственной жизни, но и относительно всей жизни человека. Нравственный же акт, который совершается относительно всей жизни, всех ее ценностей, связан с полнотой духовной жизни человека. Этика есть познание духа, а не познание природы, ей принадлежит лишь то, что связано с духовной свободой, а не с

природной необходимостью. Пути же познания мира духовного иные, чем пути познания мира природного. В этике есть научный элемент, она пользуется материалом истории культуры, социологии, мифологии, психопатологии и пр. Но этика есть дисциплина философская, и в ней есть все своеобразие познания философского в его отличии от познания научного. Этика не может не быть пророческой. И, что самое важное, этика не может не быть личной. Эта книга сознательно будет личной этикой, ибо источник ее жизненный, а не книжный.

4. Основной вопрос этики о критерии добра и зла. Основной вопрос этики – вопрос о критерии добра и зла, о генеалогии морали, в возникновении различения и оценки. И вопрос тут стоит совсем не так, как он ставится эволюционистами, которые исследуют происхождение нравственных понятий. Это вопрос несоизмеримо более глубокий. Откуда само различие и может ли быть критерием различения добро, когда добро возникло после различения? Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по эту сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали. Этика должна не только обосновывать мораль, но и изобличать ложь морали. Парадоксальность проблематики тут в том, что «добро» подвергается сомнению, т. е. подвергается сомнению, есть ли «добро» добро, не есть ли оно зло. Это гениально выражено Гоголем в словах, поставленных в эпиграф: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Но поставив вопрос о том, является ли «добро» добром, я не выхожу из «да» и «нет», из различения и оценки. Допустим, что добро совсем не есть добро, что оно есть зло, что ему нужно сказать «нет». Но это есть оценка «добра» и различение его от того, что я этому «добр» противопоставляю, что «по ту сторону» этого «добра» и этого «зла». Если то, что «по ту сторону добра и зла», я ставлю выше того, что «по эту сторону добра и зла», то я различаю «высшее» и «низшее», я осуждаю, оцениваю, противопоставляю. И Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. «По ту сторону добра и зла» у него все-таки открывается высшая мораль. А когда у него «по ту сторону» оказывается наше посястороннее зло, напр. Цезарь Борджиа, тогда цель его еще менее достигается. Он вращается в порочном кругу, когда пытается это сделать. И тот готтентот, который на вопрос, что такое добро и что такое зло, ответил: «Добро, когда я украду чужую жену, зло же, когда у меня украдут жену», совсем не находился по ту сторону добра и зла, по ту сторону различения и оценки. Готтентот, который, в сущности, и среди нас торжествует, был моралистом. Старое добро заменяется новым добром, ценности переоцениваются, но никакой переворот по отношению к добру не ставит по ту сторону добра и зла. Даже когда вы говорите, что различение и оценка есть что-

то дурное и злое, вы целиком находитесь в ее власти. «По ту сторону добра и зла» не должно быть никакого «добра» и никакого «зла». Но у нас всегда там оказывается или наше «добро», или наше «зло». Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. «Добро» и «зло», «нравственное» и «безнравственное», «высокое» и «низкое», «хорошее» и «плохое» не выражают реального бытия, это лишь символы, но символы не произвольные и условные, а закономерные и обязательные. Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не «добрая» и не «злая», не «нравственная» и не «безнравственная», она лишь символизуется так, лишь обозначается по категориям этого мира. Мир не есть бытие, мир есть лишь состояние бытия, в котором оно отчуждается от себя и в котором все символизируется. Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого» могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка. И в нашем падшем мире принимает формы различения то, что в бытии не есть различие. В бытии нет «высокого» и «низкого», но в символе «высоты» что-то угадывается о бытии. Таковы и родовые символы «отца» и «сына», выражающие истины религиозного откровения. «Отец», «сын», «рождение» все слова, взятые из нашей земной родовой жизни. Но через них закономерно, обязательно выражается истина о божественной жизни. Бог, как бытие в себе, не есть «отец», не есть «сын», в нем не происходит «рождения», но что-то выраженное в этих символах имеет абсолютное значение. Только в чистой духовности и мистике преодолевается символика, и мы погружаемся в первожизнь. Наша этика символична, символичны все ее различения и оценки. И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям. Все, что «по эту сторону добра и зла», – символично, реалистично лишь то, что «по ту сторону добра и зла». Символика «добра» и «зла» не случайна, не условна, не есть «зло», она говорит об абсолютном, о бытии, но гадательно и отражено в мировом зеркале.

Самый факт нравственной жизни с ее различениями и оценками предполагает свободу. И потому этика есть философия свободы. Школьное традиционное учение о свободе воли совсем не есть учение о свободе и глубины свободы не видит. Учение о свободе воли было создано для того, чтобы найти виновника, чтобы было на кого возложить ответственность и оправдать наказание в жизни временной и жизни вечной. Учение о свободе воли было приспособлено для нормативной, законнической этики. Свобода воли означает избрание предстоящих человеку добра и зла и возможность выполнения навязанного человеку закона или нормы. Человек будет или оправдан, если он избрал добро и исполнил норму, или осужден, если он избрал зло и нормы не исполнил. В восстании Лютера против оправдания добрыми делами, связанными со свободой

воли, была большая глубина, хотя он и допустил смешение.[12 - См. Лютер «De servo arbitrio», самое замечательное из всего им написанного.] Парадоксально то, что так наз. «свобода воли» может быть источником порабощения человека. Человек оказывается порабощенным неизбежностью избрать то, что ему навязано, и выполнить норму под страхом ответственности. Человек оказывается наименее свободным в том, что связано с его «свободой воли». Но ведь свобода человека может быть понята не только как оправдание человека добродетелями, вытекающими из его свободной воли, т. е. как возможность осуществить норму, свобода может быть понята и как творческая сила человека, как создание ценностей. Вместе с тем свобода может вести человека путем зла, свобода носит не морально-юридический и педагогический характер, а характер трагический. Свобода есть основное условие нравственной жизни, не только свобода добра, но и свобода зла. Без свободы зла нет нравственной жизни. Это делает нравственную жизнь трагической и этику делает философией трагедии. Этика законническая, нормативная, для которой свобода есть лишь условие выполнения нормы добра, не понимает трагизма нравственной жизни. Трагическое есть основное нравственное явление и основная категория этики. Именно трагическое ведет в глубину и в высоту, по ту сторону добра и зла в нормативном смысле. «Трагическое» не есть ни «добро», ни «зло» в том смысле, как их обычно утверждает этика. Но этика должна исследовать явление «трагического», вытекающее из свободы. Этика имеет дело не только с трагическим, но и с парадоксальным. Нравственная жизнь складывается из парадоксов, в которых добро и зло переплетаются и переходят друг в друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы в сознании, они должны быть изжиты. Трагичность и парадоксальность этики связаны с тем, что основной ее вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека.

Этика не только связана с социологией, но и подавлена социологией. И это совсем не есть порождение позитивизма XIX и XX веков, совсем не в О. Конте и Дюркгейме тут дело. В соотношениях этики и социологии отражается мировая подавленность нравственной жизни социальностью, социальной дисциплиной и социальными нормами. Террор социальности, власть общества царят над человеком почти во всю его историю и восходят к первобытному коллективизму. И даже христианство не могло его окончательно от этого освободить. Когда Вестермарк с позитивно-научной точки зрения пишет «О происхождении и развитии моральных идей», то пишет он совсем не этику, а социологию. Моральные идеи имеют социальное происхождение и развиваются по социальным законам, определяющимся обществом. Этос, нравы исследуются социальными науками. Социальное происхождение нравственного сознания

утверждает не только социальный позитивизм, отрицающий всякую метафизику, оно есть истина метафизического порядка, ибо сама социальность имеет метафизическую глубину. Таково значение *das Man* Гейдеггера.[13 - См. его «*Sein und Zeit*». Если принять во внимание различие, которое Тенниес делает между *Gesellschaft* и *Gemeinschaft*, то я здесь все время говорю о *Gesellschaft*.] В падшем греховном мире царит *das Man*, обыденность, принуждающая человека социальность. Поистине общество играет огромную роль в нравственном сознании. Огромная и трудная задача философской этики и заключается в различении духовных и социальных элементов в нравственной жизни. Это и есть задача раскрытия чистой совести. Нужно освободить этическую проблему от социального террора. Роль социальности в нравственной жизни так велика, что люди принимают за явление нравственного порядка то, что есть лишь явление порядка социального, социальные нравы и обычаи. Но в глубине своей нравственное не зависит от социального. Чисто нравственный феномен не зависит от общества или зависит от него лишь в той мере, в какой само общество есть нравственный феномен. Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире, и она лишь проецируется в жизни общества. Из этического нужно понять общественное, а не из общественного этическое. Нравственная жизнь есть не только жизнь личности, она есть также жизнь общества. Но чистота нравственного сознания постоянно искажена тем, что я буду называть социальной обыденностью. Социальная этика XIX и XX веков, которая в жизни общества видит источник нравственных различий и оценок и утверждает социальный характер добра и зла, совершенно явно вращается в порочном кругу. Социальность не может быть верховной ценностью и конечной целью человеческой жизни. Если бы был доказан социальный генезис различения между добром и злом, то этим нисколько не решался бы и даже не затрагивался бы вопрос об этической оценке. Задача философской этики заключается совсем не в познании происхождения и развития нравственных идей о добре и зле, а в познании самого добра и зла. Нас интересует онтология добра и зла, а не понятия людей о добре и зле. Современное сознание до того испорчено историзмом и психологизмом, что ему очень трудно отличать вопрос о самом добре от вопроса о человеческих понятиях о добре от готтентота до Канта и Конта. Понятия о добре и зле, воплощенные в нравах, зависят от общества, от социальности, но само добро и зло не зависит; наоборот, общество, социальность зависит от самого добра и зла, от их онтологии. На это могут сказать, что мое познание самого добра приведет к моей идее о добре, которая войдет в общий ряд понятий и идей о добре. Это – обычный аргумент релятивизма. Мои понятия и идеи о добре могут быть ошибочны, и в таком своем качестве они релятивны. Но не имеет никакого смысла образовывать понятия и идеи о добре, которое не существует, как не имеет смысла беспредметное

познание, не связанное ни с какой реальностью. Этическая оценка неизбежно предполагает этический реализм, предполагает, что добро есть, а не только мыслится мной. И никак не может добро быть подменено обществом. Дюркгейм даже хотел подменить Бога обществом.[14 - См. его «Les formes elementaires de la vie religieuse». Дюркгейм все же ищет религиозную реальность, соответствующую религиозным представлениям, и находит ее в обществе.] Но это есть самая чудовищная форма идолотворения. Общество само требует нравственной оценки и предполагает различие добра и зла, не из общества почерпнутое. Социальный утилитаризм есть настолько слабая и отвергнутая теория, что о нем не стоит и говорить. Социологическая теория нравственности должна, в сущности, вслед за Дюркгеймом признать общество Божеством, а не природно-историческим явлением, погруженным в грех. Человек есть социальное существо. Это бесспорно. Но человек есть также духовное существо. Он принадлежит двум мирам. Познать сущее добро человек может лишь как существо духовное. Как существо социальное он познает только меняющиеся понятия о добре. Социология, которая отрицает, что человек есть духовное существо и что из духовного мира он черпает свои оценки, есть не наука, а ложная философия, даже ложная религия. Человек может производить оценки, может видеть истину, добро, красоту лишь как существо, возвышающееся над потоком природно-исторической и душевной жизни. Это не значит, что этика не должна быть социальна, но значит, что должно быть этическое обоснование социального, а не социальное обоснование этического.

Также этика не может зависеть от биологии, которая наряду с социологией выражает философские претензии. Биологическая философия жизни пытается установить критерий добра и зла, основать оценки на принципе максимума «жизни». «Жизнь» есть высшее благо и верховная ценность, «добро» есть все, что доводит «жизнь» до максимума, «зло» есть все, что умаляет «жизнь» и ведет к смерти и небытию. Нужно служить повышению «жизни» до максимума. Такая философия жизни выдвигает принцип, отличный от гедонизма и эвдемонизма. Переизбыточная жизнь есть благо и ценность, даже если она несет страдание, а не счастье, если она порождает трагедию. Величайшим представителем философии жизни был Ницше, смертельный враг утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма. Клагес пытается противопоставить принцип виталистический принципу духовному. Бесспорно, что добро есть жизнь и что конечная цель – полнота жизни. Но беда в том, что это слишком верно. «Жизнь» есть негодный критерий оценки вследствие своего всеобъемлющего и многозначного характера. Все есть жизнь, и жизнь есть все. Даже смерть есть явление жизни. В самой жизни необходимо делать качественные различия и устанавливать оценки. Но эти различия и эти оценки невозможно сделать на

основании критерия максимума жизни, который ведь чисто количественный, а не качественный. Мы попадаем в порочный круг. Есть «жизнь» высокая и низкая, добрая и злая, прекрасная и уродливая. Как сделать это различие и оценку? Биологический критерий максимума жизни совершенно не годен, как критерий этический. Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни, из качественного его максимума, он должен возвышаться над жизнью. Оценка с точки зрения смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Жизнь может возвышаться не вследствие ее количественного прироста, а вследствие подъема ее к тому, что выше ее, что есть сверхжизнь. Это приводит нас к тому, что кроме биологического понимания жизни есть духовное понимание жизни. Духовное же понимание жизни всегда предполагает не только человеческую, но и божественную жизнь. Духовная жизнь всегда предполагает другое, высшее, к чему она движется и поднимается. Не просто жизнь, а духовная жизнь, жизнь, поднимающаяся к Богу, не количество жизни, а качество ее есть высшее благо и ценность. Духовная же жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам, к тому, что есть сверх-жизнь, сверх-природа, сверх-бытие, сверх-Божество. «Жизнь» может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, и само бытие есть лишь символ последней тайны. Так как перед этикой раскрывается бесконечность, то в ней всегда много проблематического. Этого нормативная этика не видит и не понимает. Проблема этики связана с загадкой о человеке. Этика и должна быть учением о назначении и призвании человека, и она прежде всего должна познать, что есть человек, откуда он пришел и куда он идет.

Глава II

Происхождение добра и зла

1. Бог и человек. Вопросу о различении добра и зла и о происхождении добра и зла предшествует более первичный вопрос об отношении Бога и человека, Божественной свободы и человеческой свободы, или благодати и свободы. Распря между Творцом и тварью, а мы стоим под знаком этой распри, есть

распря о зле и его происхождении. И борьбу с Творцом ведет не только тот, кто злом искажает образ твари, но и тот, кто мучится злом сотворенного мира. Постановке этической проблемы предшествует теодицея. Этика потому только и существует, что есть проблема теодицеи. Если есть различие добра и зла, если есть зло, то неизбежно оправдание Бога, ибо оправдание Бога и есть решение вопроса о происхождении зла. Если бы не было различия добра и зла, не было бы зла, то никогда бы не возникла ни проблема теодицеи, ни проблема этики. И можно парадоксально даже сказать, что этика есть не только суд над человеком, но и суд над Богом. Против Бога восстало не только зло, но и добро, неспособное примириться с самым фактом существования зла. Атеизм имеет свои корни совсем не только в зле, но и в добре.[15 - Прудон есть тип человека, восставшего против Бога во имя добра, справедливости, правды. См. его «De la justice dans la revolution et dans l'église».] Злые ненавидят Бога за то, что он мешает им творить зло, добрые готовы ненавидеть Бога за то, что он не мешает злым творить зло, что он допустил существование зла. Самое различие добра и зла, которое явилось результатом грехопадения, делается источником атеизма. Этика рождается из тех же основ, из которых рождается атеизм, и это бросает на этику зловещий свет. Традиционная теодицея теологических учений разрешает ли мучительную проблему, объясняет ли она происхождение зла? Традиционное теологическое учение о миротворении и грехопадении все превращает в божественную комедию, в игру Бога с самим собой. Можно не соглашаться с взглядами Маркиона,[16 - См. лучшую из книг Гарнака «Marcion».] гностиков, манихеев, но нельзя не отнестись с уважением к тому, что их так мучила проблема зла. Происхождение зла объясняется обыкновенно свободой, которой Бог наделил тварь и которой она злоупотребила. Но это традиционное объяснение остается на поверхности и совсем не объясняет происхождения зла. Свободу, через которую тварь склоняется ко злу, тварь не от себя имеет, она получила ее от Бога, т. е. в конце концов она детерминирована Богом. Свобода есть роковой дар, который делает роковой участь человека. Совершенно невозможно все это рационализировать и выразить в категориях катафатической теологии. Традиционная катафатическая теология и ведет к атеизму добрых, движимых нравственным пафосом. Обычное теологическое понятие о свободе нисколько не снимает с Творца ответственности за зло и муку мира. Сама свобода сотворена Богом, и она проницаема для него в самой своей глубине. Бог, по приписываемому Ему катафатической теологией всеведению, в вечности предвидел роковые последствия свободы, которую Он сам и от себя сообщил человеку. Он предвидел зло и страдание мира, который целиком вызван к жизни Его волей и находится в Его власти, предвидел все до гибели и вечных мук многих. И Он согласился сотворить мир и человека в этих страшных условиях. Это и есть глубокий нравственный исток атеизма. Наделив человека

свободой и ожидая ответа на свой призыв, Он ждет ответа от самого себя, Он заранее знает ответ, Он играет с самим собой. Катафатическая теология в трудные моменты ссылается на тайну и спасается в теологии апофатической. Но рационализация тайны уже зашла слишком далеко. И совершенно последовательно нужно сделать вывод, что Бог в вечности одних предопределил к вечному спасению, других же – к вечной гибели. Кальвин и говорит, что Бог творит неравно, одних для вечного спасения, других для вечной гибели.[17 - См. Calvin «Institution de la religion chretienne».] Страшное учение Кальвина имеет огромную заслугу *reductio ad absurdum*. Он договаривает то, что неотвратимо вытекает из традиционного учения о миротворении. Правда, само предопределение есть непроницаемая тайна, страшная для разума и совести, но к ней приводит путь рациональной теологии. Катафатическая теология и слишком далеко заходит в рационализации тайны, и слишком рано ставит границы познанию, устанавливая запреты. Мы начинаем дышать легче и свободнее, выходим из тюрьмы, когда переходим к теологии апофатической. В этом великое значение тайны, великое значение *docta ignorantia*. Вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации, о которой возможен лишь символ и миф. Бог и есть бесконечная тайна, скрытая за бытием. И потому только и можно вынести зло и муку жизни. Невозможно вынести, чтобы мир и человек довели себе и чтобы не было ничего дальше и выше, глубже и таинственнее. Мы приходим к Богу совсем не потому, что рациональное мышление требует бытия Божьего, а потому, что мир упирается в тайну и в ней рациональное мышление кончается. Это значит, что всякая катафатическая теология экзотерична и не говорит о последнем. Глубже приобщает к тайне мистическая апофатическая теология. Границу рациональному познанию ставит тайна, а не табу.

Божественное Ничто, или Абсолютное апофатической теологии, не может быть Творцом мира. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таков смысл учения Экхардта о *Gottheit* и Бёме об *Ungrund*'е. Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в *Ungrund*'е, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил мир. Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторично – в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrund*'а раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода. Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек есть дитя Божье и дитя свободы – ничто,

небытия, меона. Свобода ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие. Оттуда же произошло отпадение от дела Божьего, возникло зло и мука, и бытие смешалось с небытием. Это есть подлинная трагедия, трагедия не только мира, но и Бога. Бог хочет своего другого и друга, тоскует по нем, ждет от него ответа на свой призыв к божественной жизни, к божественной полноте, к соучастию в Божьем творчестве, побеждающем небытие. Бог не сам себе отвечает. Ему отвечает свобода, от Него не зависящая. Бог-Творец всесилен над бытием, над сотворенным миром, но Он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для Него. В первом акте, акте миротворения. Бог является как Творец. Но в акте миротворения не может быть предотвращена возможность зла, заключенная в меонической свободе. Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы. И вот наступает второй акт Божьего отношения к миру и человеку. Бог является не в аспекте Творца, творческой силы, а в аспекте Испытателя и Спасителя, в аспекте Бога страдающего и на себя принимающего грехи мира. Бог в аспекте Бога-Сына нисходит в бездну, в Ungrund, в глубину свободы, из которой рождается зло, но из которой исходит и всякое добро. Только так и можно понять тайну Искупления, если не понимать ее юридически-судебно. Из бездны, из Божественного Ничто рождается Троичный Бог, и Ему противостоит свобода ничто. Он творит из ничто мир и человека и ждет от них ответа на свой зов, ответа из глубины свободы. Ответ был сначала согласие на творение, а потом восстание и вражда к Богу, возврат к первоначальному небытию. Ибо всякое восстание против Бога есть возврат к небытию, принявшему форму ложного фантазмагорического бытия, победа ничто над божественным светом. И тогда только ничто, которое не есть зло, превращается в зло. Тогда Бог совершает второй акт, нисходит в ничто, в бездну свободы, переродившейся во зло, являет себя не в силе, а в жертве. Божественная жертва, божественное самораспятие должно победить злую свободу ничто, победить, не насилуя ее, не лишая тварь свободы, а лишь просветляя ее. Только такое понимание божественной мистерии не делает этику атеистической. И пусть не говорят, что это есть пантеизм. В пантеизме есть доля истины, это и есть истина апофатической теологии. Но ложь пантеизма в том, что он рационализирует тайну и переводит истину апофатической теологии на язык теологии катафатической. Мистика имеет свой язык, и его нельзя прямо перевести на язык теологии. Пантеизм и есть такой ложный перевод. И вот почему мистику так часто обвиняют в пантеизме, и в большинстве случаев несправедливо.

В традиционной катафатической теологии есть всегда желание унижить человека. Но факт существования зла, за которое возлагается ответственность не на Творца, а на тварь, делает непонятным такое унижение тварного мира! Ответственность за зло возвышает, а не унижает тварный мир и человека, ибо приписывает ему огромную силу свободы, способной восстать на Творца, отделиться от него и создать собственный безбожный мир, создать ад. Ведь идея грехопадения есть, в сущности, гордая идея, и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу. И выходит, что тварь возвышают лишь тогда, когда речь идет о свободе грехопадения и об ответственности за него. Во всех остальных случаях тварь унижают. Самое слово «тварность» приобретает унижительный характер. Тварь ничтожна, бессильна, жалка, беспомощна, она есть ничто и небытие. Как будто Бог, творя мир, хочет унижить тварь, показать ее ничтожество и бессилие. И требует Бог от твари лишь слепой покорности и жестоко карает за непокорность. Понять это можно лишь как выражение человеческой греховности. Но такого рода онтология, такого рода антропология и космология совсем непонятны. Понятие Творца и твари – символы, взятые из нашего мира. Но в нашем мире, когда творец творит какое-нибудь произведение, то оно носит имя этого творца, на нем запечатлена идея этого творца и в него переходит энергия творца. Не может быть и речи о том, что творение великого художника ничтожно, слабо, унижено тем, что оно тварно. Но творец мира есть величайший из художников, и непонятно, почему отрицают за Творцом возможность сотворить что-то высокое и божественное. Правда, скажут, что Божье творение само себя исказило и испортило. Но ведь понятие твари, тварности совсем не связано с падшестью. Тварь считают ничтожной и низкой потому, что она сотворена, а не потому, что она пала. То, что она пала, как раз и обнаруживает силу ее свободы, ее самостоятельность, силу ее греховной воли быть больше, чем тварь. Получается ряд неразрешимых парадоксов. «Природа» человека сотворена Богом, «свобода» же человека не сотворена, не детерминирована никаким бытием и предшествует всякому бытию. Бытие от свободы, а не свобода от бытия. То, что называют «тварным ничто», и есть как раз то, что в твари не сотворено, ее свобода. Вся же природа твари сотворена Богом и потому не может быть названа «ничто». Но и сотворенная природа, и несотворенная свобода одинаково тварь не унижают. Унижает ее не свобода, а зло, из свободы вытекающее, но зло это не есть тварность, ибо оно не Богом сотворено. Рабство твари связано с монархическим понятием о Боге, которое свойственно низшим и нехристианским формам богопознания. Монархическая идея Бога есть идея самодержавного властелина. Это есть аспект Бога, предшествующий христианскому откровению. Христианство не есть монотеистическая религия, как магометанство,

христианство есть религия тринитарная. Тринитарное же понимание Бога преодолевает всякое рабство и обосновывает свободу и достоинство человека. Атеизм часто бывал лишь антитеизмом, борьбой с отвлеченным монотеизмом и монархизмом. В отношении к христианскому Троичному Богу, Богу любви и жертвы, атеизм теряет всякую силу. Этика не может восстать на него во имя «добра», как восстает против отвлеченно-монотеистического Бога, унижающего тварь, наделяющего ее свободой, за которую потом требующего ее к ответу и жестоко карающего.

Странно, что мысль человеческая, и особенно мысль теологическая, никогда не задумывалась над психологией Бога. Вероятно, размышление над этим считалось неблагочестивым. В традиционных теологических построениях наиболее непонятной остается психология Бога. Теология всегда строилась с точки зрения психологии человека. Теология, в сущности, всегда была гораздо более антропоцентрична, чем теоцентрична, и была более всего такой в монархической концепции Бога. Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философское, аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрывается аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на Бога. Богу боятся приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не боятся приписать гнев, ревность, месть и пр. аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божественного совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование непрерывного себе подчинения – все свойства, которые христианская вера считает греховными и порочными, но Богу их преспокойно приписывает. Получается невозможность следовать евангельскому завету – «будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный», недопустимость для человека богоуподобления. То, что в Боге считается признаком совершенства, в человеке считается признаком несовершенства, греха. Согласно принципу апофатической теологии Бог, конечно, не есть добро, а сверх-добро, не совершенство, а сверх-совершенство, как он есть не бытие, а сверх-бытие, не нечто, а ничто, и к Богу не применимы никакие наши понятия. Мы можем мыслить о Боге лишь символически и мифологически. И возможна символическая психология Бога. Она невозможна по отношению к

Божественному Ничто апофатической теологии, но возможна по отношению к Богу-Творцу теологии катафатической. И вот Богу-Творцу совершенно невозможно приписать самодовольство, самодостаточность, деспотизм как свойства эзотерической Его жизни. Более достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность в жертвенной самоотдаче. Движение боятся приписать Богу потому, что движение указывает на недостаток, на потребность в том, чего нет, в восполнении. Но также можно сказать, что бездвижность есть недостаток, отсутствие качества динамики бытия, драматизма жизни. Трагизм в жизни Божества есть показатель не несовершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистерии. Христианское откровение открывает Бога в аспекте жертвенной любви, но жертвенная любовь говорит совсем не о самодостаточности божественной жизни, она говорит о потребности выхода в другого. Между тем как невозможно отказаться от того, что Бог христианский есть прежде всего Бог жертвенной любви. Жертва же всегда свидетельствует о трагедии. Драматическое движение и трагизм порождаются полнотой и избытком, а не недостатком. Отрицать трагизм Божественной жизни можно, лишь отступив от Христа, от распятия и креста, от жертвы Сына Божьего. Такова геология, не желающая знать божественной трагедии, теология отвлеченного монотеизма. Отвлеченный монархический монотеизм, не желающий знать внутреннего драматизма Божественной жизни, есть явное смешение теологии апофатической и катафатической. Невозможно из Абсолютного, которому принадлежит совершенная полнота и самодостаточность, вывести миротворение. Миротворение есть движение в Боге, драматическое событие в божественной жизни. В Абсолютном, в Божественном Ничто нельзя мыслить движения, создающего внешний для Абсолютного порядок бытия, нельзя мыслить ничего положительно, а только отрицательно. При отождествлении Абсолютного апофатической теологии и Творца теологии катафатической тварь оказывается случайной, ничтожной, ненужной, не имеющей никакого отношения к внутренней жизни Божества и потому в конце концов бессмысленной. Тварь имеет достоинство и смысл в том лишь случае, если миротворение понимается как внутренний момент реализации в Абсолютном Божественной Троичности, как мистерия любви и свободы. Для теологии экзотерической закрыта внутренняя жизнь Божества. Теология же эзотерическая должна признать трагедию в Боге. Это и есть то, что Я. Бёме называет теогоническим процессом. Он совершается в вечности и означает не рождение Бога, которого раньше не было, а божественную мистику, вечную эзотерическую жизнь Божества, вечное богорождение из Ungrund'a.[18 - См. мои этюды о Я. Бёме: «Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 1. Учение об Ungrund'е и свободе». «Путь», № 20.]

Трагедия в Боге и теогонический процесс предполагают существование изначальной свободы, корнящейся в ничто, в небытии. В плане вторичном, где есть Творец и тварность, Бог и человек, несотворенную свободу можно мыслить вне Бога. Вне Бога нельзя мыслить бытие, но можно мыслить небытие. И только так можно понять происхождение зла, не сделав за него ответственным Бога. Перед последней тайной, перед Божественным Ничто это различие исчезает. В богопознании апофатическом ничего нельзя мыслить вне Божества, нельзя мыслить не только свободу, но и тварного мира вне Божества. Правда пантеизма относится к Божеству апофатического богопознания. Но ложь пантеизма в том, что он переводит истину мистической апофатической теологии на язык рациональной катафатической теологии. Мир и центр мира человек – творение Бога через Премудрость, через Божьи идеи и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия. Этот элемент свободы не от Бога-Отца, он предшествует бытию. Трагедия в Боге есть трагедия, связанная со свободой. Бог-Творец всемогущ над бытием, но не всегда всемогущ над небытием. Бездонная свобода, уходящая в ничто, вошла в мир сотворенный, и это она выразила согласие на миротворение. Бог-Творец все сделал для просветления этой свободы в согласии с своей великой идеей о творении. Но Он не мог победить заключенной в свободе потенции зла, не уничтожив свободы. Потому мир трагичен и в нем царит зло. Трагедия всегда связана со свободой. И с трагедией мира можно примириться только потому, что есть страдание Бога. Бог разделяет судьбу своего творения, Он жертвует собой для мира и для человека, для любимого, по которому тоскует. Понятие творения и тварности, которыми хотят разрешить все затруднения, – самое неясное, двусмысленное и ничего не решающее. Никакого рационального понятия о миротворении выработать нельзя. Это миф, а не понятие. Но миф о твари слишком часто истолковывали, как унижение твари. То, что творит человек, есть более он сам, чем то, что он рождает. Образ творца, поэта, художника, мыслителя более отпечатлевается на его творениях, чем на рожденных им детях. Самое непонятное в понятии тварности есть то, что при его помощи хотят человека отделить пропастью от Творца и вместе с тем признать его ничтожным и целиком поставить в зависимость от Творца. И наиболее неприемлемо, конечно, допущение сотворенной свободы. Тварен мир, тварен человек, но бытие не тварно, предвечно. Это ведет к тому, что допустимо лишь бытие Божественное. Мир вторичен по сравнению с Бытием, космология вторична по сравнению с онтологией. Мир есть или творение бытия, которое тождественно с Богом, или состояние бытия, некоторый фон в судьбах бытия. В первом случае основным признаком мира является его тварность. Он сотворен из ничего, и ничтожество мира может происходить из этого ничего, а не от Бога. Но в понятии тварности совсем остается невыясненным понятие «ничто», из которого она сотворена.

Если это ничто есть изначальная, бездонная свобода, меоническая, несотворенная, то, хотя и остается непроницаемая тайна, на путях ее познания мы достигаем более осмысленных и менее оскорбительных результатов. Правда, результаты эти достигаются не путем понятия, а путем мифа. И то, что, быть может, наиболее важно выяснить в идее миротворения, это выяснить идею трагического. Через трагическое мы выходим за пределы мира и приближаемся к тайне. И вот необходимо выяснить два понимания трагического.

Дохристианская трагедия есть несчастье и страдание безвинное и безысходное. Это трагедия рока. Она означает понимание мировой жизни как имманентного замкнутого круга мировой жизни. Нет сверхмирного Бога, и не к кому апеллировать страдальцу безвинному на свои страдания в мире. Мир полон богов, но боги не возвышаются над круговоротом мировой жизни, они сами подчиняются высшей силе, року, мойре. Выход из трагедии рока возможен лишь через эстетическое примирение, через переживание красоты безысходного страдания. Это и есть *amor fati*, который так пленял Ницше. Трагедия и люди трагедии находятся по ту сторону добра и зла. Трагическое есть совсем особая, первородная категория. Но всякая ли трагедия есть трагедия рока и существует ли христианская трагедия?[19 - См. Hans Ehrenberg. «Trag?die und Kreuz». I Band. «Die Trag?die unter dem Olymp». II Band. «Die Trag?die unter dem Kreuz».]

Традиционное теологическое понимание отрицает существование христианской трагедии и боится самой мысли о ней. Странно, что отрицают трагедию в религии креста. Античная трагедия есть трагедия рока, христианская же трагедия есть трагедия свободы, и в ней и открывается первофеномен трагического. Рок вторичен, и он виден для мира замкнутого, оторванного от первоистоков бытия. Рок есть дитя свободы. Сама необходимость есть дитя свободы. Первична свобода. Христианское сознание преодолевает рок в античном смысле слова, освобождает человеческий дух от власти мира, власти космических сил. Но христианство раскрывает свободу, в которой заложен первоисточник трагического. И оно раскрывает трагическое в самой божественной жизни: Сам Бог, Единородный Сын Божий страдает, распинается на кресте. Он – невинный страдалец. Трагедия свободы раскрывает борьбу противоположных начал, которые лежат глубже различия добра и зла. Рок есть дитя свободы – это значит, что сама свобода роковая. Христианство не знает рока, которому подчинена жизнь человека, потому что оно раскрывает Смысл, возвышающийся над миром и управляющий миром, к которому можно апеллировать на страдания, на несчастья, на «роковое» в жизни. Но оно переносит трагедию в большую глубину, в свободу, которая до бытия и глубже бытия. Рок и есть то, что связано с меонической свободой, с изначальной тьмой, с Ungrund'ом. В мире действуют три принципа – Промысел, т. е. сверхмирный

Бог, свобода, т. е. человеческий дух, судьба, рок, т. е. природа, осевшая, отвердевшая из меонической, темной свободы. Взаимодействие этих трех принципов и составляет всю сложность мировой и человеческой жизни. Элемент рока должно признать и христианское сознание, но оно признает его преодолимым, не верховным и не господствующим. Трагическое есть противоборство полярных начал, но не непременно божеского и дьявольского, доброго и злого. Глубина трагического раскрывается лишь тогда, когда сталкиваются и переживают конфликт два одинаково божественных начала. На протяжении всей моей книги будут раскрываться именно такого рода конфликты. Наибольшая трагедия есть страдание от доброго, а не страдание от злого, есть невозможность оправдать жизнь согласно разделению доброго и злого. Трагедия была до различения доброго и злого и будет после этого различения. Глубочайшие трагические конфликты жизни означают столкновение между двумя ценностями, одинаково высокими и добрыми. А это значит, что трагическое существует внутри самого божественного. Возникновение же злого и дьявольского есть уже нечто вторичное. И новая этика должна быть познанием не только добра и зла, но и трагического, ибо оно постоянно переживается в нравственном опыте и страшно усложняет все нравственные суждения. Парадоксальность нравственной жизни связана с проникновением в нее элемента трагического, не вмещающегося в обычные категории добра и зла. Трагическое и есть в нравственном смысле безвинное, оно не есть результат зла. Голгофа есть трагедия из трагедий именно потому, что на кресте распят абсолютно невинный, безгрешный страдалец. Совершенно невозможно морализировать над трагедией. Трагедия и есть прорыв по ту сторону добра и зла. И трагедия свободы побеждается трагедией распятия. Смерть покоряется смерти. Все суждения, которые находятся по сю сторону добра и зла, не проникают в глубь вещей. Нравственное сознание человека очень засорено, засорено не только злом, но и плохим, искаженным добром. И нравственное очищение и возрождение всегда есть обретение первозданности, девственности нравственных суждений. Парадоксальность, трагичность, сложность нравственной жизни заключается в том, что плохи бывают не только зло и злые, плохи бывают и добро и добрые. «Добрые» бывают злыми, злыми во имя злого добра. Зло же является как бы карой за плохое добро. И тут начинается трагическое. Добрые, созидающие ад и ввергающие в него злых, есть уже трагическое. Это уже глубже обыкновенного различения добра и зла.

Конец ознакомительного фрагмента.

notes

Примечания

1

Об этом верно говорит Кронер в своей книге «Von Kant bis Hegel».

2

Н. Гартман в своей книге «Metaphysik der Erkenntnis» приходит к тому, что познающий субъект есть часть бытия и что разум погружен в темное трансинтеллигибельное, которое ему трансцендентно, но которому он имманентен.

3

См., напр., книгу Eddington'а «La nature du monde physique». Ссылаюсь на французский перевод.

4

Так, Гейдеггер в «Sein und Zeit», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие, как забота (Sorge), открывается лишь в человеке. На

другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига и др.

5

См. мою книгу «Философия свободного духа».

6

Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences» об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука – прагматична.

7

Это особенно подчеркнуто школой Виндельбанда и Риккерта.

8

То, что Леви-Брюль считает характерным для mentalite первобытного общества, т. е. приобщение к познаваемому, соучастие в нем, и есть, в сущности, настоящее познание бытия. См. его замечательную книгу «Les fonctions mentales dans les societes inferieures».

9

См. Kierkegaard. «Der Begriff der Angst». Киркегардтовское понятие «Angst» лучше передавать не словом «страх», а словом «ужас».

10

Это тоже есть основная тема писаний Л. Шестова.

11

См. N. Hartmann «Ethik».

12

См. Лютер «De servo arbitrio», самое замечательное из всего им написанного.

13

См. его «Sein und Zeit». Если принять во внимание различие, которое Тенниес делает между Gesellschaft и Gemeinschaft, то я здесь все время говорю о Gesellschaft.

14

См. его «Les formes elementaires de la vie religieuse». Дюркгейм все же ищет религиозную реальность, соответствующую религиозным представлениям, и находит ее в обществе.

15

Прудон есть тип человека, восставшего против Бога во имя добра, справедливости, правды. См. его «De la justice dans la revolution et dans l'eglise».

16

См. лучшую из книг Гарнака «Marcion».

17

См. Calvin «Institution de la religion chretienne».

18

См. мои этюды о Я. Бёме: «Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 1. Учение об Ungrund'е и свободе». «Путь», № 20.

19

См. Hans Ehrenberg. «Trag?die und Kreuz». I Band. «Die Trag?die unter dem Olymp». II Band. «Die Trag?die unter dem Kreuz».

Купить: https://tellnovel.com/ru/berdyaev_nikolay/o-naznachenii-cheloveka

Текст предоставлен ООО «ИТ»

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию: [Купить](#)