

Библиотека
этической
мысли



Н.О. Лосский

УСЛОВИЯ
АБСОЛЮТНОГО
ДОБРА

Библиотека
этической
мысли

УСЛОВИЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

Основы этики

ГЕДОНИЗМ, ЭВДЕМОНИЗМ, БИОЛОГИЗМ,
НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ
ИДЕАЛ АБСОЛЮТНОГО СОВЕРШЕНСТВА
ЗЛО И ДОБРО

ПРЕДВЕСТНИКИ НРАВСТВЕННОСТИ
В ДОЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
МНОЖЕСТВЕННОСТЬ КОДЕКСОВ МОРАЛИ
И ЕДИНСТВО НРАВСТВЕННОСТИ

О ПРИРОДЕ САТАНИНСКОЙ
АБСОЛЮТНОСТЬ НРАВСТВЕННОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ
САНКЦИИ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

О БОРЬБЕ СО ЗЛОМ

ЛЮБОВЬ

СИЛЫ, СОДЕЙСТВУЮЩИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВУЮЩИЕ ДОБРУ
НОРМАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ РАНГОМ ЦЕННОСТИ
И СИЛОЙ ЕЕ

НРАВСТВЕННОСТЬ И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК
О НРАВСТВЕННОМ ПРОГРЕССЕ

ХАРАКТЕР РУССКОГО НАРОДА

РЕЛИГИОЗНОСТЬ РУССКОГО НАРОДА
СПОСОБНОСТЬ РУССКОГО НАРОДА К ВЫСШИМ ФОРМАМ ОПЫТА
ЧУВСТВО И ВОЛЯ
СВОБОДОЛЮБИЕ
НАРОДНИЧЕСТВО

ДОБРОТА РУССКОГО НАРОДА
ДАРОВИТОСТЬ РУССКОГО НАРОДА
РУССКИЙ МЕССИАНИЗМ И МИССИОНИЗМ
НЕДОСТАТОК СРЕДНЕЙ ОБЛАСТИ КУЛЬТУРЫ
СТАРООБРЯДЧЕСТВО
НИГИЛИЗМ ХУЛИГАНСТВО

Н.О.Лосский

УСЛОВИЯ
АБСОЛЮТНОГО
ДОБРА

Москва
Издательство
политической
литературы
1991

ББК 87.7

Л79

Вступительная статья доктора философских наук,
профессора *А. И. Титаренко*

РЕДКОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

А. А. Гусейнов (председатель), *Р. Г. Апресян*, *Ю. Н. Давыдов*,
В. Г. Иванов, *Л. В. Коновалова*, *В. В. Соколов*,
Э. Ю. Соловьев, *М. Т. Степанянц*

Лосский Н. О.

Л79 Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа.— М.: Политиздат, 1991.— 368 с.— (Б-ка этич. мысли).

ISBN 5—250—01492—5

Книга включает оригинальные этические сочинения русского философа Н. О. Лосского (1870—1965), написанные им в эмиграции. В них он с позиций религиозного персонализма («мистического эмпиризма»), исходя из положения о личности как центральном онтологическом элементе мира, рассматривает основные проблемы этики: нравственность и ее категории, действие нравственного закона жизни, характер нравственного прогресса и др. («Условия абсолютного добра»), размышляет о нравственно-психологических особенностях русского народа и его исторических судьбах («Характер русского народа»).

Рассчитана на читателей, интересующихся философско-этической проблематикой.

Л $\frac{0301070000-139}{079(02)-91}$ 47—92

ББК 87.7

На переплете: картина *А. В. Лентулова* «Архитектурный пейзаж»

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*
Редакторы *В. М. Персонов*, *С. И. Пружинин*
Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*
Художник *Г. В. Колоскова*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Е. Ю. Куликова*

ИБ № 9254

Сдано в набор 17.01.91. Подписано в печать 10.07.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,00.

Уч.-изд. л. 26,69. Тираж 65 000 экз. Заказ № 3450. Цена 6 р. 60 к.

Политиздат, 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7

Типография издательства «Нижегородская правда».
603006, г. Н. Новгород, ГСП-123, ул. Фигнер, 32

© Вступительная статья *А. И. Титаренко*
Политиздат, 1991

ISBN 5—250—01492—5

КЛАССИЧЕСКАЯ ЭТИКА АБСОЛЮТА

(вместо предисловия)

Переход к веку XX был вместе с тем временем глубочайшего, небывалого исторического разлома, определившего далеко вперед, вплоть до дня сегодняшнего, новые пути жизни. Господствовало состояние, насыщенное жгучими противоречиями, в хаотических сочетаниях разнородных социально-культурных феноменов. Во всем этом бурном процессе отчетливо просматривается одна нить, проходящая духовным лейтмотивом через все политические, социальные, культурные изменения,— нравственные искания смыслообразующих основ человеческого бытия. Эти искания и породили высокие, сияющие благородством и мужеством идеи и подготовили условия появления будущих «чудищ» общественной жизни, тех духовно-нравственных падений, от которых ужаснулись последующие поколения.

Парадоксальность переломных эпох состоит в том, что все многообразие, многоцветье их идей, ценностей и идеалов имеет «историческое право на существование» (К. Маркс) не только в рамках этих эпох. Ведь каждая такая идея или ценность выражает существеннейшую черту, потребность, тенденцию исторического развития. Выражает, как правило, односторонне, зато — оригинально и глубоко. Переломная эпоха проходит — одни из этих идей и ценностей побеждают, другие оказываются отброшенными или полузабытыми. Но наступает такой исторический момент, когда новые поколения людей с изумлением открывают для себя подлинный смысл этих духовных прозрений. Даже то, что ранее, в пору непримиримой идеологической борьбы, третировалось и отбрасывалось как реакционное и неверное, предстает как содержащее в ряде своих аспектов глубокий и непреходящий смысл.

Именно так произошло с противоречивым комплексом идей и ценностей, выдвинутых в революционную эпоху первой четверти нашего столетия в России. Наряду с могучей волной революционных идей и настроений, социалистических идеалов и представлений о справедливости в это же время появляются оригинальные и по-своему ценные концепции, разрабатывавшиеся — на иных идейно-нравственных основах — целой плеядой глубоких мыслителей. Неприятие революции в ее реальном течении, даже просто антиреволюционность обрекли многих из этих мыслителей и их учения на поражение. Судьба их самих была тяжелой, а оценка их мыслей неоправданно приниженой. Оказавшись в эмигра-

ции, они продолжали творить, но на родине их идеи были полузабыты или, в силу политических запретов, неизвестны. А ведь речь идет о таких «звездах первой величины» на мировом духовном небосклоне, каким был, например, Н. А. Бердяев. Среди них особое место принадлежит этику и философу Николаю Онуфриевичу Лосскому (1870—1965), крупнейшему представителю интуитивистского персонализма в России. По своему духовному складу он был ближе всего к тем, кто стремился пересоздать русское христианство на новый лад, пытаясь восстановить утрачиваемый религией авторитет (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский и другие). Было бы наивно не видеть реальных политических причин неприятия идей этих мыслителей в то время: всплеск морального энтузиазма, который срастался у активной части народа с революционной борьбой, они волей-неволей, объективно направляли в религиозное русло, где в конечном счете затушевывались реальные социальные противоречия. А ведь именно эти противоречия и интенсифицировали нравственные процессы в душах миллионов людей, просыпавшихся от многовековой спячки, рвущих многочисленными, в том числе и религиозные, путы и привычную рутину повседневного, суетного существования. Однако сводить все оценки творчества данных мыслителей только к этому, говоря современным языком, «исторически конъюнктурному» моменту, было бы не только неверно, но и непростительно для дела обогащения народной культуры (в том числе и послереволюционной). Политическая антиреволюционность (впрочем, как и самая что ни на есть «ура-революционность»), безусловно, не конечный и единственный оселок, на котором можно испытывать вклад в общечеловеческую сокровищницу ценностей. В реальной жизни, в «двуликом Янусе» хитроумной истории все обстоит не столь просто и однозначно. Кроме того, было бы упрощением рассматривать религиозную идею как простое заблуждение и невежество. Заблуждение заблуждению рознь. Это заблуждение не личное, а, говоря словами Маркса, всемирно-историческое. Более того, те пласты народной веры, которые за сотни лет вобрала в себя религия и которые играли разнообразную и важнейшую роль в процессе жизнедеятельности людей, нельзя просто третировать, подходя к ним с заранее составленными, жесткими прокрустовыми мерками. Религия — особенно в своих морально-этических аспектах — настолько проросла живым человеческим чувством, в ней аккумуляровалось столько упований, радостей и страданий, она в такой значительной степени стала оперативным каноническим поведением повседневного сострадательного поведения, настолько срослась с рядом общечеловеческих взаимоотношений, что никакой самый тонкий хирургический инструмент не сумел бы отделить в ней надежду и веру мнимую от надежды и веры подлинной.

Когда в переломные революционные эпохи религиозные идеи оттесняются с переднего края, что, собственно говоря, выступает на первый план? Ответ напрашивается конечно же сам собой:

жажда справедливости и добра, голос совести и потребность в сочувствии, утешении. В этих особых исторических обстоятельствах морально-этический компонент религиозной концепции оказывается даже более фундаментален, чем вся теологическая ортодоксия, «первородство» и духовно-логический приоритет принадлежат этике и морали. Именно в этом, морально-этическом, русле и происходит в то время обновление религиозных идей. И именно этим нелегким путем шел в своем творчестве Н. О. Лосский. Его учение — прежде всего этическое и лишь затем, в своеобразной теософской форме, — религиозное. Свои творческие усилия он посвятил разработке этики и аксиологии, направленных на совершенствование человека и человечества, поднимающегося к Царству Божию, к состоянию нравственно наивысшему и непререкаемому — Божественной благодати. Писатель плодовитый и разносторонний, он создал фундаментальную серию оригинальных трудов, значение ряда которых нам предстоит еще осмысливать. Среди них такие книги, как «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Свобода воли», «Ценность и бытие», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» и др. Многие из этих работ были созданы Лосским в эмиграции и до сих пор малодоступны нашему читателю. Публикуемые в настоящей книге «Условия абсолютного добра. Основы этики» (1949) и «Характер русского народа» (1957) принадлежат к наиболее значительным и характерным для творчества Лосского произведениям. Одно из них представляет собой систематическое изложение этической концепции автора, другое носит характер конкретного, «прикладного» морально-этического исследования.

Этику Н. О. Лосского с полным правом можно назвать классической этикой Абсолюта. Абсолютная ценность — даже не сверхценность космического масштаба, а нечто более огромное, бесконечно значительное — Царство Божие. Положив проблему ценностей в основу своей этики, Лосский нашел такой ракурс видения нравственной жизни, который позволил ему оригинально и последовательно сконструировать картину совершенствования человека. Конечно, он не отвергает той простой и фундаментальной истины, что «этика есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека»¹. Она исследует конечную цель жизни человека, степень ее достижения или отклонения от нее. Эта конечная цель и выступает как ценность. Со всеми этими положениями, разумеется, можно согласиться. Однако что взять за такую высшую ценность человеческого бытия? Какой принцип? Где искать основания такой ценности и всего «мира ценностей», в котором она доминирует? Это вопросы, которые мучили всех абсолютистов-этиков. Действительно, где критерий избрания высшей нравственной ценности? Что она такое? Добро? Совесть? Любовь? Справедливость? Личное достоинство? Долг? Счастье? Сострадание? А может быть, просто удовольствие? Кро-

¹ Настоящее издание. С. 24.

ме того, почему не построить систему этики, где главенствующей самоцелью выступают те или иные антиценности, противоположные морально положительным ценностям, — зло, бессовестность, ненависть, злоупотребление властью, эгоизм, торжествующее насилие над другими и т. п.? Означает ли все это, что подобные системы этики можно выбирать произвольно, в зависимости от предпочтения или пристрастий того или иного мыслителя? Один выбирает любовь, другой справедливость, третий — долг и т. д. И что же, все этические системы и определяющие их смысл нравственные Абсолюты — равноценны, имеют одинаковое право на существование? Это затруднение Лосский решает однозначно, открыто и просто: основой всего мира ценностей является Царство Божие, а сверхценностью — Бог. Каково основание для такого решения? Лосский подчеркивает, что он признает не только абсолютные, но и относительные ценности. Однако они неравноценны. Абсолютные ценности, как все, что относится к области основополагающего, не могут быть доказаны посредством выведения из каких-то других начал. Да они и не требуют такого доказательства, ибо усматриваются непосредственно, через интуицию, духовное озарение. Что в этике может быть важнее такого их опознания? Ничего. Разногласия относительно существования абсолютных ценностей и их состава вызваны узостью их осознания, не возвышающегося до «богопознания». Таким образом, здесь Лосский придерживается традиционных теософских позиций.

Проблема принятия, обоснования и опознания абсолютных ценностей, несомненно, одна из основных в этике. Ведь от ее решения зависит в значительной мере направленность теоретических разработок всех вопросов морали. Более того, это глубинная проблема реального процесса нравственной жизни, ценностной ориентации массового сознания поколений, корневых мировоззренческих ориентиров в бытующих нравах. Если этику и можно построить, обходясь без Абсолютов, то может ли реальная нравственная жизнь людей обойтись без них, без их надежной опоры? Общество, в котором исчезают представления о высших ценностях и идеалах, становится ареной необузданного эгоизма и нравственного хаоса, это ведет к взаимному непониманию и ожесточению, росту преступности, духовному оскудению внутреннего мира человека. Ведь все-таки существует запас абсолютных моральных ценностей, с огромным трудом, через страдания и борьбу народную накопленных в истории. Каждая такая ценность, даже имея различную форму выражения и частично меняясь в связи с изменением социально-исторической действительности, все же сохраняла свое особое, непреложное содержание, обеспечивающее, между прочим, и преемственность самого исторического развития морали. Забвение этих ценностей, циничное их попрание означает и забвение нравственной перспективы жизни, утрату идеала, угрозу морального разложения личности. Недаром в наше время — время обновления морали и страстных нравственных исканий, нового социально-исторического поворота в жиз-

недеятельности человечества — столь резко возрос интерес к проблеме нравственных Абсолютов. А соответственно и к религиозной этике, которая никогда не упускала из внимания — надо признать — эту проблему. Здравый смысл заставляет теперь требовать восстановления абсолютных моральных ценностей и императивов — это знамение времени, потребность живого, активного самосознания современного человека. И вряд ли можно осуждать людей за это желание. Именно под этим углом зрения мы и должны оценивать творческий опыт Н. О. Лосского в создании этики Абсолюта, этики надежной, способной защитить, повести за собой и утешить. Его искания, если они даже и не удались, глубоко созвучны нравственно-психологическим потребностям и настроениям современных людей, именно поэтому их встречают с таким живым интересом.

Вводя Божество как абсолютную нравственную самоценность — самоцель всего мироздания, Н. О. Лосский, естественно, признает, во-первых, перспективу полного торжества добра над злом, признает необоримую и безусловную силу добра, превышающую все иные исторические силы в развитии человечества. И во-вторых, считает нравственную ценность абсолютной, внутренне «чистой» от каких-либо посторонних «примесей». Он дает ей такое характерное определение: «Абсолютная положительная ценность есть ценность, сама в себе, безусловно, оправданная (самоценность), следовательно имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия из нее никогда не содержат в себе зла»¹. Наконец, в-третьих, он предвещает торжество мира абсолютных ценностей в реальности, в мироздании; до этого момента в этике абсолютные ценности выступают как идеал абсолютного совершенства. Гуманистическая устремленность этих положений Лосского несомненна. Упрек же в нереалистичности, который здесь сам собой напрашивается, не может играть роль окончательного опровержения. Ведь автор здесь прослеживает абсолютно идеальный путь к абсолютной нравственной ценности и абсолютному совершенству, т. е. пользуется такими вненаучными абстракциями беспредельной широты, которые и призваны выразить «в чистом виде» морально-этическую направленность желаемого.

И все же, беспристрастно наблюдая решение Н. О. Лосским проблемы Абсолютного добра как верховной нравственной ценности, нельзя удержаться от одного, несколько ироничного, соображения. Не слишком ли это примитивно и просто — декретировать абсолютную ценность бытия посредством введения в этику Бога? Ведь эта идея все моментально разрешает и дает возможность систематического построения абсолютной этики. Действительно, очень просто. Но значит ли это, что примитивно? Мы знаем, что многое гениальное — просто. Процедура введения идеи Божества

¹ Настоящее издание. С. 56.

ства как Абсолютной ценности в этику, будучи якобы «простой», вместе с тем оказалась по-своему «гениальным» изобретением в религии. Она позволяла ей в логико-понятийном отношении превосходить другие этические концепции в деле создания абсолютной, «нетленной» моральной догматики. Завидная «легкость» этой идейной процедуры имела и свои далеко идущие выгоды, обладая прямым воздействием на массовое моральное сознание (именно в этом смысле и можно говорить о ее «гениальности»).

Абсолютные ценности, как и их верховная (начало и конец) доминанта (Бог), определенным образом взаимодействуют, согласно Н. О. Лосскому, с миром относительных ценностей, с тем миром, в котором реально действуют люди. Каково их взаимоотношение? Чтобы понять концепцию Лосского, необходимо хотя бы вкратце остановиться на его положениях о достижении «полноты бытия» и «иерархическом персонализме» как методологической предпосылке этики абсолютных ценностей.

Согласно О. Н. Лосскому, все мироздание состоит из разнообразных «деятелей», индивидов, незаменимых и неповторимых в силу их нормативной идеи. Каждый из них наделен творческой силой и создает события, имеющие или пространственно-временную, или сверхвременную, или сверхпространственную (субстанциальную) форму. Ступени развития этих деятелей и творимых ими событий крайне различны и зависят от степени их усложнения. Есть простейшие — электроны и т. п., более сложные — животные, люди и существа еще более высокие. Деятели, которые осознают и осуществляют абсолютные ценности в жизни, есть личности. Деятели, не обладающие этим достоинством, могут до него дорасти — поэтому их можно называть «потенциально-личными». Таким образом, мир состоит из актуальных и потенциальных личностей, причем, можно подчеркнуть, весь мир. Это и есть тот персонализм, который кладет в основу своего мировоззрения Лосский.

Итак, ценностный смысл и нормативное содержание, которым наполнено мироздание, проистекают из личностного начала. В этом плане этика О. Н. Лосского есть не только этика Абсолютов, но может быть названа этикой Личностей. Подобное утверждение дает автору ряд преимуществ в его систематизациях, ведущих к Абсолютному добру и Абсолютному совершенству. Беря за основу деятельность «личности», он создает предпосылки для того, чтобы представить свою этику в качестве абсолютного «супергуманизма» в понимании мироздания как единого процесса. Этические концепции, которые тяготеют к материальному, социальному обоснованию морали, выглядят, таким образом, более ограничено и не столь возвышенно. Здесь Лосский вполне соглашается с тезисом, будто у марксизма коренной порок в том, что он «пропустил» субъект морали — личность, причем достойную, т. е. Личность с большой буквы. Это ставшее расхожим на Западе в течение десятилетий обвинение ныне как некое изначальное

оригинальное «открытие» используется для критики марксизма в условиях перестройки. Однако русский этик опирается не только на этот тезис персонализма, порою выглядящий довольно декларативно (электрон как «потенциальная личность»). Он стремится преодолеть субъективизм в этике и вместе с ним превзойти субъективно-идеалистические этические концепции, широко представленные в истории философии. По его мнению, все деятельности всех личностей сливаются в едином творческом потоке, составляющем «полноту бытия». Ведь каждое существо не только «для-себя-бытие» (тогда оно было бы замкнутой субстанциальной единицей), но и «бытие для других». Ибо, принимая живое участие в жизни друг друга, личности создают процесс участия в Высшем — жизни Божией. Это может быть доказано с помощью интуиции — она, заглядывая в недра бытия того существа, которое к ней прибегает, может заглядывать и в недра бытия всех других. Это — фундаментальное условие бескорыстного сострадательного участия в интересах чужой жизни. Без него, по мнению Лосского, невозможно было бы вообще понять, откуда берется сочувствие, взаимопонимание, да и сама доброта.

«Все мои книги и статьи по гносеологии, метафизике и аксиологии содержат в себе положительное решение проблемы: *все имманентно всему*»¹, — пишет в этой связи Н. О. Лосский. Благодаря этому все деятели — через свою индивидуальную творческую мощь — творят «единосущие» (в том числе и имманентное неорганической природе), они создают тем самым единый космос с единым временем и пространством. Причем их созидательная деятельность может быть гармоничной с деятельностью иных «существ», а может быть, и враждебно противостоящей им. Тем не менее в конце концов складывается и существует «абсолютно целостное единство» всей деятельности, которое и есть «соборное творчество» (здесь автор следует идеям В. С. Соловьева). Оно в идеальной форме основано на совершенной любви друг к другу и созидает только абсолютные ценности. Абсолютная полнота жизни достигает Божественного состояния, где абсолютные ценности и бытие нераздельны. Это, следовательно, процесс движения к «идеалу» абсолютного совершенства, к Абсолютному добру (ибо только абсолютно положительные моральные ценности совместимы). Иначе говоря, творчество всех существ, «живущих в Боге», должно быть соборным. Такой «соборный мир» есть наилучший из всех возможных миров. Человеческие личности только тогда на верном пути, когда они входят в процесс возвышения до «полноты бытия», причем полноты, состоящей из положительных абсолютных ценностей. Однако возможно ли такое существо, которое бы реально обладало абсолютной полнотой жизни? — задает вопрос Лосский. Да, возможно, отвечает он, ибо это не идеал, построенный на фантазии, а действительное сущее (Абсолютно Совершенное Существо). Оно открывается в мистической интуиции и личном

¹ Настоящее издание. С. 55.

религиозном опыте всех тех, кто хоть раз пережил встречу со сверхмировым началом как Живым Личным Богом.

Итак, личное начало, лежащее в единосущем мировом процессе и через абсолютные ценности позволяющее гуманистично воспринимать бытие, верить в абсолютное добро и любовь; имманентность всего всему; совершенная «полнота бытия», «соборное творчество», создающее мир абсолютных ценностей, и т. д. — все это благородные, возвышенные начала этики Н. О. Лосского, которые, если рассуждать абстрактно, отражают многие, самые «безумные» нравственные мечтания людей. Может быть, они потому и выражены в религиозной (причем непререкаемой) форме. Если вдуматься в этот подход, невольно возникает искушение увидеть в нем иные, нерелигиозные, высоко гуманистические подходы, например марксистский идеал всестороннего гармоничного развития личности как самоцели социальной борьбы в истории, или идеал общества, позволяющий человеку наиболее творчески освоить всю «полноту бытия». Вместе с тем, может быть, человечеству нужны и, пусть нереалистические, мечтательные, абсолютные Звезды-ценности на горизонте Бытия, которые через их абсолютность и непререкаемость (своеобразную «благородную бездоказательность») обеспечивают надежность на пути нравственного совершенствования себя и «всех других» в совместном гармоничном соборном творчестве? Может быть, именно в этике они только и уместны? Как знать... В условиях нравственного хаоса многим современным публицистам даже теософское (через Божественную мудрость) подкрепление морально-этических норм и императивов как опор человеческой жизни может показаться одним из решений проблемы.

А как же тогда быть с внерелигиозными идеалами нравственного совершенствования личности и общества, реального социально-исторического движения к высшим ценностям как ориентирам «соборного» сплочения всего человечества на единых началах? Любопытно, как с этим вопросом обходился сам Н. О. Лосский. Он — и это характерно для его творчества вообще — не избегает прямых ответов на такие острые мировоззренческие альтернативы. Многие лица, отмечает он, сосредоточили свои силы на уничтожении зла, проистекающего из эксплуатации труда капиталом в буржуазном обществе. Одержимость этой проблемой ослепляет их, она обернулась, по мнению автора, фанатичной страстью, которая привела к гибели миллионов людей в России, утратой многих важных сфер свободы, которые были связаны с частной собственностью. Отдавая должное нравственной искренности этих революционеров, Лосский выдвигает здесь два критических аргумента. Во-первых, сосредоточение на одном виде зла (эксплуатации) и безусловная борьба прежде всего с ним ведут к фанатичной и примитивной односторонности: другие типы зла не уничтожаются, а даже возрастают, и на борьбу с ними уже не хватает сил и прозорливости. Во-вторых, на месте старого зла вырастает новое, иногда не менее жестокое, чем старое. Так

появляется феномен государственной эксплуатации. Кроме того, надо учитывать, что зло никогда не бывает абсолютным и однозначным. Оно сопряжено и с феноменами частичного добра. Так, старое зло капиталистической эксплуатации в России было связано с ростом частной инициативы, честолюбия, двигающих вперед социальную жизнь и даже науку и т. д. Не заменив эти мотивы (мотивы частнособственнические) более высокими, можно было породить такие пороки, как лень, равнодушие, утеря веры в личный успех и пр. Только всестороннее и медленное, упорное и вместе с тем снисходительно-кроткое (религиозное перевоспитание) изничтожение зла может дать успешный результат — вот чего, по мнению Лосского, не понимали и не понимают социалисты.

Надо признать, что эти аргументы Н. О. Лосского не лишены смысла. Неудивительно: ведь вокруг именно этих проблем, просчетов идет в нашем обществе сейчас острая идейно-нравственная борьба; в ней, несомненно, могут пригодиться и морально-этические раздумья русского мыслителя.

Откуда же берется зло в мире? Согласно Н. О. Лосскому, Бог здесь ни при чем. Процесс движения всех субъектов к добру создается Богом, но люди свободны сами порождать не только добро, но и зло. Они могут обладать «сатанинской природой», завершённое ее выражение — восстание против Бога, даже попытка поставить себя на его место. Тем не менее в конечном счете эта «сатанинская природа» не может противостоять пути к Божественному Царству, не может считаться равноценной Абсолютному добру. Почему? К сожалению, Лосский не смог убедительно обосновать это свое утверждение: его опора на анализ творчества Ф. М. Достоевского вряд ли помогает ему. Что же все-таки позволяет безусловно надеяться на торжество добра в мире? Это — Любовь. Здесь автор «Условий абсолютного добра» довольно традиционен, хотя страницы, посвященные любви в ее различных формах, написаны ярко и не могут не вызывать сочувствия. Ведь верно, что любовь относится к тем «вечным вопросам» этики, которые заново решаются каждым поколением, о которых надо писать вновь и вновь, даже если эти размышления во многом повторяют друг друга. Этический абсолютизм автора, следовательно, можно назвать и своеобразной теософской «этикой любви».

Н. О. Лосский не мог не отдать дань и ряду проблем, которые были предметом пристального внимания в начале века, а затем были осмеяны в этике на Западе и забыты на десятилетия в нашей философско-этической литературе. Это — проблема нравственного прогресса. Собственно говоря, ею и завершает свою книгу русский мыслитель. И его решение, его концепция привлекает своей оригинальностью и дискуссионным характером. Признает ли Лосский нравственный прогресс? Да, признает и обосновывает. Вместе с тем в рамках этого прогресса, по его мнению, происходит и нравственный регресс. Под прогрессом им понимается «поднятие мировых существ на все более высокие ступени совершенст-

ва...», т. е. «по степени близости к Богу и к полноте жизни Царства Божия деятелей можно поставить в ряд, начиная от нуля и кончая положительной бесконечностью»¹. Причем движение «от нуля» идет и в обратном направлении — к отрицательной бесконечности; это степень удаления от Бога носителей «сатанинской природы», которые под влиянием гордыни своей ненавидят Царство Божие. Оба эти движения есть результат свободных творческих исканий, а сатанинский путь и есть непосредственно нравственный регресс. Иными словами, «прогресс или регресс есть свободно развивающаяся *личная история* каждого существа»². Однако эти противоположные движения неравнозначны. В истории происходит как бы движение «от нуля» в сторону абсолютного добра и относительного зла. И до сих пор тип жизни, осуществляемый земным человечеством, есть промежуточная фаза на пути нравственного прогресса к более высоким формам Божественного добра. Нравственный прогресс в реальной истории ограничен, его приращение обычно незначительно; однако автор заканчивает свою книгу верой в его бесконечное торжество. И здесь он не только более оптимистичен в понимании развития человечества, чем некоторые этики у нас в стране и за рубежом, отказавшиеся от идеи морального прогресса, но и, видимо, более вдумчив и глубок, несмотря на неприемлемость и известную «старомодность» своей этической системы в целом.

Этическую систему Н. О. Лосского можно было бы высоко оценивать в условиях тех религиозных исканий и устремлений к решению нравственных проблем, которые характерны для последнего десятилетия в нашей стране. Но стоит ли так торопиться, не будет ли эта оценка скоропалительной и слишком прямолинейной? Автор «Условий абсолютного добра», проживший долгую жизнь, действительно сосредоточил в своем творчестве такие непреходящие этические ценности, которые требуют нового осмысления. И несомненно, осмысления не только на путях религиозных, но и иных — с учетом более разнообразных этических идей. Заключительным лейтмотивом его книги можно с полным правом считать две заповеди Иисуса Христа: люби Бога больше, чем себя, и люби ближнего так же, как себя. А разве эти заповеди не могут сейчас быть переосмыслены и развиты на путях современного всеисторического, общечеловеческого гуманизма?

Здесь прирост этического мыслительного материала у нас весом и значителен. Золотой фонд нравственных исканий человечества неотделим от общего фонда культуры и судеб мыслителей и творцов, олицетворявших его в тот или иной период, для той или иной части народа. От этого фонда, безусловно, неотделим своим, пусть противоречивым, творчеством Н. О. Лосский. И сегодня многих привлекает тот искренний гуманистический заряд, который он внес в историю отечественной этики.

¹ Настоящее издание. С. 231, 232.

² Там же. С. 232.

В книге «Характер русского народа» Н. О. Лосский пытается решить трудную задачу — найти, так сказать, «формулу души русского народа». Но при этом как сохранить объективность, избежать личных пристрастий? Какие пласты народной жизни сделать центром внимания: трудовой или семейно-бытовой, социально-политический или нравственный, правопорядок или культуру, воинские традиции или особенности существования, определяемые спецификой природной среды, расовыми признаками либо превратностями исторической судьбы? А если брать их в единстве, то в какой взаимозависимости, иерархии соподчинения? И этим сложностям проблемы, кажется, нет конца. Да и научно ли само понятие «характер народа» (или «национальный характер»)? Сегодня можно встретить диаметрально противоположные точки зрения ученых различных специальностей, несовместимые истолкования. Неудивительно: вряд ли представляется возможным выделить такие существенные свойства «характера», которые были бы присущи исключительно одному, отдельно взятому народу или, наоборот, только у одного отсутствовали. Гораздо легче рассматривать состояние народных нравов или писать о «типах» личности в определенный исторический период. Именно в этом творческом ключе в истории общественной мысли и раскрывались обычно те или иные аспекты «народного характера». Сложность, неоднозначность указанной проблемы понимал и Лосский. Хотя народ состоит из личностей и их индивидуальное своеобразие нельзя выразить в общих понятиях, свести к некой абстрактной общности, тем не менее, рассматривая характер народа, признавал автор, приходится иметь дело с тем общим, что производно от своеобразия каждого отдельного лица, с теми характерными свойствами, которые чаще всего встречаются в народной среде. Причем особенности такой «души общественного целого» в некоторых отношениях могут «глубоко отличаться от характера людей, входящих в него». Иначе говоря, Лосский подразумевает под «характером русского народа» то представление, которое прочно присуще массовому сознанию: единый комплекс специфических нравственно-психологических черт народа.

Исследуя это нравственно-психологическое своеобразие души русских людей, автор сознает многоаспектность проблемы, включающей в себя, во-первых, выделение тех основных нравственно-психологических свойств, которые реально присущи именно русскому народу, и, во-вторых, выведение из каждого свойства своеобразной «пары противоположностей» — морально положительного и морально отрицательного, — на которые оно распадается. Попытка решения второй задачи должна быть, вероятно, оценена по достоинству. Действительно, следование представлению о том, что каждая позитивная сторона характера народа внутренне сочетается с противоположной, отрицательной, дает возможность избежать односторонности в оценках народного характера, т. е.

либо безмерного его возвеличивания, приукрашивания, восхваления, либо злонамеренного принижения, оплевывания и высмеивания. Несомненно, такой исходный пункт анализа был весьма важен для Лосского как русского мыслителя, т. е. представителя того самого народа, оценку характера которого он стремился дать. Это говорит и о высоких традициях русской философско-этической мысли, ее внутренней самокритичности, искренней устремленности к правде-справедливости, и о личной духовной честности автора. Заметим, кстати, что в своем подходе Лосский ближе стоит к позициям интернационализма и взаимоуважения народов, чем многие из современных «перестроечных» авторов, националистических кликуш, которые от имени якобы «своего» народа поливают грязью другие, застилают пеленой ненависти и высокомерия глаза людям общей с ними национальности.

Какие же черты характера русского народа Н. О. Лосский выделяет как основные? Прежде всего, это религиозность; затем — способность к высшим формам опыта, а также к живому индивидуальному общению; страстная сила воли, максимализм и одновременно лень («обломовщина»), пассивность; свобода духа, искание высших ценностей жизни и тут же склонность к анархии, нигилизм (у интеллигенции), хулиганство (у просто-народья); исконная доброта и вспышки необузданной жестокости; даровитость и сатирический склад ума, склонность к самоуязвлению; мессианизм и невыработанность самодисциплины и т. д. Автор также рассматривает такие «слабости» русского характера, о которых упоминают иностранные наблюдатели, жившие в России: отсутствие уравновешенности в поведении и чувства меры, небрежность в работе, беспечность, критиканство и отсутствие действия, пьянство, своеволие и попустительство, склонность к абсурдным поступкам, внутренняя саморазорванность и увлечение безудержным самобичеванием и т. п.¹

Перед нами как бы своеобразный реестр добродетелей и пороков и этическая картина их сложного взаимопроникновения и переплетения. Соподчинение ценностей, лежащих в основе этих добродетелей, следует определенной авторской логике, и, как результат, мы имеем картину целостную, единую, а не хаотичную. Нравственно-психологическая тональность отличает взгляд автора, позволяет ему иногда проникнуть в задушевные, интимно-тонкие движения характера целого народа. Взгляд, который не оставляет равнодушным, заставляя размышлять, переживать и спорить о том, что не может не быть близко сердцу каждого русского. Вместе с тем внешне, на поверхности, в изображении этого характера нет ничего таинственного, мистического, речь зачастую идет о явлениях весьма обыденных, доступных повсед-

¹ Он приводит оригинальное высказывание англичанина М. Бэринга, сравнивавшего свойства характера англичанина и русского: если в каждом англичанине есть сочетание характера Генриха VIII, Джона Мильтона и мистера Пиквика, то в русском человеке сочетаются свойства Петра Великого, князя Мышкина и Хлестакова.

невному пониманию. Только заканчивая чтение книги, начинаешь чувствовать, что произошло соприкосновение с чем-то душевно тонким, непростым, даже загадочным. И отсюда неизбежно возникает вопрос: а откуда же взялись, как сложились и как развиваются столь необычные сочетания качеств, которые и составляют, по мнению автора, неповторимый, судьбоносный характер многомиллионного русского народа. «Загадочная русская душа» — эту «формулу души» Н. О. Лосский как будто бы преодолел, показав русский характер через призму его типичных добродетелей и пороков. Однако в действительности таинственная суть русского этноса, особенно его нравственной самооценки, оказалась как бы поднята на новую высоту, с которой и видно дальше и свет на которую падает не повседневный, а почти астральный, вызывая внутренний трепет у каждого, кто на нее поднялся.

Конечно, со многим, что написал Лосский, можно спорить — здесь есть и явные преувеличения и ошибки, заблуждения. Но общее ощущение полезности и благородной возвышенности труда русского мыслителя остается достаточно прочным.

Что представляет собой подход Лосского в методологическом плане? Это — по-своему классический образец аретологической этики. Аретология¹, основы которой были заложены еще Аристотелем и усиленно разрабатывались в средневековье, переживает возрождение и подъем в мировой этической мысли второй половины XX века, как на Западе, так и на Востоке. Книга Н. О. Лосского «Характер русского народа» стоит у истоков этого подъема, стимулируя подобные исследования и сегодня.

Основной, наиболее глубокой чертой характера русского народа Лосский считает религиозность. Именно с ней он связывает и присущие русскому народу искания абсолютного добра (полностью осуществимого, согласно автору, лишь в Царстве Божием). Подобно другим религиозным мыслителям-этикам, Лосский связывает поиски добра с совестью, считая, что она особенно свойственна русским. Именно совесть позволяет наиболее четко различать добро и зло, влечет к совершенному нравственному состоянию. А такое состояние, по мнению Лосского, в своих наиболее совершенных формах может восходить только к Богу. Особенная укорененность и глубина совестливости в душе русского народа вызвана тем, полагает он, что этот народ своеобразно принял Христа в свое сердце как наиболее близкого ему человеколюбца. Утверждая религиозность как основную нравственную черту характера русского народа, Лосский опирается на самые различные высказывания: Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, П. А. Флоренского; Г. П. Федотова, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, А. С. Хомякова, Н. А. Бердяева; стремясь быть объективным, он широко приводит свидетельства зарубежных авторов

¹ Аретология (от греч. aréto — добродетель, logos — учение) — этическое учение о добродетелях и пороках (в широком смысле не только личности, но и группового социального субъекта).

(свидетельства интересные, оригинальные, практически неизвестные советскому читателю). Следует иметь в виду, что для Лосского религиозность — это не состояние духовной жизни народа в тот или иной исторический период, а центральное, неизменное качество русского характера. Недаром примеры и высказывания, на которые он ссылается, почерпнуты из самых различных периодов истории России — от Киевской Руси до нашего времени. Казалось бы, автор не абсолютизирует указанное постулируемое им свойство. Он соглашается с Л. П. Карсавиным, считавшим, что религиозность как момент русского духа включает в себя и воинствующий атеизм. Происходит это отчасти от пассивности русского православия, где «уверенность в будущем *обожении* обеспложивает настоящее»¹. Русские же хотят действовать во имя чего-то абсолютного. Если у них возникает сомнение в абсолютном идеале, они способны перейти от невероятной законопослушности к самому необузданному бунту, а в личном плане дойти до чрезвычайного циничного равнодушия или крайнего скотоподобия. Русская религиозность сосредоточена на эсхатологии, как считал Н. А. Бердяев, на стремлении к сверхземному, Божественному добру, и поэтому русский народ воистину есть «народ-богоносец». Таким образом, атеизм, бунтарство, нигилизм есть обратная сторона все той же медали — внутренней религиозности духа. Следовательно, заключает Лосский, религиозность, несмотря на разнообразные возражения и сомнения, есть основное, глубинное, объединяющее в единое целое характер русского народа.

Этому положению не противоречит, по мнению Н. О. Лосского, и факт торжества революционного («интеллигентски-нигилистического») атеизма в России. Превращение России в СССР, по мнению автора, свидетельствует о ее великой роли, великом предназначении в истории. Однако эта роль осуществилась «в очень печальной форме» — в тоталитарном государстве. Явилось ли это осуществление также результатом действия характера русского народа? Проявилась ли в революции такая его главная черта, как религиозность? В известном смысле — да, считает автор. «Подлинные коммунисты, большевики типа Ленина, задаются целью осуществить максимально доступное человечеству благо; они ищут смысла жизни и руководятся в своем поведении идеалом, — пишет Лосский, — идеал их и миропонимание противоположны религии... отвергнув Бога и абсолютные ценности Царства Божия, они абсолютизируют относительные ценности земного бытия и служат им с таким же почитанием, с каким религиозный человек относится к Богу...» Так служение идеалу коммунизма становится «своего рода религией»². Причем если религия у христианина требует любви к ближнему, даже и врагу, то у псевдорелигии коммунистов нет такого сдерживающего начала, отсюда их фанатизм, свирепость к врагам. Таким образом,

¹ Настоящее издание. С. 243.

² Там же. С. 329.

замена религиозности псевдорелигиозностью приводит к замене высочайшего достоинства характера русского народа глубочайшим злом; иначе говоря, «порча наилучшего дает наихудшее», приводит латинскую поговорку Лосский¹.

Вместе с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, Л. Шестовым, С. Л. Франком и другими мыслителями Н. О. Лосский видит возможное возрождение России через православие, церковь и религиозность «русской души». Он проносит это убеждение через десятилетия. В ту пору, когда вышла книга «Характер русского народа», прошло более тридцати лет жизни автора в эмиграции. Судить об изменениях нравственно-психологического облика русского народа за эти годы Лосскому было очень трудно. Тем более о такой его черте, как «всепоглощающая, всепронизывающая» религиозность. Не случайно, знакомясь с личными впечатлениями, примерами, разнообразными мнениями, приводимыми для доказательства этого положения, невольно чувствуешь, что все эти представления относятся даже не к предреволюционной эпохе, а являются духовным наследством, определенным идеологическим штампом, дошедшим из времен еще более далеких. Впрочем, идея религиозности, отраженная в книге, претерпела, причем в специфическом для Лосского виде, важные изменения.

Социально-политическая буря, выбросившая за пределы России первую волну русской эмиграции и обрекшая ее на мучительную агонию (в личном плане для многих ее представителей — несправедливую, причем речь идет о потере значительной части культурного потенциала страны), требовала переосмысления причин происшедшего, пересмотра отношения к родному народу и культуре, понимания судеб России во всеисторическом, мировом масштабе. Религиозность явилась достаточно простым, успокоительным, дающим возможность для самых разных толкований путем такого переосмысления. Вот почему, как отмечают современные исследователи, обращение эмиграции к религиозности сопровождалось не только требованием отказаться от «безрелигиозного социализма» — этого «наказания Божия» для русского народа, не только призывами к благочестивому милосердию, народности, молитве, возрождению всего «исконно русского» и т. д., но и неприязнью к революционному народу, допустившему

¹ Настоящее издание. С. 330. Кстати говоря, здесь автор противоречит себе. Так, несколькими страницами ранее он отмечает, что Ленин «был настоящий русский интеллигент, объединивший вокруг себя таких же... интеллигентов. Я не включаю, конечно, Сталина в это число: Сталин был просто честолюбец и властолюбец...». «Настоящие сподвижники Ленина были искателями максимального добра для всего человечества» (С. 328). Выходит, именно Сталин и сталинисты извратили стремление большевиков-ленинцев к «максимальному добру», насадив тоталитарный режим в стране? К тому же Лосский не мог не знать к моменту написания книги об уничтожении сподвижников Ленина сталинским режимом. Тогда встает вопрос: можно ли говорить о ленинизме как псевдорелигии, ответственной за печальные последствия преступлений сталинизма? Во всяком случае, вопрос этот автору просто опускать было нельзя.

«Антихриста и комиссаров-жидомасонов», с его доверчивой тупостью, склонностью к стихии, раболепному фанатизму, неспособностью освоить достижения западной технической цивилизации и т. п. Иначе говоря, этот взлет православной религиозности был весьма противоречив и наглядно отражал — в экстремальных условиях эмиграции — интересы самых различных, иногда противоположных социально-политических сил.

Книга Н. О. Лосского вышла уже по прошествии этого времени «мятущегося больного духа» русской эмиграции. И ее автор отчасти сумел, с учетом прошедших десятилетий, несколько иначе понять идею религиозности русского народа. Религиозность остается главной и объединяющей чертой русского характера — это многозначительный для книги лейтмотив. Однако что вкладывает в нее автор, в чем он видит ее особенности, делающие ее именно русской? В стремлении к добру как Абсолюту нравственному; в идее мессианизма как «соборности» всех людей, основанной на любви, любви к Богу (а не дохристианского еврейского мессианизма «избранного народа», создающего блаженное царство Израиля в мире.— *Н. А. Бердяев*); в пророческом предвосхищении счастья всех народов через счастье русского народа; в совестливости и исключительной способности подчиняться ее самосуду; в сочувствии и тонком умении соучаствовать в интимном движении души чужого человека; в освоении особых, интуитивно-нравственных форм опыта и т. д. Короче говоря, весь реестр добродетелей характера русского народа как бы подкрепляет идею религиозности. Однако имеет ли каждая из этих добродетелей свой самостоятельный смысл и специфическую, особую ценность? Несомненно, имеет. Если так, то «всепронизывающая» идея религиозности становится как бы ненужным, искусственно введенным дополнением, она может быть безболезненно отброшена. Остаются же добродетели гуманистические, преломленные через национальные черты характера, общечеловеческие ценности. В попытке раскрытия этих ценностей, а не в идее религиозности — основное достоинство труда Н. О. Лосского. Это корневые нравственно-психологические черты народной духовности, определяемые труднейшим и разносторонним историческим опытом русского этноса. Понимание этих накопленных ценностей, причем не внешнее, формальное, а интимное, внутридушевное, дает возможность такого интуитивного предвосхищения исторической судьбы русского народа, которого простыми социологическими, культурологическими и другими подобными методами вряд ли можно достигнуть. Здесь работа Лосского дает особую пищу для размышлений, стимулируя более глубокое проникновение не только в прошлое народа, но и в его будущее.

Мы не знаем, каким будет «характер русского народа» через столетия; сейчас не знаем даже, каким он будет через ближайшие десятилетия. Но этик, который напишет книгу о чем-то подобном, наверняка сможет опираться на морально-психологические изыскания Н. О. Лосского, ибо нравственно-психологическая нить

духовной жизни народа, непрерывно и существенно изменяясь, все же остается единой нитью.

Означает ли это, что ныне морально-психологические изыскания Н. О. Лосского дают лишь повод для раздумий — горестных или обнадеживающих, и ничего более? Думается, что не означает. Конечно, такие раздумья — потребность нашего смутного времени. Упования русского мыслителя на ценности высокие, общечеловеческие, на добродетели необычайно яркие, завершенные в своей «крайности» и, подобно звенящей, перенапряженной «струне», вплетенные в характер русского народа могут быть стимулом радостного, патриотического мечтания о замечательном будущем, которое ожидает — в нравственном отношении — русский народ. И все же мечтания — это мечтания, а раздумья — это лишь раздумья. И не только в них, думается, сегодняшняя, всамделишная польза этических прозрений Лосского. Ему удалось взглянуть на характер русского народа в его внутренних противоположностях, в склонности метаться от одних крайностей к другим. Для него это была картина, растянутая на столетия, самое большое — десятилетия. Сейчас же мы наблюдаем ее в ускоренном, карикатурно сжатом во времени виде — она меняется за годы, даже месяцы. А значит, тем резче, тяжелей и болезненней метания, смена «нравственных» полюсов народного характера.

Маятник на шкале ценностей раскачался до невероятности: ни о какой нравственно-психологической уравновешенности говорить не приходится. Искание высших ценностей жизни, преклонение перед идеалом (пусть даже коммунистическим, что, согласно автору, тоже «своего рода» религия) — где оно? Коммунистический идеал опорочен, усиленно, целенаправленно искореняется. Религиозные идеалы, заполняющие этот мировоззренческий вакуум, его не заменили — им приходится сталкиваться с боевым, настырным идеалом всемерной, быстрой наживы и богатства как единственной самоцели человеческого существования. Какие черты характера русского народа возобладают в этом процессе? Инициативность, максимализм, склонность к экстремизму и анархии? Или пассивность, равнодушие отчаяния, терпеливость, прекраснодушная мечтательность? А может быть, тотальное бунтарство, разъяренное противостояние всякому обману, идеологическому жульничеству, внедряемому в доверчивое, наивное сознание народа, и переход от доверчивости к безудержному нигилизму и обостренному скептицизму? А отсутствие чувства меры — как в оценке своих противников, так и в увлечении тем безудержным самобичеванием, а теперь уже поливанием помоями всей своей тяжелой, противоречивой, кровавой и все же великой истории великой державы? Диполи добродетелей и пороков русского характера, их изменение может быть в определенной степени прослежено и с помощью «этического компаса Лосского» — так назовем его «старомодный» метод анализа.

Это уже немало — и именно для дня сегодняшнего, дня тревог и растерянности, ожесточения и абсурдности, короче, тяжелого

состояния нравственно-психологического хаоса, возбуждаемого в народе.

Переломные исторические эпохи — это объективная переключка времен. Они вызывают и переключку идей, умонастроений. Мертвые уже не мертвые, если их слушают живые. Таким «живым», в немалой части своего творчества, является для нас — в трудное время нравственно-психологического обновления, исканий, блужданий, хаоса ценностей — Н. О. Лосский. Его этические изыскания несут на себе тяжелую печать времени перелома, отчаяния и надежды, страха и духовного мужества. Они более чем поучительны, раскрывая те выводы, которые ведут в тупик, те духовные «идолы», которые спонтанно возникают на этом пути. «Идолы» эти ныне возрождаются, и не без изощренных попыток и активности антисоциалистических сил. Однако Лосский нужен нам не поэтому. А прежде всего потому, что он остался самим собой до конца, являя пример той проникновенной «этики добродетелей», которая основывается на возвышении подлинно гуманистических начал, на понимании глубинной внутренней связи всего человечества, любящего и ненавидящего, надеющегося и страдающего.

Александр Титаренко



УСЛОВИЯ
АБСОЛЮТНОГО
ДОБРА
Основы этики

ВВЕДЕНИЕ

Этика есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека. Она исследует конечную цель жизни человека и поведения его, поскольку оно ведет к достижению этой цели или отклонению от нее.

Задача этой книги состоит в том, чтобы изложить этические учения, развиваемые мною в связи с интуитивизмом в гносеологии и с конкретным органическим идеал-реализмом или иерархическим персонализмом в метафизике. Для этой цели мною осуществлены заранее два вводных исследования: общее учение о ценностях изложено в моей книге «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей»; учение о свободе, как главном условии нравственного поведения, изложено в моей книге «Свобода воли».

Исследуя ценности, я показываю, что существуют не только относительные, но и абсолютные ценности. Абсолютные ценности, как все, что относится к области первичного, не могут быть доказаны путем вывода из каких-либо других начал; они могут быть только непосредственно усмотрены и опознаны. Разногласия относительно существования абсолютных ценностей и состава их обусловлены неточностью опознания, предвзятостями, возникающими в особенности на почве ложных метафизических учений, а также свойственной человеку «узостью сознания ценностей», ярко обрисованную Н. Гартманом в его «Этике» (см.: Ценность и бытие. Гл. III).

Усмотрение положительных ценностей и даже одобрение их вовсе не ведет за собой с принудительной необходимостью осуществление их: «Вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему», — говорит Медея в «Метаморфозах» Овидия. Как возникает это печальное злоупотребление свободой, в чем состоит правильный путь поведения и каковы условия, содействующие вступлению на него, — к обсуждению этих вопросов мы подойдем через критику некоторых наиболее распространенных направлений этики — эвдемонизма, биологизма, натуралистического эволюционизма.

ГЕДОНИЗМ, ЭВДЕМОНИЗМ, БИОЛОГИЗМ, НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ

1. ЦЕННОСТЬ УДОВОЛЬСТВИЯ И СЧАСТЬЯ

Многие поступки совершаются человеком, по-видимому, вполне бескорыстно, без всякого мотива личного интереса, личной пользы или выгоды. Во многих поступках трудно найти какое-либо эгоистическое или даже вообще эгоцентрическое основание, если разуместь под словом «эгоизм» поведение, имеющее целью удовлетворение личного желания, в ущерб более ценным интересам других людей или в ущерб неличным ценностям (истины, красоты и т. п.), а под словом «эгоцентризм» — вообще поведение, целью которого служит личная жизнь, независимо от того, вредит ли оно или не вредит реализации других ценностей*. Особенно отчетливо обнаруживается бескорыстное поведение в некоторых случаях героизма, ведущего к гибели человека или, по крайней мере, к утрате им своего положения, к тяжелой борьбе со всем обществом и т. п. В Риме в 403 году монах Телемак вышел на арену цирка с целью прекратить бой гладиаторов; он был убит, но с тех пор бои гладиаторов были запрещены (Лавис и Рамбо. Т. 1. С. 67).

Митрополит Московский Филипп открыто осуждал казни, насилия и мучительства, производимые царем Иоанном Грозным, в то время как никто не решался поднять голос в защиту невинных, мучимых им людей. Однажды в церкви после литургии, когда царь подошел к нему получать благословение, митрополит сказал: «Мы здесь приносим бескровную жертву, а ты проливаешь христианскую кровь твоих верных подданных. Доколе в русской земле будет господствовать беззаконие? У всех народов, и у татар, и у язычников, есть закон и правда, только на Руси их нет. Во всем свете есть защита от злых и милосердие, только на Руси не милуют невинных и праведных людей. Опомнись: хотя Бог и возвысил тебя в этом мире, но и ты смертный человек» («Рассказы по русской истории» под ред. Мельгунова и Петрушевского). Кончилось тем, что митрополит был низложен и заточен в монастырь, где по приказу царя его задушил свирепый Малюта Скуратов.

Такие поступки, по-видимому, обязывают признать, что человек способен совершенно бескорыстно принимать к сердцу чужие интересы и бороться за них с такою же энергией, как за свои собственные, или даже с еще большим рвением. Такое поведение вовсе не есть редкое исключение; в повседневной жизни оно

* О психологии эгоцентризма см. мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». Гл. IX. 2.

встречается на каждом шагу в более скромных, часто никем не замеченных формах. Мать, любящая своих детей, добросовестный врач, учитель или воспитатель, любящий свое дело и детей, совершают ежедневно поступки, по-видимому вполне бескорыстные.

Такой же характер имеют поступки ученого, самоотверженно ищущего истину и отстаивающего ее, Галилея, перенесшего заточение и тюрьму и подвергавшегося опасности сожжения на костре; художника, переносящего тяжкие лишения ради творимой им красоты; общественного деятеля, отдающего свою жизнь, например, в борьбе за общественный идеал; капитана судна, не покидающего своего поста во время кораблекрушения, и т. п. В этих случаях мотивом бескорыстного поведения служит не чужая жизнь, а воплощение таких ценностей, как истина, красота, свобода, честь.

Многочисленны также и случаи поведения, резко противоположного, обнаруживающего возможность крайнего эгоизма, именно предпочтения своих даже и ничтожных интересов самым значительным интересам других лиц или самым великим ценностям истины, красоты и т. п.

Когда задеты такие страсти, как честолюбие или гордость, можно ожидать тяжких преступлений даже и от людей высокого духа. Римский император Адриан построил в Риме храм Венеры и Рому по планам, разработанным им самим. Архитектор Аполлодор из Дамаска, человек с большими заслугами, нашел недостатки в этом храме, например несоответствие между величиною изваяний богов и высотой подножия их; за эту свободу критики он поплатился жизнью.

Все разнообразие человеческого поведения может быть сведено, согласно учению гедонизма (от греческого слова *hedone* — удовольствие), к одному источнику, именно к стремлению достигать удовольствия и избегать страдания. Удовольствие, утверждают гедонисты, есть единственное состояние ценное и желательное само по себе; таким образом, все поступки всех людей совершаются ради того, чтобы достигнуть удовольствия и избежать страдания. Само же *объективное* содержание наших стремлений, желаний, хотений, осуществляемое нашими поступками (воспитание ребенка, рисуемая картина, завоевываемая политическая или национальная свобода и т. п.), всегда есть *только средство* для того, чтобы достигнуть подлинной цели, именно переживания удовольствия.

Родственное гедонизму направление есть чрезвычайно распространенный в этике эвдемонизм (от греческого слова *eudaimonia* — счастье).

Различие между гедонизмом и эвдемонизмом состоит в следующем: согласно гедонизму, целью поведения служат *единичные удовольствия* (таково, например, учение Аристиппа, ученика Сократа); согласно же эвдемонизму, конечная цель поведения есть счастье, как *система* жизни, в которой совокупность удо-

вольствий перевешивает страдания (таково, например, учение Эпикура). Довольно распространенная разновидность эвдемонизма есть утилитаризм — система этики, сосредоточивающая внимание на средствах достижения счастья (на том, что *полезно* для достижения благополучия).

На первый взгляд эта теория кажется абсолютно неопровержимой. В самом деле, когда Рафаэль писал «Сикстинскую мадонну», он не задавался целью создать образ, который вызывал бы в нем и в других людях отвращение. Когда митрополит Филипп обличил всенародно Иоанна Грозного, без сомнения, он хотя бы в течение нескольких секунд испытывал глубокое удовольствие от сознания исполненного долга. Не будем, однако, преувеличивать значения той несомненной истины, что всякая успешная деятельность завершается чувством удовлетворения. Чтобы отдать себе отчет в том, вытекает ли отсюда, что чувство удовольствия есть высшая, конечная *цель* всякой деятельности, приведем анализ волевого акта, произведенный в моей книге «Ценность и бытие». Положим, охотник целится в летящую птицу, стреляет в нее и она падает на землю; или, положим, отец объясняет своему любимому ребенку, что такое солнечное затмение, и по оживленному, осмысленному личику ребенка видит, что объяснение понято им. Согласно гедонистической теории, объективное содержание поступка (меткий выстрел, понимание ребенка) есть только средство, а подлинная цель есть субъективное чувство удовольствия действующего лица; средство есть подчиненный цели и сам по себе не ценный элемент поступка, вроде того, как если я подставляю лестницу, чтобы сорвать яблоко, это средство, подставление лестницы, само по себе не имеет цены и, может быть, даже переживается мною как тягостное и скучное.

Обратимся к фактам и путем живого наблюдения их отдадим себе отчет, что есть подлинная цель и что ценно для действующего лица. Правда ли, что меткий выстрел, понимание ребенка суть только средства для моего удовольствия? В душе наблюдателя, сосредоточенного на чистом составе сознания без теоретической предвзятости, обусловленной ложными предпосылками, самая постановка такого вопроса производит неприятное впечатление какого-то извращения. Слишком очевидно, что объективное содержание поступка и есть сама ценная цель, а вовсе не средство. Оживленное, осмысленное личико ребенка, это воплощенное, духовно-телесное понимание, достигнутое им, есть ценная цель, то, на чем сосредоточивается мой интерес, а о своем удовольствии, о чувстве своего удовлетворения от достижения этой цели я вовсе не забочусь и не сосредоточиваюсь на нем, не живу в нем. Если я совершаю ряд быстро следующих друг за другом действий, например, в игре в теннис, я не успеваю изживать свои чувства удовольствия от ловких ударов и отражений и не забочусь об этом: интереснее продолжать игру, чем «удовлетворяться». Если бы волшебным путем было вычерпано объективное содержание поступков, а чувство удовлетворения сохранилось бы

и затянулось, какая это была бы скука и пустота. Мы были бы крайне не удовлетворены своим чувством удовлетворения и стали бы настойчиво искать другого содержания жизнедеятельности.

Объективное содержание стремления (содержание это в одних случаях принадлежит к составу внешнего мира, например меткий выстрел, а в других — к составу внутренней жизни деятеля, например обучение английскому языку) явным образом есть подлинная цель, то, что привлекает и ценится, а чувство удовлетворения есть только показатель, симптом достижения цели, самоочевидная заключительная стадия волевого акта: *стремясь к чему-либо, мы хотим, чтобы стремление было достигнуто*, добиваемся удачи, которая выражается чувством удовлетворения, а не неудачи, которая отмечается чувством неудовлетворения; но удача есть обладание объективным содержанием, а не чувством удачи. Такое строение волевого акта есть его сущность (Wesen), эйдос. Закон, выражающий это строение, устанавливается не путем индукции, а путем анализа хотя бы одного случая волевого акта и интуиции идеальной законосообразной структуры его сущности.

Таким образом, учение о гедонистической (эвдемонистической и т. п.) мотивации включает в себе неоспоримую истину, но истина эта бедна, она сводится почти к тавтологии и содержит в себе не то, что утверждает гедонизм: стремление к чему бы то ни было есть, конечно, вместе с тем и стремление к успешному осуществлению задачи, симптом успеха есть чувство удовлетворения, но оно именно только симптом достижения цели, а не сама цель. Спенсер, обсуждая теории, утверждающие, что цель поступка есть не чувство удовлетворения, а объективное содержание поступка, говорит, что эти теории приняли *средство за цель*; на деле эти теории правильны, а Спенсер совершил ошибку, так сказать, с противоположного конца — он принял *симптом* достижения цели *за цель*. Ошибка эта подобна тому, как если бы кто-либо, наблюдая упражнения солдат в стрельбе и видя махание флажком, показывающее, что стрелок попал в мишень, принял бы за цель этих действий не меткость выстрела, а махание флажком.

Конечно, чувство удовольствия при осуществлении цели есть тоже положительная ценность: переживание его повышает ценность достижения объективного содержания, но все же ценность его есть нечто второстепенное, дополнительное к ценности самого успеха. (Аналогичное учение о значении удовольствия высказывают многие философы: см. напр.: Соловьев Вл. Оправдание добра, 2-е изд. С. 162—164; Ф. Паульсен, Мюнстерберг. Н. Гартман говорит, что счастье при неразвитии чувства ценностей есть общая форма чувства ценности — «Ethik», 85.)

Правда, человеческая природа в высшей степени пластична: бывают и такие люди, которые превращают чувство удовольствия в конечную цель по крайней мере некоторых своих поступков. Так, бывают эстеты, которые живут не созерцанием красоты,

а смакованием своего чувства наслаждения красотой. С точки зрения того, кто обладает нормальной, здоровой любовью к красоте, как объективной ценности, такой «эстетизм», всякое такое «гурманство» есть отталкивающее извращение.

Давно уже замечено, что люди, которые сознательно гонятся за счастьем как конечной целью, не достигают его. Оно и понятно, если чувство счастья, удовольствия, удовлетворения есть только отметка поступка, осуществляющего ценность, или восприятия, содержащего ценное бытие, в таком случае высшее содержание своей жизни человек находит не в этих чувствах, не в этих субъективных отметках ценностей, а в самом ценном составе бытия, например в здоровой мускульной активности во время гребли, в открытии истины, в творении или созерцании красоты и т. п. Отсюда ясно, что эвдемонизм не дает никакого объяснения поведения человека: он не отвечает на вопрос, как возможно глубокое различие между людьми, состоящее в том, что одни живут ценностями своего телесного процесса (например, вкусовыми и т. п. ощущениями), другие — ценностями своего личного бытия (например, честолюбием, властолюбием и т. п.), третьи — сверхличными ценностями (человеколюбия, искания истины, красоты и т. п.). Вместо того чтобы выдвинуть на первый план это коренное различие, эвдемонизм подчеркивает лишь второстепенное обстоятельство — именно то, что, каковы бы ни были конечные цели человека, осуществление их отмечается в его сознании чувством удовлетворения. (Ценные замечания о недостатках эвдемонизма можно найти в книге М. Шелера «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», V, 245—384.)

Биологизм в этике, именно натуралистический эволюционизм, стремится объяснить различные виды поведения, исходя из законов жизни организма и сохраняя эвдемонистический характер. Сторонник натуралистического эволюционизма представляет себе каждое живое существо, также и человека, как организм, обособленный от всех организмов в том смысле, что все бытие его содержится в определенном пространстве, *вне* других организмов, а также в том смысле, что каждое существо имеет в своем сознании только свои индивидуальные переживания, свои ощущения, чувства, стремления, мысли. Кто исходит из такого учения о строении личности и вообще всякого живого существа, тому представляется величайшей загадкой, как возможно, чтобы чьи-либо поступки были подлинно бескорыстны, т. е. направлены на осуществление блага других существ без всякой заботы о собственном благополучии. Строго говоря, при таком строении личности бескорыстное поведение человека было бы абсолютно невозможно. Поэтому высшие формы поведения, в изображении натуралистического эволюционизма, оказываются, строго говоря, проявлениями утонченного, дальновидного эгоизма, а вовсе не чистого бескорыстия. Чтобы показать это, подвергнем анализу основы этики Спенсера.

2 КРИТИКА НАТУРАЛИСТИЧЕСКОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА ЭТИКИ СПЕНСЕРА

Спенсер принадлежит к числу сторонников агностицизма: он утверждает, что Абсолютное, лежащее в основе мира, совершенно непознаваемо; мы знаем только проявления его, которые образуют две группы — субъективные (психические) и объективные (физические) явления. Науки, изучая эти явления, дают частично объединенное знание; задача философии состоит в том, чтобы достигнуть вполне объединенного знания. Философия Спенсера задается целью истолковать «все явления в выражениях материи, движения и силы» (отталкивания и притяжения) и найти наиболее общие законы эволюции.

Отсюда следует, казалось бы, что философия Спенсера есть материализм. Однако Спенсер решительно протестует против такого истолкования его системы. Он указывает при этом на свой агностицизм, именно на то, что подлинной абсолютной основы мира мы не знаем. Мало того, даже и физический ряд явлений мы знаем не непосредственно, а в виде символов, как наши ощущения, т. е. наши психические состояния. Отношение между физическими процессами в нервной системе и психическими состояниями Спенсер истолковывает не как причину и действие, т. е. не в духе каузального материализма*, а в духе психофизического параллелизма: изменения в нервной системе он понимает как двусторонний процесс, имеющий внутренне (для самонаблюдения) характер психического явления, а внешне — характер физического явления. Поэтому он считает возможным, избрав одну точку зрения, истолковывать весь мир в выражениях спиритуалистической философии, а избрав другую точку зрения, истолковывать тот же мир в выражениях материалистической философии. Но при этом необходимо помнить, что оба истолкования содержат в себе только символы, не дающие знания о подлинной сущности мира.

Сторонники психофизического параллелизма даже и в тех случаях, когда они на словах заявляют, что два параллельных ряда, физический и психический, вполне равноправны и что они представляют собою как бы выражение одного и того же содержания на двух разных языках, на деле развивают учение, в котором полное равноправие рядов никогда не осуществляется: всегда выдвигается на первый план или физический ряд, причем психический ряд утрачивает своеобразие своего строения и все учение принимает материалистическую окраску; или же выдвигается на первый план понятие сознания либо понятие душевно-духовной целестремительности, причем физический ряд утрачивает самостоятельность, и все учение приобретает характер *гносеологического идеализма* или *метафизического спиритуализма*.

* См. об этом материализме мою книгу «Типы мировоззрений». Гл. IV.

Спенсер в «Основаниях этики», изучая общие законы эволюции поведения, исследует в главе «Физическая точка зрения» все поведение только как механический ряд движений, а в главе «Психологическая точка зрения» изображает то же поведение как телеологический ряд, именно как «приспособление действий к целям». Однако равноправия между этими двумя точками зрения, механистически-причинною и душевно-телеологическою, ему достигнуть, конечно, не удалось. Усложнение и усовершенствование поведения он везде объясняет, ссылаясь только на накопление опыта и на законы ассоциации представлений, т. е. на законы памяти, а вовсе не на волю как целестремительную активность. Его ассоциационизм придает психическому ряду характер пассивной надстройки над механическими процессами, подобно тому как это мы находим в учениях материалистов. Нельзя поэтому не согласиться с Хеберлином, который находит уже в самых основаниях системы Спенсера, именно в его книге «Основные начала», склонность к материализму.

Не следует, конечно, забывать все же, что Спенсер — агностик. В основе всех процессов, по его мнению, лежит непознаваемое Абсолютное; поэтому и механический ряд не представляется ему чем-то незыблемым, первичным; мало того, под конец жизни в последнем издании «Оснований биологии» он отказался от механического истолкования биологических процессов и заявил, что «жизнь в ее существе не может быть понята в физико-химических терминах». Но в систему этики он не успел внести соответствующего изменения.

В своих «Основаниях этики» (The Principles of Ethics. 1892; по-русски, 1896) Спенсер исследует поведение во всем животном мире, начиная с одноклеточных и кончая человеком. Он задается целью при этом, во-первых, определить, какое поведение *фактически* считается хорошим или дурным, и, во-вторых, разработать также «рациональную этику», именно вывести из законов жизни, какое поведение действительно *следует* считать хорошим и какое дурным.

Под словом «поведение» Спенсер понимает «приспособление поступков», т. е. внешних проявлений живого существа, «к целям» (§ 2). «Развитие, стремясь постоянно к самосохранению, достигает своего предела тогда, когда индивидуальная жизнь достигает наибольших размеров как по полноте, так и по продолжительности» (§ 8); под полнотою жизни здесь разумеется вся сумма «мыслей, чувств и действий» (§ 4). Развитие человека «достигает наиболее возможной для него высоты тогда, когда поведение достигает наибольшей суммы жизни для себя, для своих детей и для своих братьев-людей»; «поведение, называемое хорошим, считается самым лучшим лишь тогда, когда оно выполняет зараз все три класса целей» (§ 8).

Для полной ясности остается теперь только определить, что значит «хороший», что такое жизнь и есть ли жизнь благо, т. е. нечто такое, что заслуживает поддержания и развития. «Хоро-

шее, — говорит Спенсер, — есть, по всеобщему признанию, не что иное, как приятное», т. е. достижение удовольствия и устранение страдания (§ 10). Жизнь есть «непрерывное приспособление внутренних отношений к внешним» (§ 7); поскольку этот процесс сопровождается перевесом приятных чувствований над неприятными, жизнь есть благо. «Так как мы уже показали, — говорит Спенсер, — что полное приспособление действий к целям есть такое приспособление, которое в одно и то же время обеспечивает и составляет собой жизнь, развитую в наибольшей степени, как в длину, так и в ширину; и так как мы показали далее, что оправдание всего того, что увеличивает сумму жизни, заключается в получении от жизни большего количества счастья, чем бедствий, то из этого следует, что содействие счастью есть конечный критерий совершенства человеческой природы» (§ 12). По мнению Спенсера, ни одна философская школа «не может избежать того, чтобы не признать конечной нравственной целью известного желательного состояния чувствования, каким бы именем оно ни называлось — удовольствием ли, наслаждением или счастьем» (§ 16; см. также § 57). Следовательно, все остальное содержание человеческих поступков — открытие истины, творение красоты, борьба за свободу и т. п. — есть только средство для достижения этой конечной цели — удовольствия. «Есть немало влияний — нравственных, теологических и политических, — побуждающих людей скрывать от самих себя эту истину», — думает Спенсер. Заблуждение их состоит в том, что они «принимают средство за самую цель» (§ 11).

Имея в виду, что Спенсер — сторонник параллелизма, можно найти в его учении о составе жизни и развития ее два ответа: *объективно* жизнь есть физиологический процесс, усложняющийся по мере развития так, что достигается все более точное приспособление к среде, обеспечивающее самосохранение организма; *субъективно* этот процесс первоначально состоит из преимущественно приятных органических ощущений (включая сюда и моторные ощущения), которые по мере развития жизни дополняются все более усложняющимися познавательными деятельностями и сложными чувствами (например, честолюбия, свободолюбия, симпатии и т. п.), причем все более возрастает перевес приятных чувствований над неприятными.

Каким образом этот процесс эволюции, приноровленный единственно к тому, чтобы достигнуть наиболее совершенного самосохранения тела, может дать такие результаты, как полное или хотя бы частичное освобождение от эгоизма и эгоцентризма? Иными словами, может ли этика, построенная на такой основе, объяснить бескорыстный альтруизм, а также бескорыстную любовь к истине, свободе, красоте и т. п. ценностям?

Посмотрим сначала, как Спенсер объясняет самопожертвование в пользу неличных ценностей, например в борьбе за гражданскую свободу, но раньше познакомимся с его объяснением таких явлений, как, например, любовь к собственности, доходящая

до того, что скряга может умереть от голода на сундуке с деньгами. «Схватывание пищи», например, собакою или кошкою, говорит Спенсер, «тесно ассоциировано с удовлетворением аппетита; благодаря этой ассоциации становится приятным сам акт схватывания, пробуждающий *идеальные* удовольствия» (т. е. удовольствие от *воспоминания* о прежних случаях удовлетворения аппетита), «которые принадлежат к числу самых сильных удовольствий, какие только может доставить жизнь хищного животного». «У человека рядом с более высокими и разнообразными способностями к схватыванию, удержанию и всяческим манипуляциям и рядом с большим числом предметов, которое он, вследствие этого, способен употреблять в свою пользу или на удовлетворение своим желанием, существует и большее число и разнообразие предметов, ассоциировавшихся в его опытности с чувством наслаждения. Здесь уже не одна только пища составляет тот предмет, обладание которым предшествует удовлетворению; сюда относятся также различные орудия и оружие, которые помогают в деле добывания и приготовления пищи,— пики, палицы, бумеранги, кремневые ножи, раковинные скребки и пр. Сюда же нужно включить шкуры и т. п. предметы, полезные для защиты от холода». Таким образом, «обладание ассоциируется в сознании с многочисленными различными удовольствиями, доставляемыми многочисленными различными вещами, и овладение делается приятным актом потому, что оно производит неполное возбуждение всех этих прошедших удовольствий многообразных родов, слившихся в одну массу, затемняющих одно другое и неразличимых индивидуально в памяти, но образующих объемистое смутное чувствование»; так, оно ассоциируется с обладанием кредитными билетами, акциями, облигациями и т. п. *

Таким образом, Спенсер обстоятельно развивает учение, широко распространенное среди сторонников ассоциационизма в психологии. Согласно этой теории, средство может превратиться в цель, когда ассоциированные с ним удовольствия настолько нарастут, что заслонят подлинную первоначальную цель: удовольствие обладания деньгами, как средство доставить себе бесчисленное множество удовольствий, оказывается для скряги более мощным, чем единичное удовольствие от расходования их на пищу, и потому скряга может умереть на сундуке с деньгами **.

Точно так же, как любовь к обладанию, Спенсер объясняет и любовь к свободе. «Если зажать ребенку рот рукою, то ребенок выкажет стремление к сопротивлению, которое будет нередко сопровождаться при этом внешними выражениями гнева». Объясняется это тем, что «остановка дыхания каким-либо внешним деятелем мгновенно производит невыносимое сознание стеснения — сознание, возникающее гораздо раньше самого задушения, обусловленного действительным недостатком воздуха для дыхания».

* См.: Спенсер Г. Основания психологии. Ч. VIII. Гл. «Эгоистические чувства».

** См.: Спенсер Г. Основания этики. § 58, 59.

По мере накопления таких опытов «чувство, побуждающее к сопротивлению всякому стеснению, растет в обширности и в чувствительности». В общественной жизни оно приводит к борьбе за политическую свободу (Основания психологии. § 516).

Таким образом, свобода, знание, общественная жизнь и т. п. духовные блага, по Спенсеру, суть не более как средства, обеспечивающие самосохранение путем все более сложного и утонченного приспособления к среде. Эти средства, вследствие механизма ассоциаций, могут превращаться в цель поведения, и тогда, например, борец за политическую свободу может отдать за нее жизнь на баррикадах, подобно тому как скряга способен умереть с голода на сундуке с деньгами.

Более сложен, по Спенсеру, путь развития альтруистических чувств. Эту группу душевных явлений он определяет следующим образом: «В число альтруистических действий, как отличных от действий эгоистических, входят все те действия, которые или отрицательным образом — путем сдерживания — или положительным — путем затраты известных усилий ради блага других — ведут к благополучию наших собратьев-людей: они включают в себя и справедливость и благотворительность». «Первое из этих крупных подразделений альтруизма требует симпатического признания права других на свободную деятельность и на плоды этой свободной деятельности; второе же требует симпатического признания прав других на помощь в получении этих продуктов их усилий и в успешном ведении их жизненных дел».

Альтруистические чувства возможны не иначе как на основании симпатии. Под симпатией Спенсер понимает способности воспроизводить в своем уме чужую душевную жизнь, чужие удовольствия и страдания, наблюдая внешние телесные проявления их и вспоминая свои аналогичные переживания. Развитие симпатических чувств задерживается, пока человеческие общества находятся во вражде друг с другом и не перешли еще к чисто промышленной организации, но сохраняют военный строй или переходный военно-промышленный строй. В таких обществах одновременно действуют два противоположных друг другу кодекса морали: один в отношении своих сограждан, другой — в отношении к враждебному государству: «Ненавидь и губи своих собратьев-людей, раздается повеление в эту минуту; люби своих собратьев-людей и оказывай им всякую помощь, слышится новое повеление в следующую затем минуту. Пускай в ход все средства для обмана, говорит один кодекс; будь правдив и верен в слове и в деле, говорит другой кодекс» и т. д. (Основания этики. § 50).

Дальнейшая социальная эволюция приведет к прекращению войн; человечество окончательно перейдет к чисто промышленному строю, в котором взаимозависимость людей на основе сотрудничества чрезвычайно тесна; вместе с тем и симпатические чувства разовьются в высшей мере, в особенности тогда, когда они будут источником преимущественно удовольствий, а не страданий, как

часто бывает теперь. В самом деле, «чувствование, побуждающее к попыткам облегчить чужое страдание, есть само страдание, происходящее из воспроизведения в себе чужого страдания». Мучительное сочувствие к страданию «может повести к двум противоположным исходам, смотря по тому, велика или мала сила умственной воспроизводительности, которой обладает сочувственно-возбужденный индивид. Если эта сила его воображения не особенно велика, он может отделаться, и часто действительно отделяется, от неприятного сознания посредством удаления от своих глаз и от своих ушей тех внешних обнаружений и звуков, выражающих страдания, которые вызывают у него мучительное сочувствие, т. е. он постарается удалиться от предмета своего сострадания; впрочем, даже человек с высокоразвитым воображением побуждается к тому же самому, если он не может принять таких мер, которые облегчили бы видимое им страдание. Но если воображение человека живо и если он видит, что страдание может быть уменьшено при его помощи, тогда он не может освободиться от овладевшего им неприятного сознания тем, что он уйдет прочь, так как воспроизводимое им себе страдание продолжает преследовать его, принуждая его вернуться назад и предложить свою помощь» (Основания психологии. § 529).

В чисто промышленном строе общества, при высоком развитии культуры, страдания будут сравнительно редким явлением, и потому симпатия, как источник множества удовольствий, разовьется в высшей степени; «под конец каждый будет непринужденно и самопроизвольно стремиться к симпатическим удовольствиям и будет стараться пользоваться ими сполна, до самого того предела, до которого это может быть выгодным для всех и каждого» (Основания этики. § 95).

Развитие самоограничений поведения индивидуума в пользу других людей проходит через ряд ступеней. Вначале оно совершается под влиянием страха мести со стороны обиженного или его родственников; при более высоком развитии общества сюда присоединяется влияние политической власти, например, страх наказания вождем, религиозный мотив, страх наказания Божия и влияние общественного мнения. «Каждый из этих трех родов контроля [поведения], и политический, и религиозный, и общественный, ведут людей к подчинению ближайших удовольствий отдаленным»; «однако они еще не составляют нравственного контроля, а служат только подготовлением к нему». «Сдерживающее побуждение заключается тут вовсе не в умственном представлении себе тех бедствий, которые должен повлечь за собой запрещенный поступок по самой природе вещей, но в умственном представлении себе тех искусственных бедствий, которые будут его последствиями» (§ 44). Подлинно нравственные ограничения поведения возникают тогда, когда человек «имеет в виду не внешние, случайные последствия действий, но их внутренние, существенно необходимые последствия. Истинно нравственная помеха убийству состоит не в представлении возможности быть повешен-

ным за это, и не в представлении ожидаемых за это адских мучений, и даже не в представлении ужаса и ненависти, которые будут возбуждены этим поступком в своих собратях-людях, но в представлении его необходимых, естественных последствий, т. е. мучительной смертной агонии жертвы, разрушения всех ее видов на счастье и, наконец, тех бедствий, которые будут этим причинены всем зависящим от нее личностям» (§ 45).

Остается еще ответить на вопрос: откуда является чувство долга и сознание принудительности подлинно нравственных самоограничений? Спенсер следующим образом решает его: «Так как сдерживающие побуждения политического, религиозного и общественного характера состоят главным образом в представлении будущих последствий наших поступков; так как сдерживающие побуждения нравственного свойства также состоят в представлении будущих последствий; и так как эти представления, имея много общего между собою, часто возбуждаются в одно и то же время, то из этого является тот факт, что страх, связанный с тремя группами этих представлений, по закону ассоциации связывается и с четвертой их группой. Мысль о внешних последствиях какого-либо запрещенного поступка возбуждает страх, который продолжает держаться в душе и в то время, когда мы перешли уже мыслью к внутренним последствиям этого поступка, и, будучи сцеплен, таким образом, с этими внутренними последствиями, порождает смутное чувство нравственного принуждения». Отсюда следует, что «чувство долга, или нравственной обязанности, имеет переходный характер и будет уменьшаться вместе с возрастанием нравственности». «Настойчивое выполнение долга превращает его под конец в удовольствие» (§ 46). «Удовольствия и страдания, порождаемые нравственными чувствами, станут, подобно телесным удовольствиям и страданиям, побудителями и сдерживателями, столь хорошо приспособленными по своей силе к требованиям жизни, что нравственное поведение станет просто естественным» (§ 47). «Те самые естественные процессы, которые произвели многочисленные формы телесного устройства, приспособленные к многочисленным формам деятельности, сделали также и то, что эти формы деятельности стали приятными для выполнявших их существ. А отсюда неизбежно вытекает тот вывод, что и впредь в границах, полагаемых физическими законами, всегда будут развиваться, приспособительно ко всякой новой группе условий, которая может установиться, новые примененные к ней структурные аппараты, функции которых будут доставлять их обладателям каждая свое собственное удовольствие». «С ослаблением тех эмоций, для которых общественное состояние оставляет слишком мало места или даже вовсе не оставляет его, и с возрастанием тех, которые оно непрерывно упражняет, те самые вещи, которые выполняются теперь с неудовольствием, лишь по чувству обязанности, будут выполняться со временем по непосредственному влечению, а вещи, от которых мы воздерживаемся теперь лишь по чувству долга, будут отталки-

ваться нами со временем просто вследствие того, что они будут казаться нам противными» (§ 67). Таким образом, эволюция приведет, по мнению Спенсера, в будущем к полному примирению между эгоизмом и альтруизмом (§ 95).

Эти оптимистические учения Спенсера становятся понятными, если принять во внимание, что он признает не только установленные Дарвином принципы эволюции (начал он разрабатывать свое учение об эволюции раньше Дарвина), но еще и, вслед за Ламарком, придает особенно высокое значение упражнению или неупражнению функции и возникающему вследствие этого развитию или атрофии соответствующих органов. Новые признаки, приобретенные индивидуумом благодаря упражнению, Спенсер считает передающимися по наследству (вопреки мнению ультрадарвинистов с Вейсманом во главе, против которого он много полемизировал). Таким образом, он полагает, что его эволюционизм ведет к примирению *априоризма* и *апостериоризма*, как в теории знания, так и в этике: «Опыты касательно полезности, организуясь и спланиваясь между собою у всех прошлых поколений человеческой расы, производили в людях соответственные нервные видоизменения, которые путем постоянной передачи по наследству и накопления стали в нас известными способностями нравственной интуиции, т. е. известными чувствами касательно хорошего и дурного поведения, не имеющими, по-видимому, никакого заметного основания в индивидуальных опытах на счет их полезности» (§ 45). Согласно Спенсеру, *априорное для индивидуума есть апостериорное для рода*.

Рассматривая поведение со стороны его психологического состава, Спенсер утверждает, что конечная цель всех поступков индивидуума есть удовольствие. Чье удовольствие? В начале эволюции, по Спенсеру, это удовольствие индивидуума, совершающего поступок. Следовательно, вначале все поведение индивидуума имеет насквозь *эгоистический* или, по крайней мере, *эгоцентрический* характер. Однако на той ступени развития, когда появляются подлинно нравственные поступки, конечной целью их служит удовольствие того лица, в пользу которого совершается поступок. Таким образом, биологическая эволюция совершает чудо: порождение альтруизма из чистого эгоизма или эгоцентризма. Спенсер понимает, что говорить о чистом альтруизме, о вполне бескорыстном поступке можно только в том случае, когда мотивом, побуждающим к нему, не служит искание своего удовольствия. Он признает различие «между альтруизмом, к которому побуждает человека ожидание приятного чувствования, достигаемого через его посредство, и тем альтруизмом, который хотя тоже достигает этого приятного чувствования, однако же не имеет его прямо в виду и не делает из него своего побудительного мотива» (§ 80). «Хотя альтруистические удовольствия таким образом организованных натур и будут оказываться всегда эгоистическими, в видоизмененном смысле этого слова, однако они не будут преследуемы эгоистическим путем, т. е. они не будут

преследуемы из эгоистических побуждений. Хотя доставление удовольствий другим и будет доставлять удовольствие самому, однако сознание человека не будет занято мыслью о получении этого симпатического удовольствия, но только мыслью о доставлении удовольствия другому» (§ 95). Он сравнивает такое бескорыстное поведение с поведением скряги, который так сосредоточен на добывании денег, что забывает об удовольствиях: «Он думает только о деньгах и средствах добыть их; а удовольствие, проистекающее из обладания, испытывается им как бы случайно, так сказать, по пути, без заранее составленного намерения» (§ 95).

Если подлинная конечная цель, по Спенсеру, есть искание своего удовольствия, то отвлечение от нее может быть только случайным и временным: в конце концов эта цель, мое удовольствие, ярко обрисовывается в сознании. Во многих местах своей этики Спенсер говорит об этом, обрисовывая альтруистическое поведение. Так, говоря о родительском пожертвовании собой на пользу детенышей, он указывает на то, что эволюция закрепила этот вид поведения даже среди многих видов животных, так что «альтруистические труды родителей на пользу своих детенышей выполняются здесь просто ради удовлетворения своих собственных родительских инстинктов» (§ 92). Со временем, думает Спенсер, и общественный альтруизм укоренится в человеке так же глубоко, как родительский: «Низшие эгоистические удовольствия будут постоянно подчиняться этому более высокому эгоистическому удовольствию, но не в силу какого-либо усилия над собой с целью такого подчинения, а просто в силу предпочтения этого более высокого эгоистического удовольствия всем другим и в силу простого желания насладиться им всякий раз, когда это окажется возможным» (§ 92). «С самого начала,— говорит Спенсер,— у всех творений создавалась и развивалась дальше, принимая все более высокие формы, такая организация, благодаря которой выполнение альтруистических актов сопровождалось эгоистическим удовольствием» (§ 110-б). В результате эволюции получается «органический альтруизм»: «Эгоизм и альтруизм сливаются в одно, так как альтруистическое удовольствие выражается «эгоистически» (Там же). Высшая ступень такого «органического альтруизма» уже достигнута в общественной жизни муравьев и пчел: у них «для общего блага затрачивается такое количество энергии, которое не только мешает затрате ее на личную пользу, но может подавить последнюю настолько, чтобы оставить индивидууму ровно такую долю личного благосостояния, какая необходима для поддержания жизни». «Эти примеры показывают нам не только возможность почти полного отождествления эгоизма с альтруизмом, но также и то, что это отождествление является следствием удовольствия, сопровождающего альтруистические поступки и ставшего, в сущности, удовольствием эгоистическим» (Там же).

У Спенсера можно найти даже проблески мысли, что бескорыстное поведение так же первоначально, как и эгоцентриче-

ское. «С самого начала,— говорит он,— альтруизм был единосущен с эгоизмом в такой степени, что непрерывное из поколения в поколение проявление эгоизма возможно было только при посредстве того альтруизма, благодаря которому каждое поколение жертвовало физически или иным путем долей своей жизни в пользу следующего за ним поколения» (§ 110-б). Последовательно развить это учение можно не иначе как на основе философии, усматривающей интимную связь всех существ друг с другом, возможную потому, что бытие каждого индивидуума не сводится только к разобщенным в пространстве объемам и раздробленным по времени процессам, а содержит в себе еще и более глубокую, сверхвременную и сверхпространственную сторону, которая придает миру характер органического целого. Поскольку Спенсер агностик, а не материалист, поскольку он вовсе не считает пространственно-временное бытие абсолютно первоначальным, у него была возможность принять учение о первичном сосуществовании эгоцентрического и неэгоцентрического поведения. Однако предрассудки так называемой «научности» заставили его при выработке учения о строении мира сосредоточить внимание только на пространственно-временном бытии и понять живые существа только как разобщенные в пространстве тела, живущие каждое своим обособленным, замкнутым в себе психофизическим процессом своего организма. Поэтому ему приходится во имя «научности» признать первичность эгоизма и поставить себе неосуществимую логически последовательно задачу — доказать, что естественная эволюция создает из эгоизма альтруизм. Противоречивость этой задачи обнаруживается у самого Спенсера, например, в таком заявлении его: «Если мы определим альтруизм как совокупность всех тех действий, которые, при нормальном ходе вещей, идут на пользу не себе, а другим, то в таком случае найдем, что с самого рассвета жизни альтруизм играл не менее существенную роль, чем эгоизм. Хотя первично альтруизм зависит от эгоизма, но вторично сам эгоизм зависит от альтруизма» (§ 75).

Рассмотрим теперь в деталях натяжки и противоречия, присущие натуралистическому эволюционизму в этике Спенсера. Конечной целью поведения Спенсер считает с субъективной стороны счастье, именно возможно большее количество удовольствий и отсутствие страданий, а с объективной стороны — самосохранение организма, достигаемое путем все усложняющихся физиологических процессов, приспособленных точно к среде. Ошибочность учения эвдемонистов и гедонистов о счастье и удовольствии уже рассмотрена выше; они, и вместе с ними Спенсер, считают высшей ценностью и конечной целью переживание удовлетворения, которое в действительности имеет второстепенную ценность, именно служит только субъективной отметкой того, что объективная цель достигнута. Такие духовные страсти, как честолюбие, свободолюбие, любовь к истине, к нравственному добру, оказываются у Спенсера только *средством* для достижения удовольствия, с субъективной стороны, и для самосохранения организма,

с объективной стороны. Непосредственное сознание открывает с абсолютной достоверностью, что это неверно: свобода, истина, красота, нравственное добро суть не средства, а самоценности. Они могут быть использованы иногда как средства для биологических целей, т. е. для самосохранения организма, но по рангу своему они стоят выше биологических ценностей, и реализация их образует сверхбиологическую сторону жизни человека, более ценную, чем биологическая; поэтому понятно и естественно, что в случае столкновения ценностей человек нередко жертвует своей физиологической жизнью, обрекает себя на телесную смерть ради реализации этих духовных ценностей. Таким образом, с точки зрения философа, развивающего учение о ценностях на основании данных внутреннего опыта, а не предпосылок биологии, Спенсер в своей этике впал в две противоположные ошибки: во-первых, отметку достижения цели, чувство удовольствия, он принял за конечную цель; во-вторых, подлинно высшие цели он низвел на степень средства.

Если духовные деятельности суть только средства для сохранения и развития телесной жизни, то обречение себя на смерть в борьбе за духовные ценности есть бессмыслица или какое-то странное извращение. И в самом деле, Спенсер приравнивает такие поступки к поведению скряги, начавшего копить деньги для удовлетворения голода и кончившего смертью от *голода на сундуке* с деньгами; иными словами, в поведении, жертвующем биологическими потребностями ради духовных, он видит, подобно Миллю и многим другим мыслителям, один из случаев превращения средства в цель и не замечает, как эта теория компрометирует всю его систему этики. Во-первых, превращения средства в цель вследствие одного лишь переноса ассоциированных воспоминаний с цели на средства не бывает; во-вторых, если бы ассоциации превращали средства в цели, эти изменения поведения были бы такою нелепостью, что сознание их вело бы не к упрочению их, а к попыткам возвратить первоначальное правильное соотношение средств и целей, т. е. в данном случае «рациональная» этика вызывала бы стремление вернуться к эгоизму. Рассмотрим подробнее эти два положения. Возможно ли, чтобы ассоциации изменяли для субъекта ту ценность какого-либо предмета, которая внутренне присуща ему согласно его природе? Спенсер приводит следующие примеры: «Известный сорт варенья, постоянно дававшийся нам в детстве для заедания лекарства, может быть сделано, в силу простой ассоциации чувствований, до такой степени противным для нас, что мы не будем в состоянии переносить его во всю последующую жизнь»; и наоборот, «карканье грачей не есть само по себе приятный звук; с музыкальной точки зрения скорее можно было бы утверждать обратное», однако обыкновенно оно вызывает приятные чувствования вследствие ассоциированных с ним воспоминаний о прогулках, каникулах и т. п. Эти примеры не доказывают того, что нужно Спенсеру (Основания психологии. § 519).

Стоит только привлечь внимание к этим переживаниям и добиться самоанализа, чтобы получить следующие признания: «Я согласен, что вкус этого варенья очень хорош, но мне неприятно есть его»; «конечно, карканье грачей — звук не музыкальный, но слушать его мне приятно». Внимательное наблюдение легко открывает, что в первом случае имеется объективная положительная ценность, но она не входит гармонически в состав моей душевной и телесной жизни; во втором случае имеется объективная отрицательная ценность, но другие положительные стороны предмета перевешивают ее. Ассоциации могут повлиять на поведение, однако они не изменяют собственную ценность предмета и, следовательно, не могут превратить неприятный или неинтересный предмет в привлекательный *сам по себе*. Из этого следует, что один лишь механизм ассоциаций недостаточен для того, чтобы превратить средства в цель. В тех случаях, когда прежнее средство становится действительно господствующей целью, отодвигая первоначальную цель на второе место, это изменение поведения обусловлено не ассоциациями, а другим более мощным и непосредственно влиятельным фактором: практическое использование средства знакомит обстоятельно с содержанием его и открывает глаза на его собственную ценность, более высокую, чем та цель, ради достижения которой оно первоначально применялось; тогда, естественно, оно превращается из средства в цель. Так, геометрические истины, может быть, привлекали к себе внимание первоначально лишь как средство для решения практических задач ремесла, земледелия и т. п. Но когда система этих знаний стала развертываться все шире, гармоническое единство математических теорем предстало окрепшему уму человека как полное смысла увлекательное царство истин, как «язык богов», более ценный сам по себе, чем любые практические цели, для решения которых он может быть использован. Понятно, что математический гений, обладающий умом, способным воспринимать ценность этого царства истин, увлекается открытием их, как главной целью своей жизни, не заботясь о том, послужат ли его открытия средством для решения каких-нибудь житейских задач: духовная ценность истины и открытие ее выше житейских ценностей. В современном культурном обществе есть немало людей, охотно рискующих своею жизнью ради открытия новых истин о мире. Такое превращение средства в цель есть не извращение, а нормальное развитие человечности, характерная черта которой есть признание того, что духовные ценности по рангу своему стоят выше ценностей витальных (под словами «витальная ценность» здесь разумеются все психофизиологические ценности телесной жизни). Из этого, конечно, не следует, будто можно совсем пренебречь витальными ценностями и отдаться чисто духовной жизни: во-первых, витальные ценности имеют значение сами по себе, хотя по рангу своему они стоят ниже духовных ценностей; во-вторых, в условиях земной жизни они суть необходимое условие (средство) для сохранения и развития сил, направленных на духовную

деятельность. Более подробное рассмотрение этого сложного взаимоотношения человеческих деятельностей и интересов будет дано в следующих главах.

Подобно любви к знанию, также и пылкая любовь к свободе, красоте и т. п. объясняется внутренней, самостоятельной ценностью этих благ, а вовсе не нарастающими вокруг них ассоциациями. Мало того, даже и такое превращение средства в цель, как разрастание любви к собственности, доходящее до крайней скупости, должно быть объяснено иначе, чем ассоциационной психологией Спенсера, исходящего из удовлетворения телесных потребностей. Любовь к собственности нередко представляет собой один из видов властолюбия. «Скупой рыцарь» в поэме Пушкина, любуясь своими сокровищами в подвале, говорит:

Мне все послушно, я же — ничему;
Я выше всех желаний; я спокоен;
Я знаю мощь мою: с меня довольно
Сего сознанья...

Преодолимость всех препятствий, исполнимость всякого замысла не в одних лишь мелочах повседневной жизни, а и в осуществлении планов могучей воли и широкого ума есть ценность, высоко поднимающаяся над областью биологических потребностей и легко дающая повод к сатанинским соблазнам. Неудивительно, что Ницше и многие другие философы готовы возвести ее в ранг конечной цели поведения высшего типа.

Понять, каким образом перечисленные духовные страсти, а также многие другие духовные ценности могут стоять выше биологических потребностей, можно не иначе как на основе миропонимания более сложного, чем натуралистический биологизм, и свободного от сознательного или безотчетного следования материалистической предпосылке, согласно которой духовное бытие есть только надстройка над телесными процессами. В следующей главе сущность такого миропонимания будет намечена, а теперь покажем сомнительность теории Спенсера, даже если и сделать ему ряд уступок. Спенсер говорит, что «рациональная этика» задается целью «вывести из законов жизни и из условий существования, какие роды поведения необходимо стремятся к производству счастья и какие столь же необходимо стремятся породить несчастье. Когда это будет сделано, то ее выводы должны будут получить значение законов поведения, после чего каждый должен будет сообразоваться с этими признанными законами, не пускаясь в прямую оценку имеющего произойти в каждом единичном случае счастья или бедствия» (§ 21).

По мнению Спенсера, впервые он в своей теории поведения вполне последовательно использует закон причинности, выводя правила поведения из знания причин, управляющих жизненным процессом. Заметим мимоходом, что в том самом месте своей этики, где он упрекает других философов в недостаточном внимании к закону причинности, он сам обнаруживает, пожалуй,

еще большее невнимание к условиям применимости этого закона: он надеется, что знание правил поведения, необходимо ведущего к счастью, мощно повлияет на усовершенствование нравственной жизни людей; однако именно на основе его системы трудно понять, как могло бы знание быть причиной изменения поведения. В самом деле, по Спенсеру, эволюция организмов, включая и все поведение их, есть механический процесс интеграции и дифференциации под влиянием среды, механически действующей на организм; непонятно, как из этой *механической необходимости* может возникнуть *нормативное долженствование*, предполагающее свободу и способность индивидуума духовно и душевно управлять своим поведением, включая сюда и телесные проявления его. Оставим, однако, в стороне эту затруднительную для системы Спенсера проблему; допустим, как и следует, что знание законов развития может быть сознательно использовано индивидуумом для достижения ставимых им целей. Чего отсюда можно ожидать, если принять учение Спенсера о ценностях и целях жизни?

Допустим, что высшая ценность для человека и конечная цель его поведения есть самосохранение и усложнение жизни, обеспечивающее перевес удовольствий над страданиями путем приспособления организма к среде; при этом духовные деятельности суть только средства для этой конечной цели; отечество, нация, государство, вообще всякий общественный строй жизни имеет только служебную ценность, именно есть только средство для упомянутых конечных целей индивидуумов; при этом, конечно, индивидуальное бессмертие отрицается, следовательно, гибель организма человека есть вместе с тем и полное уничтожение той цели и той ценности, которая придавала смысл человеческому поведению. Кто усвоил это учение о строении мира и соотношении ценностей не на словах, а на деле, тот, будучи последовательным, должен признать, что всякий поступок, ведущий к гибели моего организма ради достижения целей, считаемых особенно возвышенными, например, в борьбе за свободу отечества или в поисках истины и т. п., есть чистая бессмыслица — утрата несомненной высшей ценности ради ценности служебной. Естественный ход эволюции, обеспечивающий жизнь вида, развивает в человеке склонность превращать средство в цель, например больше ценить общественное благо, чем личную жизнь, но я, разоблачивший эту хитрую механику, могу восстать против природы, использующей меня как средство для жизни вида, и усвоить последовательно эгоистическое поведение; при этом особенно полезно будет поддерживать среди соотечественников убеждение в том, что есть ценности более высокие, чем сохранение телесной жизни, а самому втихомолку считать эту мысль бреднями наивных идеалистов. Такое лицемерное и мошенническое поведение есть крайняя степень гнусности, но оно представляет собою последовательный вывод из биологического натурализма в этике. Я вовсе не хочу бросить тень на основателей этого направления; видные представители его, такие, как Спенсер, — люди высокого

благородства: характер всей их жизни показывает, что борьба за духовные ценности была для них высшей целью. Но, подчиняясь духу современной культуры, они воображают, будто достоверная истина содержится только в натуралистическом миропонимании; исходя из этой скудной основы, они задаются неосуществимой целью вывести из нее высшие формы бескорыстного поведения и строят системы этики, по внешнему виду стройные, а в глубине своей непоследовательные.

Интересно отметить, что эмпиризм в сочетании с ассоцианизмом приводит в этике и в гносеологии к одному и тому же заблуждению, а именно к мысли, что опыт не только открывает, но даже и творит некоторые содержания сознания. Так, Юм полагает, например, что такое категориальное понятие, как причинность, есть не первичный элемент мысли и основное отношение в строении бытия, а производное порождение многократного опыта, именно привычная ассоциация двух представлений. Ошибочность этой теории обнаруживается в том, что в произведениях Юма можно найти два понятия причинности — причинность как прочную ассоциацию и причинность как порождение одних событий другими (например, самую ассоциацию Юм гипотетически объясняет изменением в строении мозга, т. е. прибегает ко второму понятию причинности). Точно так же в психологии и в этике ассоциацианисты считают духовные чувства продуктом опыта, именно ассоциативным скоплением множества смутно понимаемых чувственных удовольствий или страданий. Сомнительность этой попытки свести своеобразные духовные ценности и соответствующие им духовные чувства к физиологическим удовольствиям и страданиям была уже показана выше.

Наличие у человека духовных чувств в самом раннем детстве Спенсер пытается объяснить наследованием того, что у предков выработано опытом. Это учение он называет примирением апостериоризма с априоризмом. Однако в действительности оно не устраняет сомнительных сторон его теории: если суммирование чувственных удовольствий не производит духовных чувств у индивидуума, то и наследование результатов опыта предков не объясняет высших форм поведения.

Для объяснения альтруизма Спенсер прибегает не только к учению о превращении средств в цели, но еще и к такому фактору, как симпатия. Однако его теория симпатии несостоятельна и не способна объяснить подлинно бескорыстное альтруистическое поведение. Как все мыслители, склонные к механистическому пониманию мира, Спенсер считает каждого человека существом, все бытие которого замкнуто в пределах пространственного объема, занятого его телом; сознание каждого человека состоит, по его мнению, только из собственных психических переживаний человека, связанных с изменениями его тела; каждый человек, можно сказать, заперт в камере одиночного заключения и никакими способами не может вырваться из этой клетки: никакой интуиции, т. е. непосредственного созерцания чужого бытия в под-

линнике, нет. (Намек на то, что Спенсер приближался к допущению интуиции в установленном мною смысле этого слова, обсуждая условия возникновения у нас знания о внешнем мире, имеется в его «Основаниях психологии», но он остался неразработанным; см. об этом мою книгу «Обоснование интуитивизма», гл. V, 4.) Поэтому знание о чужой душевной жизни есть, по Спенсеру, не более как *образ*, возникающий в душе наблюдателя по поводу замеченных им чужих *телесных* проявлений, и состоит он из *воспоминаний* наблюдателя о его собственных пережитых прежде душевных состояниях. Нетрудно доказать, что знание о чужой душевной жизни таким образом возникнуть не может: если бы живое существо было лишено интуиции, т. е. непосредственного восприятия чужой душевной жизни, то у него не было бы даже и догадки о том, что есть другие одушевленные существа, кроме него. (Подробное обоснование этой мысли дано в моей статье «Восприятие чужой душевной жизни» (см. сборник моих статей «Основные вопросы гносеологии» (1919), а также в книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».)

Тонкие оттенки различных видов нашего соучастия в чужой душевной жизни совсем даже и не усматриваются сторонниками этого учения. Это показал М. Шелер в своей ценной книге (*Wesen und Formen der Sympathie*. 2-е изд. 1923), где он различает следующие виды душевной связи между людьми: 1. Непосредственная совместность чувства, например когда родители у тела умершего ребенка переживают вместе *одно страдание*, будучи как бы слиты в одно существо. 2. Чужое страдание и мое сострадание, например плачет ребенок, уронивший и разбивший вещь, а я, имея в сознании его страдание, сочувствую ему и с любовью помогаю ему выйти из затруднения, сам, может быть, не только не заражаясь переживанием страдания, но даже слегка улыбаясь, незаметно для ребенка; здесь в моем сознании наличествуют два резко различных факта — страдание ребенка и мое сочувствие, выражающееся в деятельной помощи ему; настоящее альтруистическое поведение обыкновенно опирается на этот вид симпатии. 3. Заражение чужим чувством, например, идя за гробом малознакомого лица, я могу поддаться настроению его родных, и я сам начинаю переживать печаль, у меня самого наворачиваются на глаза слезы. 4. Крайнее заражение чувством, например, людей в толпе в отношении к вождю, приводящее к интимному объединению их.

Во всех этих четырех случаях существует интимная, внутренняя связь между мною и другими лицами: мы так связаны друг с другом, что чужое переживание находится в моем сознании не в виде копии, а в подлиннике. Спенсер имеет в виду только третий указываемый Шелером случай, заражение чужим чувством, да и то строит теорию его, упрощающую состав сознания: он думает, что при этом в моем сознании чужое чувство вовсе не наличествует, а возникает только по поводу чужих телесных проявлений *мое* вспоминаемое или реально переживаемое чувство,

аналогичное чужому чувству. Поведение, основанное на такой симпатии, говорит Шелер, не имеет никакой нравственной цены: оно сводится к тому, что я «хочу видеть веселые лица» (т. е. я сам веселюсь ими) или «не могу видеть крови» (т. е. боюсь ее и т. д., с. 45).

Современные исследователи нравственности, например Э. Вестермарк, понимают, что симпатия, о которой говорит Спенсер и которую он сам понимает так же, как Спенсер, еще не создает подлинно альтруистического, действительно бескорыстного поведения. Он рассуждает так: себялюбец подает помощь, чтобы устранить свое сочувственное страдание; наоборот, альтруист *хочет знать страдание* ближнего, чтобы *ему* помочь; обыкновенно самые добросердечные люди — самые веселые: они думают о *помощи* страдающему, а не пребывают в сочувственном страдании*.

Вестермарк понимает, что одного знания о чужой душевной жизни недостаточно для альтруистического поведения; к знанию должна присоединиться еще *любовь*, побуждающая бескорыстно оказывать услуги другому лицу. Таким образом, загадка альтруизма сохраняется во всей силе. Как же решает ее сам Вестермарк? Никак. В самом деле, он хочет оставаться научным в том смысле, как понимает научность наше время. Он исходит из учения об онтологической обособленности существ друг от друга; сознание каждого существа он считает содержащим в себе только собственные психические переживания существа; нравственные чувства он считает чувствами возмездия, направленными против причины страдания и в пользу причины удовольствия (Там же. Т. II. С. 584); короче говоря, Вестермарк видит у живых существ, одаренных нравственным поведением, только те свойства, которые находят в них сторонники *биологического натурализма* в этике. Понятно поэтому, что для объяснения альтруизма он прибегает к *asylum ignoantiae*¹ дарвинистов, к *случаю*. Он говорит, что альтруистические чувства, прежде всего материнская любовь к детенышам, возникают там, где они полезны для сохранения вида, а также постольку, поскольку они имеют в общем тенденцию содействовать интересам лиц, испытывающих их: первоначально они появляются как «полезные, спонтанно возникающие изменения», которые подхватываются и закрепляются естественным отбором (см.: Т. II. Гл. 28. С. 158, 160; Заключительное резюме, 584).

Здесь нужно заметить, что ссылка на случайное изменение вовсе не объясняет первых случаев появления нового качества, а при решении проблемы альтруизма она еще и бессмысленна, так как при допущении онтологической обособленности живых особей немислимы никакие случайные изменения организма, которые могли бы так глубоко изменить природу, чтобы создать выход из обособленности их, составляющий характерную черту альтру-

* *Westermarck E. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Bd. 1. S. 93.*

изма. Ссылка на случайные изменения здесь так же нелепа, как утверждение, что хотя суммирование нулей вообще не может дать единицы, но при миллионах повторений возможно случайное изменение, дающее из нулей единицу*.

Подлинный альтруизм возможен лишь на основе подлинной симпатии, описанной Шелером. Она, в свою очередь, предполагает столь тесную сращенность всех существ друг с другом, что возможна *интуиция*, т. е. непосредственное вступление состояний одного существа в сознание другого: отсюда возникает деятельная помощь страдающему лицу без страдания самого человеколюбца, так что действительно самые добросердечные люди могут быть самыми веселыми. Но и этого мало: помощь людям на основании симпатии приобретает нравственный характер не иначе как в зависимости от объективной ценности чужих состояний и целей, пробуждающих симпатию, от ранга их и т. п., т. е. в связи с ценностью их в составе мира как осмысленного целого. Митрофанушка жалел свою маменьку, видел во сне, как она устала, колотя папеньку; его сочувствие маменьке имело нравственно предосудительный характер.

Допустим, что мир есть целостное единство, в силу которого ему присущ смысл, ценный для всех членов его, и состояния каждого члена мира существуют не только для него самого, но и для всех остальных существ. Тогда становится понятным, что поведение всякого существа изначально может быть не только эгоцентрическим, но и альтруистическим или же иногда вообще не основанным на обособлении «моего» и «твоего». Так, у первобытных народов поведение индивидуума включено в общий поток жизни племени или рода до такой степени, что родовые интересы преобладают над личными, и самостоятельное «я» индивидуума остается даже слабо осознанным. Дальнейшее развитие поведения состоит во все более отчетливом разграничении у одних существ альтруизма, восходящего на высших ступенях к святости, а у других существ — эгоцентризма и эгоизма, все более углубляющегося и достигающего иногда ступеней дьявольской гордыни и самопревознесения.

Возрастание утонченных и организованных форм зла на земле обязывает лиц, избравших противоположный путь добра, ко все большему героизму в их поведении. Таким образом, биологический и социологический оптимизм Спенсера не соответствует действительности. Но еще хуже то, что его идеал «органического альтруизма» производит жалкое впечатление: это — счастье кротких овечек, пасущихся из поколения в поколение на тучных пастбищах и потому только, за ненужностью борьбы, утративших охоту к нападению и даже физические средства наступления и обороны.

Действительное разнообразие форм поведения и множествен-

* См. мою статью «Что не может быть создано эволюцией?» // Современные записки. 1927. Вып. XXXIII.

ность путей развития его, вместо спенсеровского единого русла эволюции, могут быть объяснены только на основе более сложного мировоззрения, признающего более богатый состав мирового бытия, более высокий идеал развития и такие средства достижения его, как творческая активность деятелей и свобода их. Следующая глава и будет содержать в себе изложение идеала совершенного бытия и очерк тех основ мира, которые необходимы для осуществления идеального совершенства.

Глава вторая

ИДЕАЛ АБСОЛЮТНОГО СОВЕРШЕНСТВА

БОГ И ОБОЖЕНИЕ ТВАРИ

Целью стремлений человека служит, как установлено выше, не удовольствие только, а сами те ценные стороны бытия, которые доставляют удовольствие, — сытость, здоровье, общение с людьми, истина, красота и т. п. При этом никакое отдельное содержание мира никогда не удовлетворяет человека до конца, не может наполнить всей его жизни: рано или поздно в нем пробуждается стремление идти все дальше и дальше, прибавить к тому, что достигнуто, еще новые и новые содержания жизни. Всякая остановка имеет только временный характер, объяснимый ограниченностью сил, усталостью, преходящим разочарованием в жизни; если человек отказывается от какой-либо положительной ценности, то это лишь потому, что она почему-либо несовместима с другими влекущими его к себе положительными ценностями. Человеческая личность, говорит Вл. Соловьев, отрицательно безусловна, т. е. «не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием»; мало того, продолжает Соловьев, она способна осознать истину, что «может достигнуть и положительной безусловности», именно «может обладать всецелым содержанием, «полнотою бытия» (Чтения о Богочеловечестве. Гл. III. С. 23).

Абсолютная полнота бытия есть осуществленное единство всех согласимых друг с другом содержаний бытия. Этот принцип, согласно Лейбницу, лежит в основе нашего мира как лучшего из возможных миров*.

Мир в целом стремится осуществить предельное богатство жизни; но этого мало, каждое живое существо, во всяком случае каждый человек, хочет быть участником этой полноты бытия и, насколько это возможно, воплотить ее в себе. Осуществленная полнота бытия есть *Ens realissimum*, Всереальнейшее Существо, т. е. Бог. Отсюда следует, что человек, стремясь к абсолютной

* См. мою статью «Принцип наибольшей полноты бытия»//Научные труды Русского Народного Университета в Праге. Т. 1. 1928.

полноте бытия, задается целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия; не будучи Богом от века, он все же хочет быть богом в становлении. Стоит только сформулировать эту цель, и тотчас в нашем скептическом уме возникнут сомнения и вопросы: возможно ли такое существо, которое заслуживало бы названия *Ens realissimum*, которое обладало бы абсолютною полнотою жизни? А если оно и возможно, правда ли, что такому существу присуща высшая положительная ценность?

Ответ на эти два вопроса будет вполне удовлетворителен лишь в том случае, если удастся установить, что Абсолютно Совершенное Существо есть не идеал, построенный только фантазией, не предмет одних лишь ожиданий и надежд, а действительно Сущее, находимое посредством аподиктически достоверного умозрения или, еще лучше, в живом непосредственном опыте.

Философское умозрение устанавливает с абсолютной достоверностью, что мир, будучи систематическим единством множества элементов, не может быть изначальным, самостоятельным сущим: везде, где есть хотя бы два элемента, соединенные друг с другом каким бы то ни было отношением, должно существовать третье начало, объемлющее эти два элемента и являющееся условием возможности отношения между ними. (Это положение установлено ясно и точно в «Метафизике» Лотце; см. также «Предмет знания» С. Франка и мою книгу «Мир как органическое целое».)

Отсюда вытекает следующий вывод: если мир есть систематическое единство, пронизанное отношениями, то выше мира, как основа его, стоит Сверхсистемное начало. Оно должно быть Сверхсистемным, так как в противном случае возник бы вопрос: какое еще более высокое начало обосновывает его систему? Как Сверхсистемное, оно несоизмеримо с миром, т. е. невыразимо ни в каких понятиях, применимых к миру и его элементам. Оно не есть личность, не есть разум, не есть единое (в том смысле, в котором единое соотносительно с множественным) и т. д. Имея в виду этот бесконечный ряд отрицаний, принято обозначать Сверхсистемное начало, как предмет отрицательного богословия, термином «Божественное Ничто». Оно пишется с большой буквы, потому что его отрицательность прямо противоположна обыкновенному ничто, получающемуся тогда, когда мысленно мы спускаемся от ограниченных положительных содержаний мира вниз, снимая их и ничем положительным их не заменяя, т. е. когда мы отрицаем «красное», «звучащее», «теплое», «душевное», «разумное» и т. п., приходя, таким образом, к пустоте, скудости, лишению. То Ничто, к которому мы приходим, поднимаясь от мира вверх, есть не пустая абстракция, а, наоборот, высшая конкретность, положительность без всяких ограничений, присущих земным качествам. В сравнении с нею всякое мировое содержание есть абстракция, умаление бытия. Поэтому Божественное Ничто, этот предмет отрицательного богословия, характеризуется не только отрицательными терминами, но и такими, которые намекают на его высшую положительность. Оно есть начало, не просто нелич-

ное и уже никоим образом не безличное, а сверхличное, сверхразумное, сверхбытийственное, сверхрациональное (металогическое) и т. д. Короче говоря, оно есть Сверхчто, стоящее выше всякого определенного «что». В этом своем значении Сверхмировое начало есть предмет не интеллектуальной, а мистической интуиции.

Будучи несоизмеримо с миром, Божественное Сверхчто отделено от мира непереходимой гранью в том смысле, что мир не есть его эманация, не есть продукт его эволюции, вообще не есть нечто такое, что тождественно с ним хотя бы отчасти, как это утверждает пантеизм. Пантеистическое миропонимание совершенно несостоятельно. Мир есть нечто абсолютно иноприродное в сравнении с Божественным Сверхчто, он не может быть ни в каком смысле слова извлечен или выведен из Божественного начала, но вместе с тем он не может существовать независимо от него; отсюда следует, что происхождение мира может быть понято только как творение из ничего: Божественное начало есть Творец, а мир есть тварь. Слова «творение из ничего» не следует понимать так, будто «ничто» есть какой-то материал, как бы глина, из которой Бог лепит мир. Понятием «творение из ничего» выражается абсолютная мощь, проявленная в этом творчестве, так как Божественное начало не нуждается ни в чем, ни в каком предсуществующем материале, для того чтобы создать мир.

Сверхмировое начало не безлично, а сверхлично; отсюда следует, что личное бытие доступно ему; однако, если оно принимает форму личного бытия, оно не может быть исчерпано личным бытием. Эта мысль не остается только догадкой, вытекающей из данных умозрения и мистической интуиции: она становится абсолютно достоверным знанием для многих людей, именно для всех тех, кто в своем *религиозном опыте* хотя бы раз в жизни пережил *встречу* со Сверхмировым началом как Живым Личным Богом.

В отличие от человека, который есть личность и весь сполна выражается своим единоличным бытием, Бог не исчерпывается в единоличном бытии. Христианское откровение дает нам сведения о Нем как Едином Боге в Трех Лицах. Никакое философское умозрение не могло бы открыть человеку истины Троичности. Но для того, кто с верою и любовью принимает это учение Церкви, оно получает подтверждение в расширении его религиозного опыта, открывающем возвышенность внутритроичной жизни как совершенной Любви Бога Отца, Сына и Духа Святого. Далее, оказывается, что учение о Троичности служит источником многозначительных выводов не только о Боге, но и о метафизическом строении мира, а также о его аксиологическом (ценностном) аспекте. Учение о Троичности становится фундаментом и куполом, альфой и омегой всего философского миропонимания.

Философия имеет право включить в свой состав религиозные учения о Боге как личности и о Троичности Лиц в Боге. В самом деле, она должна опираться не только на умозрение, но и на все

виды опыта, включая также религиозный опыт. Мало того, философия имеет право опереться и на Откровение, если данные его придают высокий смысл, связность и последовательность всему остальному составу миропонимания.

В живом религиозном опыте, осложненном Откровением, человек находит Бога как Личность, мало того, как полноту жизни Трех Лиц, единосущных в своей совершенной любви и не исчерпаемых никаким из этих определений, потому что все они коренятся в Нем, как невыразимом никакими словами и понятиями Божественном Сверхчто.

Особенно важно то, что Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но еще и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро во всех смыслах этого слова, именно как сама Красота, Нравственное Добро (Любовь), Истина, абсолютная жизнь. Поэтому малейшее приобщение к Нему в опыте, хотя бы издали, наполняет душу несказанным блаженством, «радостью о Господе». Жизнь святых изобилует описаниями этой радости и пронизана ею. Мистики и люди глубоко религиозные часто испытывают ее. И каждый почти человек, хотя бы раз в жизни, испытывал это приобщение к «сокровищу всех благ» (из молитвы к Духу Святому, принадлежащей к числу основных в Православной Церкви), столь совершенному и прекрасному, что первое движение души, вызываемое Им, есть славословие Ему. Множество описаний этого общения с Богом приведено в замечательной книге У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Приведу лишь один пример.

«Дул сильный ветер. Мы шли под парусами, держа курс на север, чтобы уйти от непогоды. Когда пробило четыре склянки, нам пришлось убрать бом-кливер, и я сел верхом на рею, чтобы закрепить его. Просидев некоторое время в таком положении, я вдруг почувствовал, что рея подалась подо мною, парус выскользнул у меня из рук, и я опрокинулся назад, повиснув на одной ноге вниз головой над бушующей пучиной блестящей белой пены, рассекаемой носом корабля. Вместо испуга я ощутил ликование восторга, вызванное моей уверенностью в вечной жизни. Хотя я был на волосок от смерти и ясно сознавал всю опасность, у меня не было другого ощущения, кроме радости. Вероятно, я провисел в подобном положении не более пяти секунд, но за это время я успел пережить целый век блаженства. По случайности мое тело не потеряло равновесия, и отчаянным усилием мне удалось снова схватиться за рею. Каким образом я продолжал снова крепить парус, этого у меня не сохранилось в памяти, и я помню только, что, насколько у меня хватало голоса, я возносил Богу хвалы, разносившиеся над мрачною пучиною вод» (см.: Джемс. Многообразие религиозного опыта. С. 276; Цитата из автобиографии Франка Буллена под заглавием «С Христом на море»).

Религиозный опыт, открывающий Бога как абсолютное совершенство, не только наполняет душу «радостью о Господе», но еще и вызывает доверие к миру, сотворенному Им, уверенность

в осмысленности мира, убеждение в том, что мир способен воплощать в себе добро и сотворен для того, чтобы принимать участие в Божественном абсолютном совершенстве.

Предел приобщения к Божественному совершенству есть поднятие твари на степень Божественного бытия, т. е. обожения ее (deificatio). Замечательно, однако, что «радость о Господе» совершенно бескорыстна: в ней вовсе нет жадного стремления присвоить себе блага Божественного бытия; она наполняет душу человека счастьем от одного сознания, что столь превосходное существо, как Бог, есть, хотя бы я и не был удостоен принять участие в Его жизни. К радости о Его бытии присоединяется еще желание содействовать тому, чтобы все другие существа приобщились к Его совершенству. Апостол Павел готов был пожертвовать своим счастьем жизни в Боге ради обретения этого счастья для других людей: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим, 9, 3).

Обожение твари не может быть отождествлением ее с Богом: грань между тварным миром и Богом не может быть перейдена. Но и в обособлении от Бога одними собственными усилиями тварное ограниченное существо не может достигнуть абсолютной полноты бытия, мыслимой в понятии обожения. Остается мыслимым поэтому лишь третий путь: оставаясь до конца отличным от Бога, тварное существо может удостоиться тесного союза с Богом, благодаря которому все деятельности его будут осуществляться в интимной связи с Божественною жизнью, и, таким образом, оно будет активно соучаствовать в абсолютной полноте бытия. Такое поднятие на высоту Божественной жизни, происходящее с помощью Божией, Отцы Церкви называют обожением по благодати. Это предел совершенства, которого можно желать. Нужно только выяснить теперь подробнее, в чем оно состоит, каковы условия его возможности и осуществлены ли эти условия в природе человека, а также в строении мира. Все эти вопросы подробно рассмотрены в моей книге «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей». Поэтому здесь я лишь вкратце изложу их, чтобы чтение настоящей книги было возможно и для лица, незнакомого с моей теорией ценностей.

Какова должна быть метафизическая природа тварных существ, для того чтобы они могли вступить в интимный союз с Богом и приобщиться к Его совершенной жизни? С одной стороны, они должны быть относительно самостоятельными, относительно независимыми от Бога, а с другой стороны, способными вступить в тесную связь с Ним. Из этого следует прежде всего, что мир не может быть множеством творимых Богом событий, т. е. временных или пространственно-временных процессов. В самом деле, события, например движение в пространстве, чувство удовольствия и т. п., абсолютно несамостоятельны: они могут быть только проявлениями жизни того, кто творит их. Следовательно, если бы Бог творил мир как множество событий, мир был бы проявлением Его собственной жизни. Это значило бы, что Божествен-

ное Сверхчто проявляется, во-первых, в единомушной сверхпространственной жизни Трех Лиц, Бога Отца, Сына и Духа Святого, и, во-вторых, снисходит даже до жизни в форме временных и пространственно-временных процессов. Это миропонимание было бы одним из видов *пантеизма*. Несостоятельность его, как и всякого пантеизма, обнаруживается тотчас же, как только мы поставим вопрос: откуда же в мире зло, нарушение гармонии, враждебное противоборство одних существ другим? Наличие этих фактов есть доказательство того, что Бог творит мир не как множество событий, а как совокупность существ, которые сами, независимо от Бога и друг от друга, *творят события*, вступая друг к другу в отношения любви или вражды.

Существо, творящее события и являющееся носителем их, есть субстанция, скажем лучше, чтобы подчеркнуть активность его, — субстанциальный деятель. Творя события, имеющие временную и пространственно-временную форму, субстанциальные деятели сами свободны от этих форм: они невременны и непространственны. Мало того, они распоряжаются этими формами: в самом деле, творя такие события, как движение; звуки, стремления, чувства и т. п., они не выбрасывают их в самостоятельно существующее уже время и пространство, а сами придают своим проявлениям временную или пространственно-временную форму: следовательно, они суть носители принципов этих форм как способов своего действия. Чтобы подчеркнуть это, скажем, что субстанциальные деятели *сверхвременны и сверхпространственны*.

Образцом субстанциального деятеля, близко и интимно знакомым, может служить для каждого человека его собственное «я». «Я» есть не просто бытие, а *для-себя-бытие*; также и действия «я» существуют для него как *его переживания*: «я» имманентно всем своим проявлениям и так тесно спаяно с ними, что они всегда суть нечто сверхвременно-временное и сверхпространственно-пространственное. Сами по себе события занимают только определенный отрезок времени, и некоторые из них — определенный объем пространства; не будучи в состоянии выйти из этих пределов, но благодаря «я», охватывающему и связывающему их сверхвременно и сверхпространственно, они трансцендируют за пределы своего времени и места и приобретают *значение* для каждого момента жизни «я».

Бытие в его значении для жизни, именно для абсолютной полноты ее, есть *ценность* — положительная ценность, если оно приближает к абсолютной полноте, или отрицательная, если оно удаляет от полноты бытия.

Так как действия «я» имеют для него ценностное значение, то и совершаются они *целестремительно*: в самом деле, будучи сверхвременным, «я» способно совершать поступок в настоящем времени на основании прошлого опыта ради предвосхищаемого будущего. В дальнейшем существенно важно будет различать два вида действий: душевные и телесные. Душевные проявления

деятеля имеют временную форму, а телесные имеют пространственно-временную форму. Совершая действия отталкивания, деятель создает себе телесность в форме относительно непроницаемого объема; ее можно назвать *материальным телом* деятеля. Поскольку деятель создает также пространственно оформленные действия, как чувственные качества цвета, звука, тепла и т. п. без отталкиваний, они образуют его нематериальную телесность.

Для-себя-бытие деятеля и его самопереживание в деятельности еще не есть сознание, а только важнейшее условие его: для сознания требуется усложнение самопереживания, именно выделение из всего состава бытия какой-либо стороны и сосредоточение внимания на ней как на объекте. Если этого усложнения нет, то действия имеют бессознательный или подсознательный характер: это упрощенное переживание их есть *предсознание*; поскольку оно сопровождается приятием или неприятием их соответственно их переживаемой ценности, это подсознательное переживание есть *предчувство*. Все такие упрощенные действия можно назвать *психодными*, если они оформлены только временем (они аналогичны психическим процессам).

Весь мир состоит из бесчисленного множества субстанциальных деятелей и творимых ими событий. Все они обладают перечисленными выше основными свойствами — сверхвременности, сверхпространственности, целестремительной активности и т. д. Ступени развития их и соответственно этому степени усложнения их жизни крайне различны, начиная от таких упрощенных деятелей, как электроны, и кончая такими, как животное, человеческое «я» и далее существа еще более высокие. Деятели, осознавшие абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в жизни, суть действительные личности. Деятели, не обладающие этим сознанием, наделены, однако, свойствами, на основе которых они могут дорасти до этого сознания; поэтому они могут быть названы потенциально-личными существами. Таким образом, мир состоит из актуальных и потенциальных личностей. Мировоззрение, утверждающее этот тезис, можно назвать персонализмом.

Тварные ограниченные существа могут достигнуть абсолютной полноты бытия, не иначе как взаимно восполняя свои творческие деятельности, следовательно принимая живое участие в жизни друг друга и прежде всего в жизни Божией. Это возможно лишь в том случае, если каждое существо есть не только для-себя-бытие, но и бытие для других. Поймем точно, как значительно это условие. Для действительного восполнения нашей жизни чужою жизнью недостаточно иметь знание о чужой индивидуальности в форме *копий* или *символов* в нашем уме: копии и символические изображения мертвы; подлинное живое проникновение в чужую жизнь возможно лишь в том случае, если чужие состояния даны мне для наблюдения так же непосредственно, как и мои собственные, т. е. не в виде копий, а в подлиннике. Такое непосредственное именование в виду своих и чужих состояний в подлиннике я называю *интуицией*.

Интуиция, направленная моим «я» на мои собственные состояния, возможна потому, что «я» имманентен всем своим переживаниям. Для того чтобы иметь интуицию, заглядывающую прямо в недра бытия всех других существ, необходимо, чтобы все существа были имманентны друг другу, чтобы все было имманентно всему. Исполнено ли в строении мира это условие полноты жизни? Если бы не было имманентности всего всему, нельзя было бы дать удовлетворительный ответ на основной вопрос этики, как возможно бескорыстное живое участие в интересах чужой жизни? Нельзя было бы также развить аксиологическое учение об абсолютных объективных ценностях и осуществлениях; мало того, без этого условия нельзя решить основной проблемы *теории знания*, именно вопроса, как возможна истина, и невозможно было бы ответить на основной вопрос метафизики: как совершается взаимодействие между различными существами? Все мои книги и статьи по гносеологии, метафизике и аксиологии содержат в себе положительное решение проблемы: *все имманентно всему*.

Во многих философских системах, признающих интимное единство всех частей мира, положение, что *все имманентно всему*, содержится если не в явно высказанной форме, то хотя бы в скрытом виде: оно находится в составе систем стоиков и новоплатоновцев, утверждающих, что все части мира соединены друг с другом симпатией. Оно может быть вскрыто путем анализа в системах Шеллинга и Гегеля*. Иногда, правда редко, он высказывается в определенной четкой формуле; так, Николай Кузанский говорит: *quodlibet est quolibet*². Эту же формулу повторяет и Джордано Бруно, ссылаясь на Николая Кузанского.

Нетрудно показать, что построение мира действительно обеспечивает интимную связь всех существ друг с другом, необходимую для интуиции. Всякий субстанциальный деятель — носитель принципов времени, пространства и других общих форм мира; эти принципы не сходны друг с другом, а буквально *тождественны*, и потому деятели, оформляя ими свои проявления, творят *единый космос* (мир) с единым временем и пространством. Поскольку в их природе есть тождественная сторона, они единосущны; но это единосущие определяет только тождество формы их деятельности, а содержание своих действий каждый деятель творит самостоятельно своею индивидуальной творческой мощью; оно может гармонически сочетаться с содержаниями проявлений других существ, но может быть и враждебно противоборствующим им. Поэтому единосущие субстанциальных деятелей следует назвать *отвлеченным* в отличие от *конкретного единосущия*, о котором говорит христианское богословие, вырабатывая учение о взаимной связи Бога Отца, Сына и Духа Святого. В самом деле, члены Св. Троицы мыслятся как Лица, с совершенною любовью приемлющие всю индивидуальную сущность друг друга и сполна

* См. мою статью «Гегель как интуитивист»//Записки Русского Научного Института в Белграде. Вып. 9.

отдающие свою индивидуальность друг другу; иными словами, всякий творческий замысел каждого Лица сполна усваивается другими двумя Лицами и осуществляется Ими сообща как единое целое, разные стороны которого запечатлены индивидуально своеобразными чертами этих Лиц, гармонически взаимопроникающими друг друга.

Абсолютно целостное единство деятельности нескольких лиц есть *соборное творчество*. В описанной идеальной форме оно возможно не иначе как на основе совершенной любви друг к другу участвующих в нем лиц, обладающих индивидуальным своеобразием, и притом совершенным, т. е. содержащих в себе и осуществляющих только абсолютные ценности.

Перечисленные условия соборного творчества и связанной с ним полноты бытия станут вполне ясны, если усвоить определение понятия абсолютной ценности и видов ее: «Абсолютная положительная ценность есть ценность, сама в себе, безусловно, оправданная (самоценность), следовательно имеющая характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта; не только сама по себе она всегда есть добро, но и следствия из нее никогда не содержат в себе зла»*.

Бог в Его Троичной жизни есть всеобъемлющая и притом первичная самоценность, абсолютная полнота бытия. Каждая тварная личность, по крайней мере в потенции, есть всеобъемлющая, но не первичная самоценность. Все необходимые аспекты абсолютной полноты бытия, любовь, красота, истина и т. п., тоже суть абсолютные самоценности, но, будучи лишь сторонами целого, они суть *частичные абсолютные* ценности.

Божественная абсолютная полнота жизни стоит выше разделения на ценность и бытие. Что же касается абсолютных *частичных* ценностей, каждая из них есть *бытие* в его значении для абсолютной полноты жизни. Это значит, что ценность есть *не прибавка* к бытию, не какое-то качество, носимое им рядом с другими качествами, а органическое единство самого бытия и его значения (идеальный аспект ценности) (см.: Ценность и бытие. Гл. III, 1).

Из приведенных определений понятно, почему соборное творчество возможно лишь при условии совершенной любви друг к другу индивидуально-личных совместно действующих существ, творящих только абсолютные ценности. В самом деле, индивидуальность есть своеобразие единственное, неповторимое и незаменимое. Неповторимость и незаменимость возможны лишь постольку, поскольку каждый индивидуум в своей сущности и деятельности есть своеобразный аспект абсолютной полноты бытия. Следовательно, индивидуальное своеобразие личности есть абсолютная положительная ценность, подобно тому как в хоре индивидуальное своеобразие голосов, гармонирующих друг с другом, есть не зло, а, наоборот, условие совершенной красоты. Любовь

* Лосский Н. Ценность и бытие. Гл. III.

одного лица к другому есть полное приятие чужой индивидуальности и совершенная отдача сил в ее пользу. Совершенное единодушие деятельности, очевидно, невозможно без взаимной любви и достижимо лишь при осуществлении абсолютных ценностей, так как только абсолютные положительные ценности все совместимы друг с другом.

Из сказанного ясно, что жизнь Св. Троицы есть образ совершенного Добра, и притом Добра осуществленного. К сущности абсолютного добра принадлежит не только совершенная Любовь, но и совершенное всемогущество, т. е. безграничная мощь творчества, не абстрактная, конечно, а согласимая с требованиями смысла. Отсюда следует, что мир, созданный Всемогущим Богом — Любовью, может быть не иначе как творением, полным смысла, именно таким, которое способно осуществить в своей деятельности высшее мыслимое Добро, Божественную полноту жизни.

Божественная абсолютная полнота жизни может быть единственной: немислима множественность экземпляров ее. Следовательно, тварные существа могут достигнуть этой полноты бытия не иначе как в форме причастия жизни Самого Бога. Многие условия достижения этой цели были выяснены выше и найдены в составе мира; теперь нужно обзреть их все вместе и дополнить некоторыми, еще не рассмотренными до сих пор.

Существенно важны следующие условия. Все тварные существа способны к личному бытию и связаны со своим Творцом так, что могут иметь религиозный опыт, т. е. мистическую интуицию, имеющую в виду самого Бога. Весьма различны ступени полноты этого созерцания в зависимости от степени любви к Богу и чистоты сердца человека. Но как бы ни было высоко развито это общение с Богом, все же пассивное *созерцание* не есть еще живая полнота бытия самого созерцателя. Она достигается путем соучастия в Божественном добре в форме собственного *творчества* личности, реализующей духовное и телесное мировое бытие, имеющее характер абсолютных ценностей — любви, красоты, нравственного добра, истины и т. п. Впервые это творчество, в нераздельном, но и в неслиянном сочетании с Божественным творчеством и с созерцанием жизни Божией, дает живую полноту бытия личности. Оно ничего не прибавляет самому Господу Богу, но для тварной личности создает деятельную жизнь ее в Боге.

Жизнь человека в Боге не может быть изолированным творчеством, обособленным от творчества других существ: совершенная любовь к Богу, который с любовью сотворил мир, необходимо включает в себя также и любовь ко всем сотворенным Богом существам. Отсюда следует, что творчество всех существ, живущих в Боге, должно быть *соборным*, вполне единодушным. Каждый член единодушного целого должен вносить в соборное творчество индивидуальный вклад, т. е. единственное, неповторимое и незаменимое содержание: только в таком случае они могут своею деятельностью восполнять друг друга и создать единое

и единственное прекрасное целое, а не повторение одних и тех же действий. Отсюда следует, что каждое тварное существо есть в своей индивидуальной сущности, соответствующей замыслу Божию, *индивидуальная* личность, совершенно своеобразная, единственная и незаменимая никаким тварным существом.

Полное единодушие индивидуальных деятелей возможно потому, что они сотворены не как сполна обособленные друг от друга существа: они отчасти сращены друг с другом соответственно тому, что мы назвали отвлеченным единосущием. Поэтому все в мире имманентно всему; каждое существо способно в своей теоретической деятельности к *интуиции*, т. е. непосредственному созерцанию чужой жизни в подлиннике, а в практической деятельности — к симпатии или, лучше скажем, к любви, направленной на самую подлинную жизнь другого существа (а не опирающимся только на догадки о чужой жизни по аналогии с нашею собственною, как это думает, например, Спенсер). Исходя из своего отвлеченного единосущия, деятели, все поведение которых вытекает из любви к Богу и всему миру, восходят к *конкретному единосущию*: используя свои свойства, которые суть *образ Божий* в твари, они осуществляют еще и подобие Божие. Совокупность деятелей, живущих так в Боге, образует совершенную область бытия — Царство Божие.

Мы, люди, живем, без сомнения, не в Царстве Божиим: в нашем царстве бытия бесчисленны проявления вражды деятелей друг к другу, противоборства их, несовместимого с полнотою бытия, образующего различные виды зла, т. е. отрицательных ценностей. Отвлеченное единосущие с необходимостью обеспечивает только общую форму мира, а содержания, которыми она наполняется, могут быть крайне различными, даже противоположными; они зависят от самостоятельной деятельности мировых существ и могут быть проявлением не только их любви друг к другу, но и вражды, могут принадлежать к области не только добра, но и зла.

Как возможно, чтобы Всемогущий и Всеблагий Бог сотворил мир, состоящий из деятелей, способных создавать зло? Не лучше ли было бы, если бы Бог сотворил существа с такою природою, которая необходимо определяла бы их поведение так, что все поступки их были бы только добрыми? Из рук хорошего часового мастера выходят превосходные часовые механизмы, их внутренним строением предопределено, что они суть автоматы, точно показывающие время. Не мог ли бы Бог сотворить *автоматов добродетели*? Тогда в мире не было бы зла.

Вопрос, вставший перед нами, есть не что иное, как проблема *свободы воли*, детерминизма или индетерминизма. Мир мог бы состоять из существ, которые, согласно своей природе, не могут творить зла, лишь в том случае, если бы были правы детерминисты, утверждающие, что свободы нет. Посмотрим, какое строение имели бы существа, предопределенные к известному типу

поведения. Могли ли бы они творить подлинное добро, именно абсолютные ценности любви, красоты, истины, полноты жизни?

Чтобы быть predetermined к известному типу проявлений, существо должно иметь определенную природу, выразимую в отвлеченных общих понятиях; например, покоящийся стальной шар весом в один килограмм с таким-то диаметром и т. д., когда с ним столкнется подобный шар, движущийся с такой-то скоростью, покатится в строго определенном направлении с определенной скоростью и т. д. Если бы вся сущность личности сводилась к эмпирическому характеру, выразимому в общих понятиях качеств, вроде того, как это можно сделать, говоря о материальной природе стального шара, и если бы все проявления ее зависели только от этих качеств, тогда свободы воли бы не было, все поведение личности было бы строжайшим образом детерминировано. Тогда поведение человека было бы подчинено правилу «*oregari sequitur esse*» — «действие есть следствие бытия сущности». На это правило ссылается Шопенгауэр, говоря, что поведение человека, поскольку оно есть совокупность феноменов (явлений), строжайше детерминировано характером человека (его эмпирическим *esse*). Ясно, однако, что такой детерминированный своею природою человек есть автомат, непригодный быть членом Царства Божия и участвовать в соборном творчестве, необходимом для абсолютной полноты бытия. В самом деле, такое творчество может быть осуществлено лишь личностями, из которых каждая индивидуально своеобразна настолько, что вносит в единое целое творения абсолютно ценный, единственный, неповторимый и незаменимый аспект, гармонически согласованный с творчеством Божиим и с творчеством актуально бесконечного множества тварных личностей. Такое творчество не может быть детерминированным характером личности, состоящим из совокупности определенных качеств, выразимых в общих понятиях: такая сущность личности (эмпирический характер), если бы она исчерпывала ее, была бы чем-то повторимым и, следовательно, заменимым, т. е. лишенным индивидуального своеобразия. Следовательно, соборное творчество предполагает, что личности, участвующие в нем, обладают творческой силой, сущность которой невыразима в общих понятиях качества, т. е. *сверхкачественна*, следовательно, есть нечто металогическое, не подчиненное законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Такое существо творит определенные содержания в пространстве и времени, не будучи вынуждаемо ни к какому определенному пути своею творческой силой, которая свободна от всякой качественной определенности. Сверхкачественный деятель *детерминирует* события, т. е. окачивает их, не будучи сам детерминирован ничем: он обладает абсолютной *формальной* свободой, т. е. свободой совершить или не совершить определенный поступок, и даже, если творческая сила его сочетается с силой остальных членов Царства Божия и с силою самого Бога, достигает абсолютной *материальной* свободы, т. е. безгра-

ничной способности сотворить любое абсолютно ценное содержание бытия*.

Совершенное поведение тварного существа в Божественном замысле мира существует для Бога от века, как имеемое им в виду будущее этого существа в Царстве Божием; в сочетании со сверхкачественною силою тварного существа идеальное поведение его придает ему характер индивидуального своеобразия. Вследствие имманентности всего во всем, это идеальное будущее наличествует в предсознании каждого существа, но оно не есть *природная*, сотворенная Богом сущность индивидуума, вынуждающая и детерминирующая его поведение: оно есть созерцаемый Богом идеал, служащий для индивидуума *нормою* его поведения, т. е. чем-то таким, что свободно может быть осуществлено в действительном поведении, но может быть и отвергнуто. Почему же Бог сотворил личность только как сверхкачественную силу, а индивидуальное поведение ее созерцает как ее возможный путь, а не сотворил как ее сущность? Ответ на этот вопрос ясен: если бы Бог сотворил, как действительное бытие, не сверхкачественную силу личности, а саму конкретную индивидуальность ее, то тогда она была бы не самостоятельным существом, обладающим своей собственной жизнью, а только явлением жизни Самого Бога; тогда пришлось бы принять пантеистическое миропонимание, но оно, как сказано выше, ведет к противоречиям.

Поведение всякого деятеля, таким образом, оказывается ничем не вынужденным — ни внешними условиями, ни внутренними свойствами деятеля: оно есть свободный творческий акт его. Из этого вовсе не следует, будто оно лишено смысла: всякий поступок есть целестремительный акт, предпринимаемый ради осуществления какой-либо ценности на основании любви к ней и предпочтения ее другим ценностям. Но любовь к ценности не детерминируется причинно ценностью: она есть свободное проявление деятеля. Он может свободно полюбить Бога, как Абсолютное Добро, заслуживающее высшей степени восхищения; такое отношение деятеля к Богу есть бескорыстная любовь к добру за то, что оно есть добро. Такой деятель есть сын и друг Божий, член Царства Божия, становящийся свободным в союзе с Богом осуществлять добро, красоту, истину, полноту жизни.

Но свобода — опасный дар. Деятель может свободно направить свою любовь на какую-либо ценность, предпочитая ее всему остальному и не сообразуясь с ее рангом в системе ценностей. Так, любя совершенство абсолютной полноты бытия, деятель может задаться целью осуществить его в себе и для себя, предпочитая себя всему, что есть в мире и над миром. Бывают случаи, когда такой деятель любит Бога и существа, сотворенные Им, но любит их меньше, чем себя. Это есть не что иное, как себялюбие, таков эгоизм, проявляемый, например, нами, обыкновенными людьми. Он заслуживает осуждения не потому, что человек любит себя:

* См. подробности в моей книге «Свобода воли».

любить себя можно и должно, потому что всякая личность есть абсолютная ценность, возможный член Царства Божия, индивидуальный, т. е. единственный и незаменимый. Но в эгоистической любви нарушен ранг ценностей, указанный Иисусом Христом, когда Он выразил сущность своей проповеди в двух заповедях: люби Бога больше, чем себя, и люби ближнего так же, как себя.

Возможен еще и другой вид себялюбия, гораздо глубже нарушающий ранг ценностей: бывают деятели, стремящиеся к абсолютной полноте бытия и совершенству и даже задающиеся целью осуществить добро для всего мира, но непременно по своему плану, так, чтобы занимать первое место в мире, стоя выше всех других существ и выше самого Господа Бога. Гордыня, безмерное превознесение есть основная страсть таких существ. Они вступают в соперничество с Богом, считая себя способными дать миру лучший порядок, чем тот, который сотворен Богом. Задаваясь неосуществимой целью, они на каждом шагу терпят крушение и начинают ненавидеть Бога. Таков путь сатаны.

Всякий эгоизм обособляет от Бога, поскольку деятель ставит цели, несовместимые с совершенством Бога и мира. Точно так же эгоизм обособляет деятеля в большей или меньшей степени и от других существ в мире: цели и действия его не могут быть вполне согласованы с действиями других существ и даже отчасти вступают с ними во враждебное противоборство. Творческая сила эгоистически настроенного субстанциального деятеля умалена, так как она не сочетается гармонически с силой Бога и силой других существ. Деятель утрачивает в большей или меньшей степени свою положительную свободу (т. е. удаляется от безграничной мощи творчества), хотя и сохраняет формальную свободу, т. е. способность изменить свое поведение. Из сказанного ясно, что эгоизм ведет к обеднению бытия как самого деятеля, так и тех существ, с которыми деятель сталкивается. Следовательно, эгоизм есть зло, и притом зло *основное*, порождающее различные виды *производного* зла, необходимо связанные с относительным обособлением деятелей друг от друга, с распадами и разрывами в мире, например страдания, болезни, смерть и т. п., о чем речь будет позже.

Напомним, что в царстве добра всякое отдельное добро не есть только средство для полноты бытия, а есть нечто само в себе оправданное, как достойное, заслуживающее одобрения, долженствующее быть. Точно так же и каждое отдельное зло не только потому заслуживает осуждения, что *следствием* его является удаление от полноты бытия, но и рассматриваемое само по себе, оно оказывается пронизанным характером недостойности, ничтожества, чего-то, что должно быть удалено из мира.

Наше царство бытия изобилует всякими видами зла, нередко столь гнусными, что у многих людей зарождается сомнение в том, что мир сотворен Всеблагим и Всемогущим Богом. Встречаются и такие, которые хотели бы исправить творение Бога. Лассаль,

говоря о частых случаях, когда сила попирает право, горделиво сказал, что если бы он был Творцом мира, то устроил бы так, чтобы право подчиняло силу. В мире, соответствующем замыслу Лассалья, не было бы свободы: в нем деятели были бы подчинены в своих проявлениях отвлеченным идеям, определяющим не только форму, но и содержание их деятельностей. Это были бы *правовые автоматы*. Божественного совершенства, абсолютной полноты жизни, индивидуального творчества и т. п. в таком мире не было бы, а следовательно, не было бы и подлинного добра — абсолютных ценностей любви, красоты, истины и т. п. Такой мир, хотя он и был бы хорошим механизмом, не заслуживал бы, чтобы Бог творил его. Только тот мир, в котором есть свобода, а следовательно, и возможность зла, содержит в себе возможность подлинного добра, именно достижения божественного абсолютного совершенства тварями. В таком мире есть абсолютное добро, т. е. абсолютные ценности, а зло, как бы оно ни было неизменно, никогда не бывает абсолютным, как это постепенно выяснится в дальнейшем.

Коротко говоря, смысл мира, заслуживающего быть сотворенным, заключается в следующем. Бесконечное множество тварных существ, образующих мир, наделено такими свойствами, что они способны активно и творчески принять участие в совершенном бытии Бога и удостоиться обожения. Среди этих свойств к числу важнейших принадлежат свобода и отвлеченное единосущие. Благодаря отвлеченному единосущию деятели образуют единый космос, в формальных рамках которого они могут свободно и творчески взаимодействовать, осуществляя добро и зло. Перед ними стоит *задача* осуществить конкретное единосущие Царства Божия, но задача эта не может быть решена принудительно, она решается не иначе как на основе свободного выбора и свободного творчества; поэтому возможно, что некоторые деятели избирают путь, на котором возникает зло и всевозможные виды несовершенства.

Глава третья

ЗЛО И ДОБРО

1. ЗЛО ОСНОВНОЕ И ПРОИЗВОДНОЕ

Основное зло есть зло *нравственное*: оно состоит в нарушении деятелем ранга ценностей, именно в себялюбии, эгоизме, т. е. в большей любви к себе, чем к Богу и другим существам, тогда как правильное соотношение ценностей требует больше любви к Богу, чем к себе, и любви ко всем существам такой же, как к себе. Существенная черта ложного пути поведения есть отпадение от Бога в той или иной степени, а вместе с тем и обособление от всех тварных существ, тоже более или менее глубокое.

Разрывы, распады, нарушение целостности мира, возникающие вследствие отпадения от Бога, приводят к различным видам *производного зла*. Прежде всего, эгоистическое обособление существа ведет к обеднению его жизни: какие бы поступки ни совершал деятель, если они руководятся эгоистическим мотивом, хотя бы отчасти, основная цель, именно совершенная полнота бытия, оказывается недостигнутой, и потому поступок не доставляет полного удовлетворения. Вся жизнь такого существа, все его стремления, достижения, наслаждения оказываются амбивалентными и противоречивыми: все, что привлекает его, в то же время и отталкивает чем-либо от себя; всякое достигнутое наслаждение содержит в себе, хотя бы в малой мере, и горечь разочарования, быстро наступающее утомление, пресыщение, желание перемены. Во всем поведении существа, отпавшего от Бога и эгоистически нарушившего правильное соотношение ценностей, обнаруживаются душевные несовершенства и соответственно им душевные страдания, также телесные несовершенства и телесные страдания. Самый характер тела в нашем царстве бытия глубоко отличен от тела членов Царства Божия. На почве эгоистической исключительности и взаимного противоборства существа, отпавшие от Бога, совершают действия взаимного отталкивания, создающие телесные объемы, относительно непроницаемые. Непроницаемые тела суть тела *материальные*. Каждое такое тело находится в соотношении с другими телами, однако эти отношения таковы, что служат не столько к объединению, сколько к разъединению. Область бытия, отпавшего от Бога, можно обозначить термином *психоматериальное царство*.

В царстве Божием нет взаимоотталкивания, а потому нет и материальных процессов. Тела членов Царства Божия могут состоять только из световых, звуковых, тепловых и т. д. чувственных содержаний, воплощающих абсолютно ценное духовное содержание и обладающих ценностью абсолютной красоты. Эта телесность нематериальная, преображенная. Такие тела не обособлены друг от друга, а взаимопроникнуты. К тому же каждый член Царства Божия, будучи связан совершенною любовью со всем миром, обладает и телом *космическим*, т. е. охватывающим весь мир*.

Деятели, находящиеся в состоянии крайней изолированности, суть, например, свободные электроны. Они способны лишь к очень обедненным действиям, например, отталкиваниям и притяжениям, однообразным и повторимым; все содержание этих проявлений выразимо в общих понятиях. Согласно своей нормальной идее, даже и такие существа суть индивидуумы, единственные и незаменимые, однако осуществить свою индивидуальность, находясь в состоянии крайнего обособления, они не могут. Никакого сознания и знания на столь низких ступенях бытия существовать не может; внутренние, оформленные только временем, но не прост-

* См. о таком теле мою статью «Воскресение во плоти»//Путь. 1931.

ранством, состояния у них существуют, например стремления совершить отталкивание или притяжение, но они настолько упрощены, что нельзя назвать их психическими процессами; их можно обозначить термином «психоидные процессы». Однако основные условия для развития, возводящего к психической жизни, а также к сознанию и знанию, сохранены даже и в этом упрощенном бытии: и здесь есть для-себя-бытие, а также координация со всеми другими существами на основе единосущия и даже нормативная индивидуальная идея, хранящаяся в подсознательном состоянии. Выход к более сложной жизни может быть достигнут только путем сочетания сил деятеля с силами большего или меньшего количества других деятелей. Это сочетание достигает цели в том случае, если оно имеет характер более или менее прочного союза: несколько деятелей отчасти ограничивают свой эгоизм, по крайней мере в отношении друг к другу, и совершают действия, направленные к достижению общей для всех них цели.

Органическое единство союза возможно в том случае, если один деятель, достигший более высокой ступени развития, ставит цели, а группа других деятелей низшего порядка усваивает его стремления и объединяется с ним так, что они все вместе действуют как одно целое. В эволюции природы мы действительно находим все более усложняющиеся сочетания деятелей и индивидуализации их; таков, например, ряд: внизу электроны, протоны и т. п., далее — атом, молекула, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общества, например муравьев, термитов, людей, еще выше — планетарные единства, солнечные системы и, наконец, Вселенная.

Слово «тело» означает совокупность пространственных проявлений деятеля. В том случае, когда множество деятелей подчиняются одному, так сказать, центральному или господствующему деятелю (таково, например, строение растения, животного, человека), слово «тело» можно употреблять в двух значениях: во-первых, телом, например, человека, можно называть совокупность *пространственных проявлений* человеческого «я» и всех подчиненных ему деятелей; во-вторых, телом можно называть даже и совокупность самих деятелей, подчиненных главному деятелю, например человеческому «я».

Члены психоматериального царства бытия развиваются в направлении усложнения и обогащения своей жизни. Эта эволюция осуществляется ими свободно путем самостоятельного искания правильного пути и самоличного творчества; поэтому она вовсе не есть линейный и единообразный процесс. Пути развития крайне разнообразны, и различные периоды развития весьма разноценны: за взлетом вверх может последовать падение, регресс, попадание в тупик, выход из которых требует больших усилий. Бергсон, отстаивающий учение о свободной творческой эволюции, думает, например, что эволюция перепончатокрылых (пчелы, муравьи) направилась ложным путем, приведшим в тупик. Сюда можно прибавить еще таких прямокрылых, как термиты, создав-

ших ложную цивилизацию, ужасы которой ярко изображены в книге Метерлинка.

Эволюция может быть названа *нормальной*, если она совершается согласно нормам Божественного замысла о мире, сопутствуется возрастанием в добре и ведет к порогу Царства Божия. Но она может совершаться и в обратном направлении, принимая характер возрастания в зле и все совершенствующегося противоборства Богу. Это — *сатанинская* эволюция.

Даже и на пути нормальной эволюции освобождение от эгоистической исключительности совершается медленно и достигается путем тяжелых усилий в борьбе со всевозможными соблазнами. Как бы ни была высока степень развития деятеля, пока в нем сохранилась хотя тень эгоистического самопревознесения и потому не совершился переход его в Царство Божие, жизнь его остается несовершенной. Между таким деятелем и средою хотя бы отчасти существует противоборство, и даже элементы его собственного тела не вполне согласованы с ним и друг с другом: отсюда возникают болезни, физические страдания и, наконец, телесная смерть, т. е. распад союза главного деятеля со всем или с большинством подчиненных ему деятелей.

Смерть может быть только телесной: она состоит в прекращении тех жизненных процессов, которые возможны не иначе как при сохранении союза главного субстанциального деятеля с подчиненными ему деятелями. При распадении этого союза сами субстанциальные деятели не погибают: каждый из них есть существо сверхвременное, следовательно, вечное.

Телесная смерть представляется человеку иногда самым страшным из всех зол. Не надо, однако, забывать, что она зло *производное*, следствие основного зла, состоящего в себялюбии, т. е. грехе отпадения от Бога и нарушения ранга ценностей. Всякое производное зло есть не внешнее наказание за грех, а внутренне необходимый результат искаженного соотношения ценностей. Оно сопутствуется страданиями, которые хотя и мучительны, но могут оказаться, при доброй воле, спасительными. Так, телесная смерть разрушает только такие формы жизни, которые не заслуживают вечного сохранения. Мало того, естественная смерть освобождает деятеля от союза с такими подчиненными ему деятелями, которые уже не соответствуют достигнутой им ступени развития и не могут быть целесообразными органами для его дальнейшей творческой деятельности. Освободившись от такого уже негодного тела, деятель начинает усваивать себе новых союзников и, таким образом, создает себе новое тело, более высокого типа, чем старое. Такое учение о новых и новых стадиях жизни одного и того же индивидуального деятеля называется неточно и неправильно метемпсихозою (переселение душ), лучше обозначать его термином *метаморфоза*, или перевоплощение*.

* См. мою статью «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе» // Сборник трудов Русского Научного Института в Праге. Вып. 2. 1931.

Члены Царства Божия обладают таким телом, которое не может быть разрушено никакими силами, ни внешними, ни внутренними. В самом деле, они не производят никаких отталкиваний и потому не могут подвергнуться никакому толчку; следовательно, их преобразенное тело неуязвимо и неразруσιμο механическими средствами. Что же касается внутренних отношений между членами Царства Божия, в основе их лежит совершенная любовь, исключаяющая возможность разъединения. Таким образом, в Царстве Божиим невозможна смерть*.

2. НОРМАТИВНАЯ ТЕОНОМНАЯ ЭТИКА

Идеал Царства Божия бессознательно сохраняется в для-себя-бытии каждого деятеля, как бы низко ни пал он, потому что индивидуальная нормативная идея его неразрывно связана с его бытием. Все действия всякого деятеля бессознательно руководятся этой идеей в двойном смысле; во-первых, даже и при крайней эгоистической исключительности некоторая сторона этой идеи, именно стремление к абсолютной полноте бытия, остается основной, хотя и бессознательной — чаще всего — целью всякого деятеля; во-вторых, она влияет на оценку всех поступков; поскольку цель совершенной полноты бытия ставится в искаженной эгоизмом форме, каждый поступок оказывается не достигающим ее и неполнота удовлетворения обусловлена в конечном итоге расхождением между содержанием поступка и бессознательно хранимого идеала. Имея в виду эту бессознательно целестремительную основу поведения, можно утверждать, что все поступки всех деятелей в царстве психоматериального бытия или сполна инстинктивны, или, по крайней мере, инстинктивны в своей глубинной основе (например, когда речь идет о высших деятельности человека, руководимых знанием, которое, однако же, всегда неполно).

Даже и в дочеловеческой эволюции изменение характера жизни, при наличии доброй воли, совершается как инстинктивное движение *вверх* под руководством бессознательного идеала абсолютного совершенства полноты бытия. Таким образом, уже в дочеловеческой природе есть нечто аналогичное нравственному поведению. Однако подходящим под нравственные оценки в точном смысле мы будем называть поведение лишь таких существ, как человек, которые способны осознавать и даже опознавать хотя бы некоторые стороны идеала абсолютно совершенного поведения и руководиться ими сознательно; каждая из осознанных сторон конечного идеала содержит в себе какую-либо абсолютную ценность и долженствование бескорыстного осуществления ее. Только там, где есть такое сознание и следование ему или отклонение от его требований, можно говорить о нравственно добром или дурном поступке в точном смысле слова.

Жизненный опыт, изобилующий разочарованиями, служит

* Подробности см. в моей статье «Воскресение во плоти»//Путь. 1931.

поводом для возведения в сознание и для опознания различных сторон идеального совершенства и содержащихся в нем абсолютных ценностей. Опыт *не творит* высшие формы поведения, а только служит толчком к освобождению сознания от суживающих кругозор его страстей и к осознанию подлинных абсолютных ценностей. Это значение опыта можно пояснить следующим сравнением: художественно прекрасная фреска, покрытая штукатуркой, на которой нарисована аляповатая картина, может быть выведена на свет Божий путем старательного, постепенного скалывания закрывающих ее частей штукатурки. Пушкин в своем стихотворении «Возрождение» поэтически выражает эту мысль:

Художник-варвар кистью сонной
Картину гения чернит
И свой рисунок беззаконный
Над ней бессмысленно чертит.

Но краски чуждые, с летами,
Спадают ветхой чешуей;
Созданье гения пред нами
Выходит с прежней красотой.

Так исчезают заблужденья
С измученной души моей,
И возникают в ней виденья
Первоначальных, чистых дней.

Как и все сравнения, стихотворение это не вполне точно выражает защищаемую мною мысль. Не следует думать, будто нормативная индивидуальная идея сотворена Богом и вначале была уже осуществлена деятелем, а потом после падения искажена им. В таком случае положительное творчество деятеля свелось бы почти к нулю. В действительности я утверждаю, что Бог, творя деятеля, наделяет его только отвлеченным логосом и сверхкачественною творческою силою. Пользуясь ею, деятель сам творит свое индивидуальное поведение в Царстве Божиим. Деятели, находящиеся вне Царства Божия, совершают отпадение от Бога, как первый акт избрания ими жизненного пути. После долгого и тяжкого, извилистого процесса развития деятель рано или поздно поднимется к порогу Царства Божия, устаивается обожения и тогда творчески осуществляет индивидуальные абсолютные ценности, пользуясь совершенным всеведением. Даже и в состоянии падения деятель сохраняет связь со всем миром и потому имеет в своем подсознании свое *будущее* совершенное творчество как маяк и масштаб для оценки своего поведения, т. е. как свою *нормативную индивидуальную идею*.

Защищаемая мною теория может быть названа христианскою теомною (заповеданною Богом) *этикой любви*. Особенности ее еще подробнее вырисовываются при сопоставлении ее с теориею Спенсера и других позитивистов.

Согласно Спенсеру и множеству других позитивистов, опыт путем накопления ассоциаций и переноса чувствований с одного

предмета на другой *превращает* неценное для субъекта в ценное и создает высшие формы поведения. Согласно теономной этике, опыт содержит в себе только поводы для *осознания* объективной ценности предметов или еще более усиливает препятствия для направления внимания на них; в случае осознания высших ценностей возникают высшие формы поведения, именно сознание *долженствования* осуществлять их и свободное следование этому *долженствованию* или неисполнение его. В случае неисполнения долга возникает специфическая форма недовольства собою, укоры совести.

Согласно биологическому детерминизму и позитивизму Спенсера, цель поведения необходимо ставится законом эволюции и средства для достижения ее возникают также по законам эволюции. Такое мировоззрение, отрицая свободу, вместе с тем отрицает и специфическое различие двух областей — фактически сущего и *долженствующего* быть, а также различие суждения о факте и о норме, которая свободно может быть принята к исполнению или нарушена. Под словом «*долженствование*» оно разумеет только последовательность обдуманного поведения: «Если кто-нибудь хочет достигнуть известной цели, он должен, будучи разумным, желать и средств, которыми она достигается». Такое *долженствование* есть условная необходимость, *гипотетический императив*.

Специфически иное понятие долга присуще теономной нормативной этике. Согласно ее теориям, не только средства должны быть такими, а не иными при условии такой-то поставленной цели, но и *сами конечные цели* устанавливаются как нечто *должное*. Объясняется это *долженствование* ссылкой на то, что содержание данной конечной цели есть нечто ценное само по себе, достойное, возвышенное и т. п. Не вследствие внешнего приказания, идущего от какого-нибудь авторитета, хотя бы и даже от такого, как Бог, содержание конечной цели признается *должным*; *долженствование* здесь возникает как естественное дополнение к усмотрению объективного достоинства цели. Поэтому оно имеет *безусловный* характер; это *категорический императив*: люби Бога больше, чем себя; люби ближнего, как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и всех других существ и т. п.

Теономною эта этика называется потому, что нормы ее соответствуют воле Божией и строю мира, сотворенного Всемогущим и Всеблагим Богом. Но это вовсе не значит, что такая этика *гетерономна**: нормы ее, например «люби ближнего, как самого себя», обязательны не только потому, что «так заповедал Бог»,

* Гетерономия противоположна автономии: под автономией разумеется подчинение закону, который я сам себе даю, а под гетерономией — подчинение закону, извне данному мне. Кант в своей этике называет автономией чистого практического (т. е. нравственного) разума подчинение его правилам, самостоятельно данным себе, и притом лишь на основании формы поступка, годной для превращения его правила в закон, а не на основании каких-либо внешних, ему предшествующих событий, например, наслаждений, угроз, наград и т. п.

а потому, что содержание их есть нечто ценное само по себе и потому достойное исполнения даже и с точки зрения того существа, которое, заблуждаясь, отвергает бытие Бога. Отсюда ясно, что теономная этика включает в себя ценные стороны автономной этики, отбрасывая соблазн гордыни, кроющийся в понятии автономии, как «самозаконодательства»: строго говоря, тут нет самозаконодательства, потому что нравственные нормы не творятся моей волей, а содержат в себе усмотрение объективной ценности должного. При этом свобода моя сохраняется: я могу высказать норму, признать ее обязательной и все же не исполнить ее.

Против учения о теономном характере этики может быть выставлено следующее возражение. Когда кто-либо называет *определенную* систему этики во всех ее деталях *теономною*, он абсолютизирует свое учение или учение Церкви и т. д., выдавая его за совершенное выражение воли Божией, и, следовательно, требует подчинения не Богу, а человеческим построениям. Возражение это основано на недоразумении. Я утверждаю только, что правильно разработанная система этики может быть не иначе как теономною, т. е. по совести ищущей того пути, который соответствует воле Божией, но вовсе не говорю, будто моя система или какая бы то ни было другая система этики, выработанная человеческим умом, действительно выразила волю Божию.

Позитивистическая этика, отрицающая свободу воли и утверждающая, что развитие поведения совершается с железною необходимостью, согласно законам природы, не может быть нормативною. Ее задача есть исследование поведения живых существ до человека и использование *этнографических*, а также *исторических* данных для изучения *фактического* поведения человека в различных условиях и на разных ступенях развития. Установив законы развития поведения, она в своей «рациональной» части, как это мы видели на примере Спенсера, задается целью предусмотреть дальнейшие ступени развития и облегчить человеку достижение их, сознательно используя законы природы. Строго говоря, такая этика не дает права *осуждать* и считать ответственным того человека или тот народ, который не поднимается на более высокие ступени поведения и даже падает ниже и ниже; она может только поставить задачу исследовать причины, необходимо ведущие за собою такой результат, и стараться устранить их, если это возможно и если недоброе поведение человека или народа невыгодно для других людей и народов. Воззвать к совести человека или народа, требуя от него свободного творческого преодоления себя во имя идеала, такая этика не может, так как свободу и творчество она отрицает. Наоборот, теономная этика любви признает свободу и творчество. Вместе с этим она *нормативна*: она опознает нормы идеала абсолютного совершенства; во всей полноте своей нормы эти неосуществимы ни одним существом в земных условиях; тем не менее, как только они познаны, совесть громко свидетельствует в их пользу и не допускает никакого умаления или принижения их содержания, хотя бы нам и казалось

под влиянием ложных учений о строении мира, будто они неисполнимы. Сознание долга, выраженного в этих нормах, есть вызов к свободному творчеству, задающемуся целью созидать новые формы бытия, новые формы общественности и не мириться с личной несовершенной жизнью под предлогом неотменимости законов природы. «Ты должен, значит, ты можешь» — таково требование нравственного разума, открытое Кантом.

Согласно теономной нормативной этике, совесть есть первичное, изначальное свойство человека: она не творится процессом эволюции, а пробуждается в человеке благодаря основным свойствам его, присущим ему как субстанциальному деятелю, носящему в своем для-себя-бытии свою индивидуальную нормативную идею, которая по мере сознания ее служит ему критерием для оценки своего поведения. Опыт служит только поводом для возведения в сознание и знание тех или других сторон этой идеи или для затуманения сознания о них. Отсюда ясно, что нормативная этика не отрицает необходимости этнографических наблюдений и истории нравов, помогающей открыть, какие условия и как влияют на поведение человека. Однако истолкование этого влияния, даваемое нормативной теономной этикой, коренным образом иное, чем то, какое следует, например, из основ детерминистического биологизма в этике. Так, установлено, что примитивные кочевые народы, если они с трудом добывают себе пропитание и принуждены часто менять место жительства, обыкновенно практикуют убийство стариков; при этом и сами старики считают такой обычай правильным и даже иногда благодетельным. У некоторых народов сюда присоединяется еще и поедание детьми своих стариков-родителей. Биологический детерминизм истолковывает такие обычаи как причинно необходимые следствия условий жизни народа, теономная нормативная этика рассматривает и эти обычаи как свободно выработанные нормы поведения в условиях, соблазняющих к тому, чтобы сузить кругозор сознания, приглушить голос совести и даже выдвинуть в сознании на первый план мнимо или действительно полезные стороны таких поступков (избавление стариков от тягостей переселения при плохих средствах передвижения; переселение души старика в здоровое тело молодого человека, съевшего его, и т. п.). Биологический детерминизм, ссылаясь на обычаи, резко отличные от обычаев культурных народов и осуждаемые ими, приходит к *релятивизму* в этике. Нормативная теономная этика, как увидим дальше, несмотря на различие обычаев и нравов, отвергает относительность нравственности и утверждает этический *абсолютизм*, т. е. наличие единого абсолютного нравственного идеала.

Таким образом, нормативная теономная этика использует научные исследования фактической морали различных народов в разные эпохи и, кроме того, открывает еще высшие ступени идеала, абсолютные нормы, осуществимые и объяснимые лишь в том случае, если мир есть творение Всемогущего и Всеблагого Бога, именно на основе христианского миропонимания.

Поклонник позитивистического агностицизма может сказать, что эти дополнения научно недоказуемы и к тому же практически не нужны. Сторонник христианской этики любви может отвести эти два возражения следующим образом. Конечно, требования христианской нормативной этики не могут быть доказаны «научно», если под научностью разумеется чувственный опыт и математическую обработку его. Но у человека есть кроме этих двух источников знания еще гораздо более утонченные формы опыта и умознания, т. е. интеллектуальной интуиции. Исходным пунктом ее служит *аксиологический опыт*, непосредственное восприятие объективных абсолютных ценностей в связи с высокими чувствами, интенционально направленными на них. (Основы теории этого опыта заключаются в «эмоциональном интуитивизме» М. Шелера, см. его книгу «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik».) Далее, в тесной связи со всеми видами аксиологического опыта стоит *опыт нравственный*, открывающий требования абсолютного идеала совершенства и включающий в себя голос совести. Высокое развитие аксиологического и нравственного опыта неизбежно сопутствуется также и религиозным опытом, в котором открывается Бог как высшая ценность и наиболее достойный предмет любви. Этих трех форм опыта совершенно достаточно для *практического* руководства нравственным поведением, но *теоретическая* разработка системы этики требует еще и других источников знания, именно умознания (интеллектуальной интуиции) и Откровения. В самом деле, требования абсолютного нравственного совершенства кажутся безмерными и совершенно неосуществимыми с точки зрения условий нашего земного упадочного бытия. Впервые система метафизики, основанная на умознании, открывающем такие стороны мира, как, например, единосущие, свобода, творчество и т. п., расширяет нам кругозор и устанавливает *возможность* бесконечного развития и совершенствования. Наконец, Откровение, сообщающее о Троичности Божества, воплощении Второго Лица Св. Троицы, о Преображении и Царстве Божиим, дает основы для наиболее углубленного понимания и сущности нравственного идеала и путей для осуществления его. Только в этом пункте система этики опирается на истины, не доказуемые человеческими источниками знания. Однако необходимо помнить, что истины Откровения служат опорой для наиболее совершенного сочетания всех доказуемых истин о мире и о Боге в единое органическое целое и ведут к важнейшим выводам, проверяемым посредством опыта и умознания. Поэтому, отдав себе отчет в том, как несовершенны и противоречивы системы «научной» этики, необходимо признать, что этика, включающая в свой состав данные Откровения, гораздо более соответствует требованиям *подлинной научности*, чем вне-религиозные теории нравственности.

Еще легче показать несостоятельность возражения, будто сложные теории христианской нормативной этики практически не нужны. В действительности впервые эти теории выясняют до

конца, что о нравственном поведении можно говорить лишь там, где хоть в какой-либо мере есть момент бескорыстия, и показывают, как возможно бескорыстие и как сравнительно широко оно распространено в поведении всех существ. Это знание дает опору для выработки правильных методов нравственного воспитания. В самом деле, согласно защищаемой мною аксиологии и теонимной этике, поведение не только человека, но и менее развитых существ вовсе не есть первоначально чистый эгоизм или, по крайней мере, эгоцентризм, над которым впоследствии надстраиваются различные виды бескорыстия и сверхличного поведения. Каждый поступок имеет целью какую-либо ценность; как бы ни было глубоко нарушение ранга ценностей и даже как бы ни была велика ошибка, состоящая в погоне за мнимой ценностью, все равно в составе преследуемой цели всегда есть аспект подлинной объективной ценности и даже грубо эгоистический поступок почти всегда руководится сложным комплексом мотивов, в котором есть хотя бы ничтожная примесь бескорыстного увлечения ценностью самой по себе. Когда искусный столяр, делая этажерку, любит оструганными поверхностями и точно пригнанными частями ее, можно поручиться, что он работает усердно не только из-за платы, но и из любви к хорошо сделанной вещи самой по себе. Учитель, ясно и увлекательно излагающий доказательство геометрической теоремы, усердно работает не только для повышения по службе, но также и из любви к своему предмету и к распространению знания о нем, может быть, также из любви к уму человека и культуре его. Кокетка, бессердечно заманивающая в свои сети множество мужчин ради удовлетворения своего тщеславия и властолюбия, примерив перед зеркалом шляпу, красивая линия полей которой превосходно гармонирует с ее прическою и овалом лица, покупает и носит ее не только для достижения своих эгоистических целей, но и потому, что ценит красоту саму по себе. Имея в виду эту бескорыстную слагаемую почти всех поступков, пусть эгоист, осознающий и осудивший свой эгоизм, не приходит в уныние, когда заметит, как трудно преодолеть свое себялюбие: чистого эгоизма в природе не бывает; в поведении всякого существа есть благородная струя интереса к объективным ценностям самим по себе; для самовоспитания и воспитания других людей нужно в каждом данном случае найти эту черту характера и помочь дальнейшему развитию ее.

Кант говорит, что, преподавая нравственные правила поведения, не следует обосновывать их утилитарными соображениями выгоды, репутации и т. п. И в самом деле, о положительно нравственном характере поступка можно говорить лишь постольку, поскольку в нем есть слагаемая бескорыстной любви к объективной ценности.

Проходя со своим пятилетним сыном мимо свиньи, которая ела, громко чавкая, я сказал ребенку: «Слышишь, как свинья чавкает! Мы, люди, должны есть тихо, не чавкая». Мальчик тотчас спросил: «А если бы свинья ела тихо, нам нужно было бы

чавкать?» Я упустил из виду, что следовало обратить внимание на объективное безобразие чавканья, и он понял мое наставление как условное обособление от других существ, как внешний аристократизм.

Заканчивая противопоставление теономной нормативной этики биологизму и разным видам позитивизма, обратим внимание еще на следующее различие. Конечная цель поведения, согласно развиваемой мною теории, есть абсолютная полнота жизни, достижимая не иначе как путем соборного творчества, осуществляющего лишь абсолютно ценные содержания бытия, могущие поэтому быть предметом сочувственного сопереживания всех членов Царства Божия. И Спенсер в своей этике говорит о полноте жизни как конечной цели, но под словом «жизнь» он понимает только совокупность функций организма, обладающего материальной телесностью: он имеет в виду только ту жизнь, которую изучает естественнонаучная биология, а в учении о Царстве Божием речь идет о сверхбиологической жизни.

Общее понятие, охватывающее все виды жизни, добиологическую, биологическую, социальную, планетарную и т. п., а также божественную сверхбиологическую, можно определить так: жизнь есть для-себя-сущая целестремительная активность субстанциального деятеля. (Словом «для-себя-сущий» обозначается сознательный или, по крайней мере, предсознательный характер целестремительной деятельности.) Сверхбиологическая жизнь Царства Божия глубоко отличается от всех видов жизни царства психоматериального бытия тем, что в Царстве Божием нет *материальной* телесности, так как нет взаимного отталкивания, являющегося следствием эгоистической исключительности: преобразованные тела не обособлены друг от друга, они находятся друг к другу в отношении *взаимопроникновения*. Здесь нет делимых благ, подлежащих потреблению и даже истреблению одним существом или группой существ, причем другие существа могут оказаться лишенными этих благ, вследствие чего возникает борьба за существование. Все такие блага относительны; использование их и борьба за них наполняют жизнь в биологическом смысле: сюда относятся, например, питание, половое размножение, половая любовь. Отсюда ясно, что биологические процессы присущи такому типу жизни, который неразрывно связан с эгоистической исключительностью. Совсем иной характер имеет сверхбиологическая жизнь Царства Божия. В ней осуществляются лишь абсолютные ценности, они принадлежат к числу благ, усвоение которых не требует деления и истребления их; наоборот, чем большему количеству лиц они становятся доступными, тем более ценным становится переживание их. Таких функций, как питание или половое общение, в этом царстве нет, или, можно сказать, в нем существуют аналоги этих деятельностей в виде взаимопроникновения всех тел; это — связь тел, столь сублимированная и преобразованная, что назвать ее словами, заимствованными из нашего обихода, нельзя.

Сверхбиологическая жизнь в Царстве Божиим абсолютно ценна во всех своих аспектах. Что же касается нашей психома- териальной жизни, она абсолютно ценна лишь отчасти, именно поскольку и в ней есть аспект осуществления сверхбиологиче- ских ценностей; все же, что относится в ней к области лишь отно- сительно ценного, подлежит смерти: вся наша биологическая жизнь имеет объективное значение лишь как ступень на пути вос- хождения к вечной и совершенной жизни Царства Божия.

Биологическая жизнь, не будучи абсолютною полнотою бытия, не доставляет никакому существу совершенного удовлетворения; поэтому она состоит всегда не столько из актов самосохранения, сколько из актов творческого преобразования и искания новых путей. Макс Шелер говорит, что «первичная тенденция жизни есть не приспособление к данной среде, а выход за пределы каждой данной среды, расширение ее и завоевание новой; таким образом, принцип борьбы за существование появляется на сцену, лишь поскольку первичная тенденция выхода за пределы среды застаи- вается и вместо нее становится преобладающею тенденция прос- того приспособления к данной среде». Неустанное перерастание данной среды всяким существом есть следствие стремления к аб- солютному идеалу. На самых первых ступенях развития природы, даже в дочеловеческом бытии, есть тенденция жить не только текущими потребностями самосохранения, но еще и творить нечто, не имеющее отношения к собственной пользе и выгоде. Жизнь существа, обнаруживающего такие стремления, отмечена в том или ином отношении печатью благородства, достоинства, красоты. Это предвестники нравственного поведения человека; их следует рассмотреть подробнее, так как они помогут разобраться в неко- торых особенностях человеческой морали.

Глава четвертая

ПРЕДВЕСТИКИ НРАВСТВЕННОСТИ В ДОЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Эволюция природы, согласно Вл. Соловьеву, есть создание предварительных стадий и условий целостности мира. Всего этих ста- дий пять: «царство минеральное (или общее — неорганическое), царство растительное, царство животное, царство человеческое, и Царство Божие». Они «представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных повышений бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе». В самом деле, характерные черты этих царств таковы: минералы суть представители категории бытия, как косного само- утверждения: растения выходят из этой косности как предста- вители жизни, которые «безотчетно тянутся к свету, теплу и влаге. Животные, при посредстве ощущений и свободных движений ищут полноты чувственного бытия: сытости, полового восполнения — и радости существования (их игры и пение). Природное чело-

вечество кроме всего этого разумно стремится посредством наук, искусств и общественных учреждений к *улучшению* своей жизни, действительно совершенствует ее в различных отношениях и, наконец, возвышается до *идеи* безусловного совершенства. Человечество духовное, или от Бога рожденное, не только *понимает* умом, но и *принимает* сердцем и делом это безусловное совершенство, как *действительное начало того, что должно быть во всем*, и стремится осуществить его до конца, или воплотить в жизни всего мира». «Каждый новый тип представляет *новое условие*, необходимое для осуществления высшей и окончательной цели — действительного явления в мире совершенного нравственного порядка, Царства Божия, или «откровения свободы и славы сынов Божиих»³. В самом деле, «чтобы достигнуть своей высшей цели, или проявить свое безусловное значение, существо прежде всего должно *быть*, затем оно должно быть *живым*, потом — быть *сознательным*, далее — быть *разумным* и, наконец, — быть *совершенным*» (Оправдание добра. С. 239, 247 и след.)

Каждое предыдущее царство служит «*материю*» для следующего: оно вырабатывает орудия и органы, опираясь на которые следующее высшее царство осуществляет более высокие, более ценные, более содержательные деятельности: неорганическое вещество — основа растительных функций, растительные — для животных функций, животные — для деятельности разума.

Поскольку низшее не утрачивается, а *объединяется* для более совершенной деятельности, эволюция «не есть только процесс развития и совершенствования, но и *процесс собирания вселенной*»: растения физиологически вбирают в себя среду, животные психологически объемлют в сознании через ощущения еще более широкий круг явлений; человек «разумом включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, он может... объять все в одном или понять смысл всего; наконец, Богочеловек, или сущий разум (Логос), не отвлеченно только понимает, а в действительности осуществляет смысл всего, или совершенный нравственный порядок, обнимая и связывая все живую личную силой любви» (248).

Весь этот процесс *нормальной* эволюции совершается под руководством высшей, в конечном итоге Сверхмировой силы. Натуралист, видящий в мире лишь слепую игру механических факторов, полагает, что каждый позднейший тип природного бытия есть сполна произведение предыдущих типов природного бытия. Философ, признающий осмысленность эволюции, усматривая в ней нарастающее воплощение ценностей и смыслов, не может допустить, чтобы этот процесс *был сполна обусловлен* лишь низшими по ценности, слепыми факторами. Осознав понятие ценности и различия ценностей по рангу, нельзя не признать, что идеи низших ценностей по самому своему смыслу предполагают идеи высших ценностей и в конечном итоге — идею абсолютной всеобъемлющей ценности Бога и Царства Божия. Также и *реализация* ценностей в природе в направлении снизу вверх предполагает

такое *осмысленное строение природы*, которое указывает на то, что абсолютная ценность Бога и Царства Божия уже реализована, хотя и в другом плане бытия, и соучаствует в попытках восхождения существ природы вверх. «Из того, что высшие формы, или типы, бытия являются или открываются после низших,— говорит Соловьев,— никак не следует, что они суть произведение или создание этих низших. Порядок сущего не есть то же, что порядок явления. Высшие, более положительные и полные образы и состояния бытия существуют (метафизически) первее низших, хотя являются или открываются после них. Этим не отрицается эволюция; ее нельзя отрицать, она есть факт. Но утверждать, что эволюция создает высшие формы всецело из низших, т. е. окончательно из ничего,— значит под факт подставлять логическую нелепость. Эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, но она производит материальные условия или дает соответствующую среду для проявления или откровения высшего типа... Условия явления происходят от естественной эволюции природы, являемое — от Бога» (С. 246 и след.).

Учение о стремлении мира к Богу, как абсолютно ценному началу, очень распространено в философии. Согласно Аристотелю, мир в целом с любовью стремится к Богу как своей конечной цели. (Другие примеры этого учения см. в моей книге «Ценность и бытие», гл. II. Эта мысль широко распространена в средневековой философии, в философии эпохи Возрождения и нередко встречается также в новой философии.)

Смотря, таким образом, на природу и ее развитие как на единое целое, нельзя не сочувствовать тому, что Спенсер исследует в своей этике поведение живых существ с первых ступеней животного царства. Во втором томе своих «Оснований этики» он говорит, что «существует нечто, заслуживающее названия нравственности у животных». «Птица-самец, кормящий свою подругу в то время, когда она высиживает яйца, возбуждает чувство одобрения. Курица, отказывающаяся сидеть на яйцах, внушает отвращение, тогда как наседка, вступающая в битву за своих цыплят, возбуждает удивление».

«Себялюбивые поступки точно так же, как и поступки, внушенные любовью к другим, если они совершаются животными, должны считаться хорошими или дурными. Белка, собирающая запас пищи на зиму, поступает так, как, по нашему мнению, должна поступать каждая белка. Обратное, та, которая по лености не делает запаса и гибнет от голода, рассматривается как несущая достойное наказание за свою беспечность. Собака, отдающая кость другой собаке без драки и боязливо убегающая прочь, называется трусливой — слово, выражающее порицание» (§ 246).

В главе «Совесть у животных» Спенсер приводит замечательные наблюдения Т. М. Джонса над собаками и над пони, свидетельствующие о наличии нравственных проявлений у животных (Приложение Д).

Натуралист-гилозоист Геккель считает возможным пользоваться термином «мораль» уже при исследовании жизни одноклеточных животных, когда они образуют колонии. «Приспособление соединенных клеток индивидуумов друг к другу и к общим условиям существования внешнего мира», говорит он, «есть физиологическая основа примитивнейших зачатков морали у протистов. Все одноклеточные, покидающие свою обособленную, отшельническую жизнь и собирающиеся в общежития или клеточные союзы, тем самым уже принуждены ограничивать свой естественный эгоизм и ради общности социальных интересов делать уступки в сторону альтруизма. Уже у шарообразных колоний вольвокса и *Mogesphaera* особая форма и способ движения, «нравы» размножения возникают из компромисса между эгоистическими влечениями отдельных клеток и альтруистической потребностью союза клеток»*.

Известный анархист, географ П. Кропоткин, путешествуя по Восточной Азии, пришел на основании своих наблюдений к убеждению, что не борьба за средства существования между представителями одного и того же вида животных, а, наоборот, взаимная помощь и даже помощь друг другу животных разных видов есть явление, широко распространенное в природе. «Где бы мне ни приходилось видеть изобильную, кипучую животную жизнь — как, например, на озерах, весной, где десятки видов птиц и миллионы особей соединяются для вывода потомства, или же в людных колониях грызунов, или во время перелета птиц, который совершался тогда в чисто американских размерах вдоль долины Уссури, или во время одного громадного переселения косуль, которое мне пришлось наблюдать на Амуре и во время которого десятки тысяч этих умных животных убегали с огромной территории, спасаясь от выпавших глубоких снегов и собираясь большими стадами с целью пересечь Амур в наиболее узком месте, в Малом Хингане, — во всех этих сценах животной жизни, проходивших перед моими глазами, я видел взаимную помощь и взаимную поддержку, доведенные до таких размеров, что невольно приходилось задуматься над громадным значением, которое они должны иметь для поддержания существования каждого вида, его сохранения в экономии природы и его будущего развития»**.

Приведу лишь немногие из фактов, которыми Кропоткин обосновывает главную мысль своей книги. Крабу, упавшему на спину, очень трудно повернуться и привести тело в нормальное положение; другие крабы приходят к нему на помощь и затрачивают много труда, чтобы вывести товарища из беды (23). Птенчики, потерявшие своих родителей, нередко выкармливаются взрослыми птицами другого вида. Кропоткин сообщает об одном факте этого рода (5); думаю, однако, что он общеизвестен и что каждый, кто

* *Naeckel E. Die Lebenswunder. 1904. S. 478. Kap. XVIII.*

** *Кропоткин П. Взаимная помощь как фактор эволюции. Изд. товарищества «Знание». Спб., 1907.*

любит природу, хоть раз в жизни наблюдал это явление. Всякому также, наверное, случалось видеть, как маленькие птицы, собравшись стаей, нападают на хищных птиц, на ястреба, орла (37). Особенно интересно наблюдать, как, например, ласточка, обладающая быстрым и легким полетом, отравляет существование хищной птицы, подклеывая ее на лету. Сообщества птиц (например, журавлей, попугаев), грызунов (сурков, бобров), жвачных (антилоповых, козловых, овцовых) и др. дают множество примеров взаимной помощи путем организации стражи, совместной защиты от врага, кормления инвалидов и т. п. (39 и след., 51—60). Некоторые виды обезьян «с чрезвычайной заботливостью относятся к своим раненым товарищам и во время отступления никогда не бросают раненого, пока не убедятся, что он умер и что они не в силах возвратить его к жизни» (62, 70). Дружба животных между собой и с человеком нередко бывает так сильна, что животное погибает от тоски и горя по умершем друге (41).

Какой высокий характер может иметь отзывчивость животного к чужому страданию, видно из следующего случая, сообщенного мне художником Пясковским. Катаясь на коньках, К. П. нечаянно ударил собаку в бок ногою; она отчаянно завизжала и спряталась в камышах. К. П. стал звать ее, но она не показывалась и не подходила к нему; тогда он сам лег в камыши, стал стонать и звать собаку плачущим голосом; собака тотчас вышла из камышей и подбежала к нему. О поразительном случае альтруистического поведения двух собак я слышал от профессора зоологии А. И. Петрункевича. Лет пятьдесят тому назад А. И. жил зимою в имении своего отца Машук в Тверской губернии. Однажды дворовая собака стала подбегать к членам семьи Петрункевичей и теребить их за платье, как бы приглашая идти за собою. Когда за нею пошли, она повела в лес, где на снегу лежала другая собака, обнимая своими лапами новорожденного ребенка. Оказалось, что в одной из окрестных деревень незамужняя крестьянка родила ребенка и забросила его в лес. Был сильный мороз, и собаки спасли жизнь ребенка.

Взаимная помощь, согласно исследованию Кропоткина, есть более мощный фактор эволюции, чем борьба за существование и вымирание неприспособленных к среде. Говоря о вымирании неприспособленных во время таких катастроф, как наводнение, засухи или чрезмерные дожди, чрезмерные холода, войны и т. п., Кропоткин приходит к выводу, что в случае действия одного лишь этого фактора «регресс был бы общим правилом в животном мире. Те, которые переживают голод или суровую эпидемию холеры, оспы или дифтерита, свирепствующих в тех размерах, которые наблюдаются в нецивилизованных странах, вовсе не являются ни наиболее сильными, ни наиболее здоровыми, ни наиболее разумными». «Все, что естественный подбор может сделать в периоды бедствий, сводится к сохранению особей, одаренных наибольшею выносливостью в перенесении всякого рода лишений. Такова и есть роль естественного подбора среди сибирских лошадей и ро-

гатового скота. Они действительно отличаются выносливостью; они могут питаться, в случае необходимости, полярной березой; они могут противостоять холоду и голоду. Но зато сибирская лошадь может нести только половину того груза, который без напряжения несет европейская лошадь». «Ни один туземец нецивилизованных стран не выдержит сравнения с европейцами. Такие туземцы могут легче выносить голод и холод, но их физические силы гораздо ниже хорошо питающегося европейца, а их умственный прогресс совершается с отчаянной медленностью». «Лучшие условия для прогрессивного подбора создаются *устранением состязания*, путем взаимной помощи и взаимной поддержки» (С. 84 и след.). Взаимная поддержка и жизнь в сообществах, говорит Кропоткин, содействуют долголетию, увеличивают силы каждого индивидуума путем сочетания их с силами других особей, создают условия для разделения труда и большего разнообразия деятельностей, развивают подражание, использование накопленного опыта, умственную жизнь вообще. Завоевывают земной шар не хищники, а кроткие существа. На съезде русских зоологов Н. А. Северцов говорил, что некоторые виды соколов «одарены почти идеальной организацией в целях нападения, но тем не менее вымирают, в то время как другие виды соколов, практикующие взаимопомощь, процветают». С другой стороны, такая общительная птица, как утка, «в общем плохо организована, но она практикует взаимную поддержку и, считая по ее бесчисленным видам и разновидностям, положительно стремится распространиться по всему земному шару» (20).

Даже анатомическое строение тела у многих животных свидетельствует, что цели их жизни не сводятся только к самосохранению и удовлетворению одних лишь своих эгоистических потребностей. В гнездах муравьев и термитов есть особи, пищеварительный аппарат которых отчасти приспособлен для личной жизни, а отчасти для кормления других членов колонии. У всех млекопитающих сосцы самок служат не для личной жизни особи. Философу, утверждающему всеобщий эгоизм, нужно указать на грудь кормящей женщины: удовольствие, испытываемое ею при кормлении, есть выражение ее жизни в маленьком дорогом ей существе, а вовсе не в своей самозамкнутости.

Борьба за существование не творит, как известно, новых свойств организма; она может содействовать эволюции лишь косвенно, именно тем, что особи, обладающие новым свойством, явившимся вследствие каких-то обыкновенно неизвестных причин, если это свойство полезно для сохранения жизни, выживают чаще других особей; таким образом, новое свойство распространяется и упрочивается. Точно так же и взаимная помощь не творит новые свойства; она только содействует сохранению и распространению новых свойств, возникших самостоятельно. Но превосходство взаимной поддержки над взаимной борьбой, как фактора эволюции, заключается в следующем. Взаимная помощь ведет к сохранению особей с самыми разнообразными свойствами, как биоло-

гически сильных, так и биологически слабых; она содействует богатству и разнообразию жизни в целом. Согласно теории эволюции, защищаемой мною (см. кроме того, что сказано выше, мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», гл. VI), новые свойства возникают, как новые типы жизни, изобретаемые существами, которые стремятся ко все большей и большей полноте жизни и достигнутым положением никогда окончательно не удовлетворяются. Многие из этих свойств, например утонченная умственная деятельность, далекая от практических целей, эстетическое творчество и т. п., воплощают высшие ценности, сверхбиологические, и затрата сил на осуществление их почти всегда связана с уменьшением способности к борьбе за существование. Ясно отсюда, что высшие формы жизни могут развиваться только в среде, где взаимная помощь широко развита. (О любви как факторе эволюции см. также статью известного исследователя проблем иммунитета С. Метальникова «Наука и этика».)

Нормальная эволюция, как восхождение к идеалу абсолютного совершенства, предполагает не только альтруизм в виде любви, дружбы, симпатии, общительности и т. п. в отношении к другим живым существам, но также и любовь к ценностям, находящимся вне сферы альтруизма, например любовь к красоте, знанию, свободе, к собственному достоинству, к совершенству выполнения всякой функции, к породистости и т. п. Стремление ко всем этим ценностям наличествует уже в дочеловеческой природе.

Тургенев, страстный охотник и любитель природы, хорошо понимает высокое благородство некоторых животных. В «Призраках» он поэтически описывает полет журавлей на громадной высоте, этих умных привлекательных птиц. «Крупная, красивая птица (их всего было тринадцать) летела треугольником, резко и редко махая выпуклыми крыльями. Туго натянув голову и ноги, круто выставив грудь, они стремились неудержимо и до того быстро, что воздух свистал вокруг. Чудно было видеть на такой высоте, в таком удалении от всего живого такую горячую, сильную жизнь, такую неуклонную волю. Не переставая победоносно рассекать пространство, журавли изредка перекликались с передовым товарищем, с вожаком, и было что-то гордое, важное, что-то несокрушимо самоуверенное в этих громких возгласах, в этом подоблачном разговоре. «Мы долетим небось, хоть и трудно», — казалось, говорили они, ободряя друг друга. И тут мне пришло в голову, что таких людей, каковы были эти птицы, — в России, — где в России, в целом свете не много» (Призраки. XXI). И в самом деле, чтобы выработать такую аристократическую породистость, нужны многие поколения существ, способных к самоопределению, к победе над трусостью, вялостью, леностью, стоящих выше расслабляющей чувственности и ценящих свободу, мощь и гармонию жизни выше, чем самосохранение и удовлетворение отдельных физиологических потребностей. Пение птиц в одиночку и сообща, танцы животных, игры их, красота их телесных форм, любовь к украше-

ниям в окружающей среде (например, у птиц, украшающих гнездо яркими предметами) — все эти проявления не могут быть поняты из одних только биологических потребностей. В книге Иова (Гл. 39) Господь указывает на красоту павлина и храбрость коня, который «роет ногою землю, и восхищается силою; идет навстречу оружию», «смеется над опасностью, и не робеет, и не отворачивается от меча». Здесь идет речь о таких достоинствах, которые не имеют ничего общего с самосохранением. Философ-мистик Св. Иоанн Бонавентура, вслед за Св. Франциском Ассизским, во всей природе видит дары Духа Святого. «Все почти твари,— говорит он,— обладают благородными свойствами» — «лев — храбростью, агнец — кротостью, скала — твердостью, змея — мудростью».

Многие святые непосредственно видят положительный аспект природы как восхождение ее к Богу и служение Ему. Достоевский художественно изобразил эту черту их в речах старца Зосимы: «В юности моей,— говорит он,— ходили мы с отцом Анфимом по всей Руси, собирая на монастырь подаяние, и заночевали раз на большой реке судоходной, на берегу, с рыбаками, а вместе с нами присел один благообразный юноша... лет восемнадцати на вид». «И вижу я, смотрит он пред собой умиленно и ясно. Ночь светлая, тихая, теплая, июльская, река широкая, пар от нее поднимается, свежит нас, слегка всплеснет рыбка, птички замолкли, все тихо, благолепно, все Богу молится. И не спим мы только оба, я да юноша этот, и разговорились мы о красе мира сего Божьего и о великой тайне его. Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, непрерывно совершают ее сами». «И с ними Христос еще раньше нашего», «ибо для всех Слово, всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо» (Кн. VI, 2).

Выход за пределы своего ограниченного уравновешенного существования таит в себе опасности, однако все живое, жизненное пренебрегает ими.

В прекрасной поэме Лермонтова «Три пальмы», растущие в безлюдной пустыне, ропщут на свою судьбу:

На то ль мы родились, чтоб здесь увядать?
Без пользы в пустыне росли и цвели мы,
Колеблемы вихрем и зноем палимы,
Ничей благосклонный не радуя взор?..

Поэт знает, что ни одно существо в природе не замкнуто в себе, и многие стремятся послужить высшим областям бытия, хотя бы и ценою своей жизни. Пальмы послужили нуждам человека и погибли.

В чешской литературе в прелестном поэтическом произведении Карафата «Светлячки» жизнь всех существ изображена как послушание, именно подчинение двум заповедям: исполнять свое назначение и слушаться Бога.

Наблюдая служение одних ступеней природы другим и широкую распространенность таких, например, ценностей, как красота, даже и среди самых примитивных существ, нельзя, конечно, в каждом случае считать эти свойства следствием деятельности самих отдельно взятых низших существ. Вся природа есть единое органическое целое, построенное иерархически. Как в растении лист, корень суть органы целого, как у животных сердце, глаз, мускулы подчинены всему организму, так, в свою очередь, все животные целиком входят в еще более сложное органическое целое нашей планеты Земли, которая есть единое живое существо, и вся биосфера (совокупность растений и животных) есть орган этого существа. Многие случаи служения одних существ другим могут быть объяснены не иначе как влиянием объемлющего их более высокого деятеля, побуждающего их согласовать свои действия друг с другом. Один замечательный случай этого рода из жизни растений и насекомых подвергнут специальному исследованию философом Э. Бехером. Растения, образующие под влиянием укула насекомого галлы, в которых развиваются личинки насекомого, оказывают им изумительные услуги без пользы для себя, скорее во вред себе: яички, а потом развивающиеся из них личинки защищены от врагов твердою оболочкою галла; внутри камеры развивается сочная ткань, служащая им пищею; когда наступает пора для личинок выйти из камеры и окуклиться, галла у разных растений различными способами раскрывается, иногда, например, внутренняя часть ее выбрасывается наружу набухшею внешнею оболочкою и т. п. Эти изумительные проявления «альтруистического» служения одних существ другим не могут быть объяснены ни дарвинизмом, ни ламаркизмом. Единственный путь для объяснения их Бехер находит в допущении сверхиндивидуального психического существа, объединяющего животный и растительный мир (*Die fremddienstliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen*).

Особенно красота простейших животных и растений может быть объяснена не иначе как влиянием высших деятелей, объемлющих целые обширные области жизни нашей планеты. Не надо, однако, забывать, что каждый, даже и самый элементарный субстанциальный деятель есть существо свободное и относительно самостоятельное. Даже и какая-либо радиолярия и морская анемона входит в состав организма высшего деятеля, служит его высшим целям и подчиняется ему лишь постольку, поскольку усваивает хотя бы отчасти его стремления и до некоторой степени приобщается к тем ценностям, которые он реализует. Таким образом, все случаи служения одних существ другим подтверждают основное положение, необходимое для разработки системы этики: все поступки всех существ обусловлены сложными стремлениями, в составе которых есть не только себялюбие, но и момент бескорыстного переживания объективных ценностей. Ускоренное движение вперед к реализации высших ценностей достигается осо-

бым путем интимного приобщения низших существ к высшей жизни, когда они вступают в союз с деятелями, стоящими на более высокой ступени развития, т. е. становятся органами тела их. Условием возможности такой тесной связи деятелей служит *отвлеченное единосущие* их, на основе которого становится осуществимой интуиция, любовь к чужому индивидуальному бытию и постепенное развитие конкретного единосущия.

Нормальная эволюция, т. е. восхождение падшего существа вверх от электрона до порога Царства Божия, не есть созерцание гармонического целого всех ценностей и как бы только постепенное возрастание интенсивности стремления к ним и осуществления их; даже и нормальная эволюция состоит в том, что одни существа выделяют из единства ценностей преимущественно одну группу их, другие — другую, каждое существо раздробляет целостный идеал и, нарушая гармонию его, осуществляет лишь ничтожный аспект его, постепенно осложняя свое поведение приобщением к новым ценностям.

Чтобы понять, почему это так, достаточно отдать себе отчет в том, что на низших ступенях неорганической природы деятели, находясь в обособлении друг от друга, обладают минимальной творческой силой и совсем лишены сознания и знания. Правда, они имеют в своем предсознании весь мир и сверхмировое начало со всеми их ценностями, а потому безотчетно влекутся к высоте совершенства и не могут удовлетвориться низшими ступенями бытия. Однако для того, чтобы стать совершенными, им нужно осознать и познать свой грех себялюбия, отказаться от него, вступить в союз со всеми существами мира и Богом, осознать и познать всю систему ценностей в гармоническом соотношении их и, вернув себе, таким образом, абсолютную творческую мощь, исполнить свое индивидуальное назначение, своеобразно участвуя в соборном творчестве Царства Божия. Такая полная победа над себялюбием возможна лишь после множества попыток усложнить жизнь и увеличить свою мощь путем союзов с другими деятелями, отказываясь от себялюбия нередко лишь настолько, насколько это необходимо в союзных отношениях, для согласования своих деятельностей при достижении общих целей, отчасти эгоистических, отчасти руководимых общею любовью к объективным ценностям. При этом, сообразно своей нормативной идее и, следовательно, своему индивидуальному назначению, одни деятели выделяют из гармонического целого совершенства раньше всего и преимущественно одни объективные ценности, а другие деятели — другие ценности. Таким образом, в процессе нормальной эволюции идеал нигде не осуществлен, но различные аспекты его в раздроблении все осуществляются вместе, и это необходимо для обогащения опыта развивающихся существ и ускорения их эволюции.

Отсюда ясно, что даже и нормальная эволюция совершается по множеству различных путей, идет вверх многими параллельными линиями. У льва выделяющееся достоинство — храбрость, у агнца — кротость, у пчелы — служение общественному целому и

т. д. Даже и в пределах одного и того же вида существ, особенно среди высокоиндивидуализованных деятелей, именно людей, развитие идет многими различными путями. Отсюда объясняется *множественность кодексов морали* различных народов, сословий, классов и даже отдельных лиц. Важный вопрос этот будет темой следующей главы.

Положение еще более осложняется тем, что эволюция осуществляется путем *свободного* искания более сложных форм жизни и посредством *свободного* творчества. Поэтому кроме множества различных линий восхождения вверх возможны и линии эволюции, заводящие вбок, в тупики, высвобождение из которых требует героических усилий. Мало того, как сказано раньше, эволюция может направляться и вниз по линии, ведущей к удалению от Царства Божия: она может быть или сознательной, или инстинктивной борьбой против Бога и против ценностей Царства Божия. Имея характер накопления сил и способностей для возрастания в зле, она заслуживает названия *сатанинской эволюции*. Предвестники ее встречаются уже в дочеловеческой природе. Кн. Е. Н. Трубецкой усматривает в каждой твари или *дневной* или *ночной* облик: «металлическое цыканье сов, хохот филинов, протяжный волчий вой и крики влюбленного кота на крыше,— говорит он,— представляются как бы *звучащею тьмою*»; наоборот, «солнечный гимн жаворонка» выражает «полную победу полуденного солнца»*.

К темным сторонам жизни природы принадлежит, например, поведение кукушек. Самец и самка отличаются чрезвычайной половой страстностью. Самка отдается нескольким самцам подряд. Яиц она не высиживает сама, а кладет их в гнезда различных других птиц. Забота о своем потомстве сводится у нее к тому, что она возвращается к гнезду, куда положила яйца, и выбрасывает часть яиц или птенцов хозяев гнезда. Птенец кукушки так прожорлив, что воспитатели не в силах добыть количество пищи, достаточное для прокормления всей семьи. Вследствие нахальства маленькой кукушки большая часть пищи достается ей, а птенцы хозяев истощаются и часто гибнут от голода. К тому же маленькая кукушка подлезает под них, поднимает на свою спину и выбрасывает из гнезда**.

У некоторых пауков есть нечто вроде *haine dans l'amour*⁴ или нечто вроде поведения Клеопатры: самка съедает самца после совокупления, если он не поторопится удалиться. Еще более отвратительны нравы термитов. Общественная жизнь их чрезвычайно сложна и выработана изумительно целесообразно. Все функции особей социализированы, особь низведена на степень только органа общественного целого и как индивидуум, по-видимому, вовсе не ценится. Так, например, если воинов в гнезде оказывается слишком много, часть их перестанет получать пищу и вымирает от голода.

* Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 1918. С. 138.

** Brehm A. Thierleben. 3-te Aufl. Bd. 5. S. 79.

Когда войны сражаются с врагами, проникшими в гнездо, и есть опасность потерпеть поражение, рабочие заделывают проходы в глубь гнезда и обрекают сражающихся воинов на гибель. Царица термитов, толстая, неподвижная, непрерывно день и ночь кладет яйца, в секунду — яйцо, а рабочие тоже непрерывно кормят ее. Когда плодородие ее начинает уменьшаться, рабочие перестают кормить ее, она умирает и тело ее съедается. Не только группы умерших термитов съедаются их товарищами; у одного вида термитов часть личинок используется как пища для остальных членов общества: личинки эти с объединенными ногами, обреченные на неподвижную жизнь, толстеют и представляют собой живое мясо, используемое как запас пищи (см. замечательную книгу Метерлинка «Жизнь термитов», опирающуюся на многие научные исследования).

Рациональное устройство жизни, трудолюбие, покорное подчинение общественному целому принимают иногда отвратительные формы, но не менее отвратительный тип жизни вырабатывают и те существа, которые, стремясь создать себе условия для легкой жизни, вступают на путь паразитизма. Живя на чужой счет, некоторые паразиты даже анатомически регрессируют. Так, ленточный червь (например, солитер) не имеет кишечника, голова у него без рта, пищу он всасывает всюю поверхностью тела, у него нет органов дыхания и кровообращения, нет специальных органов чувств. Зато половые органы у него имеются в избытке — женские и мужские вместе, он — гермафродит, живущий, по-видимому, только для обильного питания на чужой счет и для вырабатывания громадного количества половых продуктов.

Глава пятая

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ КОДЕКСОВ МОРАЛИ И ЕДИНСТВО НРАВСТВЕННОСТИ

1. ВИДЫ ОТСТУПЛЕНИЯ ОТ ИДЕАЛА АБСОЛЮТНОГО СОВЕРШЕНСТВА

Восхождение в направлении к Царству Божию путем нормальной эволюции совершается по множеству параллельных линий, потому что несовершенные существа руководятся в своем поведении ближайшим образом не целостным идеалом, а тою или другою группою ценностей, избранных ими преимущественно перед другими ценностями. Поэтому у каждого вида существ есть свой кодекс правил поведения. Чем выше ступень развития, тем более велика ступень индивидуализации существ. У человека она уже настолько высока, что не только человечество в целом, но и каждый народ, каждая историческая эпоха и даже общественная группа имеет свой кодекс морали.

Каждый отдельный кодекс морали есть лишь дробь абсолютного совершенства, подмена целостного идеала частичным.

Н. Гартман в своей «Этике» прекрасно изобразил узость сознания ценностей, знание только обрывков добра и зла, присущее человеку и неизбежно ведущее к множественности кодексов морали. Он говорит о морали храбрости, гордости, смирения, мощи, красоты, сострадания и т. п. И внутри каждой системы морали он находит такие различия, как, например, подчинение авторитету у одних, самостоятельное искание правды у других и т. п. (Ethik. S. 142, 34, 36).

Вполне соответствуют идее нормальной эволюции лишь такие частичные кодексы морали, недостаток которых состоит только в их неполноте, в односторонности. Лицо, следующее такому кодексу, не отрицает ценностей, не вошедших в него, а просто не сознает их или, зная свои слабости, не пытается ввести осуществление их в круг своих обязанностей, но с похвалой и уважением относится к лицам, осуществляющим их. Примером такой морали может служить кодекс католической и православной церкви для мирянина, отличающийся от кодекса монашеской жизни, содержащего в себе повышенные требования, например полный отказ от личной собственности, безбрачие, воздержание от мясной пищи. И миряне, признавая за идеал поведения выполнение общего кодекса христианской морали, на практике вырабатывают себе множество более частных кодексов — соответственно сословию или классу, например дворянин, купец, священник, рабочий, соответственно профессии, например врач, офицер, педагог. У каждой такой группы различные ценности и вместе с тем различные обязанности выдвигаются на первый план, и вследствие ограниченности человеческих сил даже и общечеловеческие добродетели не с одинаковой настойчивостью требуются от разных групп людей.

Еще яснее обрисовывается различие кодексов морали у членов разных наций и государств, даже и принадлежащих к одному типу культуры. Однако и здесь различия не ведут еще к разрыву, пока при повышенной любви к своему народу сохраняется сознание обязанности любить положительные стороны чужой жизни или, по крайней мере, не вредить ей.

Нельзя все же не признать, что частичные кодексы морали всегда таят в себе опасность надрыва благожелательной связи между людьми. Когда из целостного, гармонически единого идеала совершенства выделяется часть его, трудно удержаться от частичных искажений идеала. Они состоят в нарушении ранга ценностей, отрицании некоторых положительных ценностей и даже в признании каких-либо отрицательных ценностей положительными, т. е. в подмене добра злом. Так, рыцарская военная мораль требует дуэли в случае оскорбления; и если виновник оскорбления устыдится своего поступка, раскается в нем и попросит извинения, он вызовет презрение к себе у своих сотоварищей и принужден будет выйти из их среды, хотя бы мотивом его поступка была не трусость, а нравственно обусловленное признание своей вины. Гордая суверенность личности, не отменяющей своих решений и поступков, безоговорочно принимается здесь за положительную ценность

и ставится выше, чем преодоление себя во имя нравственного закона.

Один из таких кодексов прекрасно обрисован Л. Толстым в «Анне Карениной»: «Жизнь Вронского тем была особенно счастлива, что у него был свод правил, несомненно определяющих все, что должно и не должно делать. Свод этих правил обнимал очень малый круг условий, но зато правила были несомненны, и Вронский, никогда не выходя из этого круга, никогда ни на минуту не колебался в исполнении того, что должно. Правила эти, несомненно, определяли,— что нужно заплатить шулеру, а портному не нужно,— что лгать не надо мужчинам, но женщинам можно,— что обманывать нельзя никого, но мужа можно,— что нельзя прощать оскорблений и можно оскорблять и т. д. Все эти правила могли быть неразумны, нехороши, но они были несомненны, и, исполняя их, Вронский чувствовал, что он спокоен и может высоко носить голову» (Ч. III. Гл. 20).

Среди искаженных кодексов следует различать искажение объема и искажение содержания. Искажение объема состоит в том, что нравственные обязанности определяют отношения только к известному кругу людей, например к членам своей семьи, своего народа, своей религии, и отменяются в сношениях с людьми других категорий. Так, например, при крайнем развитии шовинистического национализма любовь к своему народу и государству выражается не столько в положительных чувствах к нему, сколько в ненависти к другим народам. На наших глазах возникло усиление таких настроений в Европе, и вместо солидарности культурного человечества начался распад Европы на враждебно замкнутые друг против друга группы. Вместе с этим стали считаться допустимыми и даже похвальными такие поступки, как утаивание научных открытий ради обеспечения преимуществ своему народу, замалчивание чужих культурных заслуг, помещение в школьных учебниках сведений, возбуждающих ненависть или пренебрежение к другому народу, потворство или даже содействие террористическим организациям против правительства другого народа и т. п. Среди таких массовых настроений нужна исключительная нравственная чуткость, чтобы видеть зло ненависти к людям иной расы или другого государства. Поистине святою была Жанна д'Арк, которая во время войны, совершая подвиги героического патриотизма, в то же время проявляла любовь к врагам.

Примером искажения объема морали может служить также попытка Аристотеля оправдать рабовладение. Аристотель говорит, что быть рабом — это значит быть *собственностью* другого человека, т. е. стать *орудием* для практической деятельности. Справедливость такого отношения между людьми он доказывает следующим образом. Природа человека состоит из души и тела; естественно и справедливо, чтобы душа господствовала над телом. Это правило можно перенести и на отношения между людьми: бывают люди, высшая задача которых состоит только в применении их телесной силы, и разуму они причастны лишь настоль-

ко, чтобы понимать приказания, но сами не имеют его; такие люди по природе рабы; для них самих лучше, если они находятся в подчинении; польза, приносимая ими, мало отличается от пользы домашних животных, так как и те и другие помогают своим телом приобрести необходимое для жизни. Впрочем, рассуждает далее Аристотель, доля правды есть и на стороне тех, кто считает рабовладение несправедливым: слова «раб» и «быть рабом» имеют двойное значение, именно обозначают не только рабство по природе, но и по условному постановлению закона, в силу которого побежденные на войне становятся рабами победителя. Однако и эту условность Аристотель смягчает, говоря, что перевес на войне достигается не без доблести, которая дает право на господство. При этом он, однако, соглашается с теми, кто различает справедливую войну, и признает, что следствием войны может быть иногда рабство людей, несомненно благороднейших. Отсюда, говорит он, возникает у некоторых мыслителей убеждение, что рабами могут быть только варвары. «Говоря так, они в действительности ищут понятия раба по природе, как мы его установили выше; в самом деле, необходимо признать, что есть люди, которые везде — рабы, и люди, которые нигде не бывают рабами» (Политика, 2, 2).

Аристотель, как видно отсюда, начал вырабатывать понятие «раба по природе» с целью оправдать юридическое рабство. Однако необходимой связи между юридическим и моральным рабством не оказалось. И закончил он свое рассуждение формулировкой истины, которая, казалось бы, должна служить решительным основанием для осуждения юридического рабства: в самом деле, если нравственно благородный человек даже и в юридическом положении раба сохраняет свое внутреннее достоинство, то на этом нельзя успокоиться и необходимо позаботиться о том, чтобы его общественное положение соответствовало его духовной природе; если же человек оказывается нравственным рабом вследствие подчинения своему телу и страстям или вследствие недостатка собственного разума, то низведение его на степень вещи в большинстве случаев еще более понизит его духовную природу. Однако Аристотель не развил этих соображений и вошел в историю учений об обществе как мыслитель, защищающий рабовладение. Выработанное им понятие «раба по природе» сохранилось не только в античной культуре, но перешло и в христианскую мысль, где в сочетании с учением о грехопадении в течение многих веков использовалось для оправдания юридического рабства, хотя необходимой связи между юридическим и моральным рабством нет.

Удивительные примеры искажения содержания морали можно найти в кодексах нехристианских религий. Например, буддизм считает злом бытие, имеющее характер личности, и вообще всякое мировое бытие. Поэтому, согласно буддизму, правильное поведение состоит в том, чтобы преодолеть в себе волю к жизни, разрушить свое личное бытие и содействовать уничтожению мира. Любовь, совместимая с этим миропониманием, есть только *состра-*

дание, т. е. воздержание от причинения страданий другим существам, и содействие освобождению их от страдания. Высшая форма любви — совершенное приятие чужой личности во всем конкретном ее своеобразии и содействие ее индивидуальному росту, ее творческому раскрытию и обогащению содержанием — не могла бы быть признана добром с точки зрения учения, ставящего целью уничтожение мира.

Этнографические исследования жизни примитивных народов, а также народов, принадлежащих к иному кругу культуры, чем мы, дают особенно яркие примеры нравов, недопустимых с точки зрения христианской морали*.

Рассмотрим в виде примера одну только группу фактов — отношение различных народов к убийству.

У многих примитивных народов, говорит Вестермарк, несоплеменники рассматриваются как враги, которых похвально убивать. Некоторые племена, например на Малайской группе островов, не допускают брака того соплеменника, который не убил по крайней мере одного врага. У многих индейцев Северной Америки наибольшим уважением пользуется тот, кто снял наибольшее количество скальпов (Т. 1. С. 282—284). Особенно поразительны нравы различных народов в отношении к своим состарившимся родителям, к больным и новорожденным. У китайцев, египтян, греков, римлян, у народов христианской культуры, а также у многих примитивных народов убийство отца или матери считается тягчайшим преступлением. Но есть и такие народы, особенно из числа кочующих охотничьих племен, у которых существует обычай убивать или покидать на произвол судьбы состарившихся родителей; сами старики, подвергаясь такой участи, одобряют этот обычай. В Меланезии стариков погребают живыми. У фиджийцев, после многократных просьб родителей похоронить их, сын целует отца, оплакивает его и исполняет его желание. У некоторых народов полагается не хоронить состарившихся родных, а съесть их (Там же. С. 322—327). Чукчи, попав в тяжелое положение вследствие старости, болезни, каких-либо утрат, легко решаются расстаться с жизнью; чтобы привести свое намерение в исполнение, чукча, собрав к себе родных и знакомых, беседует с ними и затем дает знак, чтобы его убили припасенным им ножом, копьем или удушили ремнем (*Катрейн*, I, 255). В некоторых случаях убийство новорожденного считается долгом у многих примитивных народов: например, умерщвлению подлежат уроды, больные, дети, которые по некоторым признакам считаются приносящими несчастье, например родившиеся с зубами, близнецы. У некоторых племен в Америке, в Полинезии есть обычай ограничивать число детей; в Австралии обыкновенно воспитываются два мальчика и одна де-

* *Westermarck E.* Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. 2 Bd. 1907; *Levy Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures; La mentalité primitive; L'âme primitive, *Cathrein V.*, S. J. Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung. 3 Bd. 1914.

вочка, а остальные новорожденные умерщвляются (*Вестермарк*, I, 329—342). Убийство слабых и уродливых детей практиковалось, как известно, согласно закону, в Спарте, в Риме.

Множественность кодексов морали считается нередко доказательством правильности *этического релятивизма*, т. е. учения, что абсолютного нравственного добра нет и абсолютный масштаб нравственности не существует. Иными словами, сторонник этического релятивизма утверждает, что различие и даже противоположность нравственной оценки одного и того же поступка с точки зрения разных народов, эпох, сословий, классов и т. п. вполне правомерны, так как нет и не может быть точки зрения, поднимающейся над ограниченным кругозором этих групп людей. Постараемся теперь показать, что это неверно и что множественность кодексов морали соединена с единством нравственности. При этом, однако, мы оставляем пока в стороне то поведение, которое выше было названо сатанинским. Оно будет рассмотрено в особой главе.

2. ЕДИНСТВО НРАВСТВЕННОСТИ

Несмотря на множественность кодексов морали, этика может установить единство цели поведения всех существ и единую систему ценностей (см. об этой задаче «Этику» Н. Гартмана, с. 38).

В главе «Идеал абсолютного совершенства» была рассмотрена эта единая цель, именно абсолютная полнота бытия в Царстве Божием. Теперь нужно подвергнуть анализу приведенные только что примеры различия кодексов морали, чтобы понять, каким образом, несмотря на это разнообразие, нравственность человечества все же остается единою.

Вспомним прежде всего, что многие кодексы морали суть различные части единого совершенного поведения, т. е. различные выборки из одного и того же целого. Задача нравственного развития состоит при этом в том, чтобы освободиться от неполноты и односторонности каждого отдельного кодекса, включая в состав поведения ценности, признанные уже в других кодексах. Особенно простой случай представляет собою та неполнота кодекса, которая состоит в применении некоторых нравственных правил поведения только к определенному кругу лиц, например к членам своей семьи, своего народа и т. д., при этом задача нравственного развития состоит в расширении круга существ, благожелательное отношение к которым считается обязательным.

Более трудный объект исследования суть кодексы морали, несовершенство которых состоит не только в их неполноте, но и в противоречии идеалу абсолютного совершенства. Однако и они при внимательном рассмотрении оказываются только извилистыми путями, на которых уклонения в сторону обусловлены особыми временными обстоятельствами. Узость сознания ценностей при условиях, настоятельно сосредоточивающих внимание на какой-либо ценности, приводит к *преувеличению* ее значения и, таким образом, к *искажению* идеала поведения. Так, у примитивного

народа, окруженного воинственными племенами и не имеющего развитых сношений с ними, каждый иноплеменник рассматривается как враг и храбрость, доказанная множеством снятых скальпов, ценится особенно высоко. Сосредоточение всех душевных сил, весьма ограниченных к тому же, на принесении пользы своему племени, естественно, сопровождается слепотою к ценности жизни других племен, а не сознательным отрицанием ее, как это видно, например, из правил гостеприимства, выработанных даже у самых воинственных племен. У высококультурного народа, например греков, создающего великие художественные произведения, развивающего сложную интеллектуальную и общественную жизнь, при столкновении с варварами возникает убеждение, что он имеет право использовать их в качестве рабов, как средства для пышного расцвета своей культуры. Весь строй жизни древних греков был так тесно связан с институтом рабовладения, что внезапная отмена его повела бы к разрушению многих великих духовных ценностей, которыми жили не только греки, но пользуемся и мы до сих пор. Неудивительно поэтому, что Аристотель, философ, обладающий высоким кругозором, не считает возможным отказаться от этого института и старается найти доводы, оправдывающие его. Мы видели, однако, что выработанное им понятие «раба по природе» в действительности не оправдывает юридического рабства. Поскольку Аристотель упоминает о случаях несправедливой войны, о возможности рабства благородных людей, о том, что люди, стоящие на низком нравственном уровне, во всех положениях жизни суть рабы, а люди духовно благородные во всяком положении внутренне не становятся рабами, сквозь эту аргументацию проглядывает у него такое же нравственное сознание, как и наше; при виде рабства совесть у него зазрит, но ум не может найти точной формулы, определяющей отношение к этому учреждению. Думается, она была бы найдена, если бы Аристотель откровенно признал, что рабовладение есть зло, но что внезапная отмена его была бы еще большим злом и потому приходится временно терпеть его, как из двух зол меньшее. Широкое распространение такого учения повело бы к смягчению положения рабов, к защите их законом от произвола хозяев и, наконец, к полной отмене рабовладения.

Правильный выбор линии поведения определяется не только *рангом* ценностей, подлежащих реализации, но еще и силой ценностей. Учение о различии ранга и силы ценностей разработано Н. Гартманом в его «Этике» (544—563). Оно состоит в указании на то, что высшие ценности зависимы от низших: например, научная деятельность, художественное творчество, героическая защита отечества на войне и т. п. зависит от телесного здоровья, питания и т. п. *Ранг* ценности удостоверяется *заслугою* при осуществлении ее (например, в случае проявления героизма) и слабостью осуждения (или даже неосуждением) при неисполнении ее. Что же касается *силы* ценности, она определяется тягостью зла, возникающего в случае неосуществления ее; так, недостаток

пищи может привести к болезни, даже смерти и вместе с тем к невозможности интеллектуальной деятельности, героизма и т. п.; но *сохранение* простой биологической жизни вовсе не есть высшее из благ (549).

Принимая во внимание это соотношение между рангом и силою ценностей, попробуем войти в обстановку жизни дикарей и понять их поведение. «Когда старик дикарь начинает чувствовать, что он становится бременем для своего рода,— говорит Кропоткин,— когда каждое утро он видит, что достающуюся ему долю пищи отнимают у детей,— а малютки ведь не отличаются стоицизмом своих отцов и плачут, когда они голодны; когда каждый день молодым людям приходится нести его на своих плечах по каменистому побережью или чрез девственный лес — у дикарей ведь нет ни кресел на колесах для больных, ни бедняков, чтобы возить такие кресла,— тогда старик начинает повторять то, что и до сих пор говорят старики крестьяне в России: «Чужой век заедаю — пора на покой!». И он идет на покой. Он поступает так же, как в таких случаях поступает солдат. Когда спасение отряда зависит от его дальнейшего движения вперед, а солдат не может дальше идти и знает, что должен будет умереть, если останется позади, он умоляет своего лучшего друга оказать ему последнюю услугу, прежде чем отряд двинется вперед. И друг дрожащими руками разряжает ружье в умирающее тело. Так поступают и дикари. Старик дикарь просит для себя смерти; он сам настаивает на выполнении этой последней своей обязанности по отношению к своему роду» (114). Готтентоты на упрек европейцев отвечают, что, наоборот, европейцы жестоки, так как содействуют продолжению жизни старика, лишившегося способности передвижения, мерзнущего, дрожащего; из сострадания, говорят они, надо помочь ему умереть (*Катрейн*, I, 16; *Вестермарк*, I, 326). Однако, замечает Кропоткин, «дикарям настолько противно бывает проливать кровь, иначе как в битве, что даже в этих случаях ни один из них не возьмет на себя убийство, а потому они прибегают ко всякого рода окольным путям, которых европейцы не понимали и совершенно ложно истолковывали. В большинстве случаев старика, решившегося умереть, оставляют в лесу, выделив ему более чем должную ему долю из общественного запаса. Сколько раз разведочным партиям в полярных экспедициях случалось поступать точно так же, когда они не в силах были более везти заболевшего товарища. «Вот тебе провизия. Проживи еще несколько дней. *Быть может*, откуда-нибудь придет неожиданная помощь!» (115).

Любовь к детям у примитивных народов не менее сильна, чем у культурных, и тем не менее многие из них практикуют убийства новорожденных. «Мы только что упомянули,— говорит Кропоткин,— о том, как алеут будет голодать целыми днями и даже неделями, отдавая все съедобное своему ребенку; как мать-бушменка идет в рабство, чтобы не разлучаться со своим ребенком, и можно было бы заполнить целые страницы описанием действительно *нежных* отношений, существующих между дикарями и их

детьми. У всех путешественников постоянно попадаются подобные факты. У одного вы читаете о нежной любви матери; у другого рассказывается об отце, который бешено мчится по лесу, неся на своих плечах ребенка, ужаленного змеей; или какой-нибудь миссионер повествует об отчаянии родителей при потере ребенка, которого он же спас от принесения в жертву тотчас же после рождения; или же вы узнаете, что дикарки-матери обыкновенно кормят детей до четырехлетнего возраста и что на Ново-Гебридских островах в случае смерти особенно любимого ребенка его мать или тетка убивает себя, чтобы ухаживать за своим любимцем на том свете, и т. д. без конца».

«Подобные факты упоминаются во множестве, а потому, когда мы видим, что те же самые любящие родители практикуют детоубийство, мы необходимо должны признать, что такой обычай (каковы бы ни были его позднейшие видоизменения) возник под прямым давлением необходимости, как результат чувства долга по отношению к роду и ради возможности выращивать уже подрастающих детей. Вообще говоря, дикари вовсе не «плодятся без меры», как выражаются некоторые английские писатели. Напротив, они принимают всякого рода меры для уменьшения рождаемости» (112). «Но при всем том первобытные народы не в силах выкармливать всех рождающихся детей, и тогда они прибегают к детоубийству». Однако «родители очень неохотно подчиняются этому обычаю и при первой возможности прибегают ко всякого рода компромиссам, лишь бы сохранить жизнь своих новорожденных. Как уже было прекрасно указано моим другом Эли Реклю, они выдумывают ради этого счастливые и несчастные дни рождения, чтобы пощадить хотя бы жизнь детей, рожденных в счастливые дни; они всячески пытаются отложить умерщвление на несколько часов и потом говорят, что, если ребенок уже прожил сутки, ему суждено прожить всю жизнь. Им слышатся крики маленьких детей, будто доносящиеся из леса, и они утверждают, что, если послышится такой крик, он предвещает несчастье для всего рода; а так как у них нет ни специалистов по «производству ангелов», ни «яслей», которые помогали бы им отделяться от детей, то каждый из них содрогается перед необходимостью выполнить жестокий приговор, и потому они предпочитают выставить младенца в лес, чем отнять у него жизнь насильственным образом» (С. 113; см. также *Вестермарк*, I, 334).

Вестермарк указывает на то, что у многих примитивных народов убийство новорожденных не практикуется и они осуждают этот обычай. Мало того, и те племена, у которых этот обычай существует, часто сознают, что он есть зло, и испытывают угрызение совести. У многих народов убийство новорожденного допускается лишь до одного месяца; чаще всего, если ребенок прожил полчаса, жизнь спасена, он воспитывается с нежностью; даже чрезмерною, с большими лишениями для взрослых (I, 337—339).

Каннибализм также объясняется столкновением ранга ценностей и их силы. «Многие дикари,— говорит Кропоткин,— бы-

вают вынуждены иногда питаться падалью, совершенно разложившейся, а в случаях совершенного отсутствия пищи некоторым из них приходилось разрывать могилы и питаться человеческими трупами, даже во время эпидемии». Даже европейцы, в случае тяжелого голода, прибегали иногда к людоедству: «Немудрено, что прибегали к нему и дикари. Вплоть до настоящего времени они по временам бывают вынуждены съесть трупы своих покойников, а в прежние времена они в таких случаях вынуждены были съесть и умирающих. Старики умирали тогда, убежденные, что своей смертью они оказывают последнюю услугу своему роду. Вот почему некоторые племена приписывают каннибализму божественное происхождение, представляя его как нечто, внушенное повелением посланника с неба.

Позднее каннибализм потерял характер необходимости и обратился в суеверное «переживание». Врагов надо было съесть, чтобы унаследовать их храбрость; потом, в более позднюю эпоху, для той же цели съедалось уже одно только сердце врага или его глаз. В то же время среди других племен, у которых развилось многочисленное духовенство и выработалась сложная мифология, были придуманы злые боги, жаждущие человеческой крови, и жрецы требовали человеческих жертв для умиловления богов. В этой религиозной фазе своего существования каннибализм достиг наиболее возмутительных своих форм» (117 и след.).

Мы подходим, таким образом, к рассмотрению еще одного важного источника различия кодексов морали: мировоззрение у разных народов, представления и учения о строении мира, о средствах для достижения цели, о последствиях поступков и т. п. крайне различны. Отсюда становится понятным, что нередко поступок, в котором мы видим только проявление эгоизма и жестокости, в уме примитивного человека есть суровая мера, предпринимаемая ко благу страдающего от нее, — нечто вроде болезненной операции, восстанавливающей здоровье. Так, у монгольского племени *накка* есть обычай жестоко убивать девочек, чтобы заставить их в следующий раз, при новом воплощении, явиться на земле в виде мальчика (*Вестермарк*, I, 336). Некоторые племена в случае рождения двойни, не имея возможности выкормить сразу двух детей, убивают одного из них, успокаивая себя тем, что ребенок вскоре опять родится, может быть, у той же матери (*Леви-Брюль*. *Les fonctions mentales...*, 405). Обычай съесть состарившихся родных есть у некоторых племен «священное действие», имеющее целью защиту тела их от червей или обесчещения трупа врагами. Есть племена, у которых распространено верование, что загробную жизнь человек ведет с теми духовными и телесными качествами, какие были у него в дни смерти; поэтому у них умерщвлению подлежат старшие члены семьи раньше, чем они дойдут до жалкого одряхления (*Вестермарк*, I, 327); они сами выражают желание «переменить климат» (*Катрейн*, I, 16).

Учение буддизма о том, что личное бытие и вообще всякое мировое бытие есть зло, сопровождается моралью сострадания ко

всякому живому существу; она в общем сходна с христианским нравственным сознанием. Но слепота к положительным аспектам личного бытия и мировой жизни, вызванная чрезмерным сосредоточением внимания на зле физических страданий и бренности существования в психоматериальном царстве, подрывает самую высокую и утонченную сторону морали, именно содействие расцвету творчества, воплощающего абсолютные ценности в земной жизни. Открыв этот источник различия европейского и буддийского моральных кодексов, мы имеем право утверждать, что из него не следует относительность нравственности: расширение кругозора должно привести к сближению обоих кодексов.

Католический ученый Катрейн в своем огромном трехтомном труде «Единство нравственного сознания человечества», опираясь на множество этнографических исследований, приходит к убеждению, что все основные нравственные идеи, заключающиеся в десяти заповедях, суть общее *достояние* всего человечества: убийство, за исключением определенных случаев, супружеская измена, воровство, ложное свидетельство и т. п. у всех народов считается недопустимым. Исследование множества кодексов морали самых разнообразных народов всех времен дает достаточный материал для индуктивного обоснования истины единства нравственного сознания человечества. Правдивость, верность, щедрость, гостеприимство, вежливость, благодарность и т. п. всюду признаются за правильный путь поведения, но выражаются нередко в иных формах, чем у нас. Чтобы усмотреть единство нравственности, нужно различать основные принципы поведения, с одной стороны, и конкретные применения их, а также выводы из них, различные в разных условиях. Кроме того, изучая нравственное сознание примитивных народов, необходимо различать принципы их морали и нередко нарушение их на практике, встречающееся на каждом шагу и у цивилизованных народов. Так, у многих примитивных народов весьма распространена ложь как орудие самозащиты слабых; но ложь, вредящая другому, резко осуждается; призывание Бога в свидетели при ложном показании считается особенно предосудительным и влекущим за собою наказание; следовательно, Бог считается врагом лжи. Воровство вообще осуждается; но нередко примитивные народы воруют у белых, оправдывая этот поступок тем, что он вызван несправедливостью белых, которые богаты и тем не менее скупы (Катрейн, I, 12 и след.; III, 563 и след.). Воровство в этом случае есть зло, служащее поправкою к еще большему злу.

Знание моральных норм народа еще не дает достаточных сведений о его нравственном сознании; нормы, говорит М. Шелер, суть не основные факты нравственной жизни; глубже норм лежат ценности, во имя осуществления которых вырабатываются нормы. Бывают случаи, когда приходится для осуществления одной и той же ценности рекомендовать одним лицам одну норму, а другим — другую, прямо противоположную ей, в зависимости от различия их характеров или от противоположности обстановки. Повеление:

«Люби ближнего, как самого себя» — имеет в виду лиц, склонных к эгоцентризму; но бывают люди совершенно иного душевного склада, совершенно забывающие о себе; к ним должно быть направлено повеление: «Старайся сам выработать в себе какое-либо содержание, чтобы иметь возможность другим дать нечто», согласно афоризму Гёте: «Когда роза украшает сама себя, она украшает вместе с тем сад». Различие норм поведения у разных народов и лиц часто используется как довод в пользу этического релятивизма и скептицизма; но довод этот поверхностный; он теряет силу, когда удается проникнуть глубже, именно узнать, какие ценности осознаны народом и служат целью его стремлений. Ссылаясь на Ратенау, Шелер говорит, что иногда отсутствие нормы свидетельствует о высоком развитии какой-либо добродетели и, наоборот, настойчивое повторение нормы есть признак того, что народ склонен нарушать ее; например, единобожие проповедовалось особенно настойчиво среди еврейского народа, потому что он неискоренимо стремился к многобожию; чрезмерное подчеркивание долга почитать родителей возникает там, где была склонность отделяться от них (219—221). Таким образом, нравственный идеал у двух народов может быть один и тот же, но выражение его в нормах морали различное.

Особенно замечательны случаи, говорит Шелер, когда происходит глубокий переворот во всем этосе народа под влиянием открытия новых высших ценностей нравственно-религиозным гением; тогда весь *прошлый этос релятивируется*, как, например, под влиянием Нагорной проповеди Христа. Однако при этом все прежние правила предпочтения сохраняются: так, например, христианство в ответ на оскорбления и преследования рекомендует не месть, а прощение на основе любви; но правило дохристианской морали, согласно которой месть лучше, чем отказ от нее ради материальной выгоды, остается в силе (316). Перед нами здесь ряд ценностей, очевидно и несомненно различных по рангу: материальная выгода — месть за оскорбление — прощение на основе любви.

Столкновение двух этосов, из которых один отодвинут вниз другим, более высоким, приводит к тяжелым драмам. В поэме Пушкина «Галуб» дано прекрасное поэтическое изображение расхождения двух нравственных систем.

Все виды различия кодексов морали, согласно произведенному анализу, не содержат в себе основания для этического скептицизма и релятивизма. Как бы ни расходились между собою нравственные правила, которым следуют разные народы, эпохи и отдельные лица, все же они могут быть поняты как различные ступени восхождения к одной и той же цели или (в худшем случае) как боковые отклонения на различных извилистых линиях развития, чаще всего обусловленных различными видами столкновения ранга и силы ценностей, ведущих, однако, вверх по направлению к одной и той же области бытия и ценностей, к порогу Царства Божия. Поэтому абсолютная этика возможна и необходима. Выразив

в понятиях идею абсолютного совершенства и конечной цели поведения, она дает в руки абсолютный масштаб для сознательной нравственной оценки поступков и планов будущего. Исходя из этого масштаба, приходится признать, что в нашем психоматериальном царстве бытия даже и лучшие поступки содержат в себе только частичное добро; ниже этого уровня стоят уже поступки, считаемые нередко похвальными, а в действительности представляющие собою выбор из двух зол меньшего. Зло, хотя бы и меньшее, все же остается злом, и потому нельзя не согласиться с Н. А. Бердяевым, который эпиграфом к своей книге, носящей название «Назначение человека», взял слова из записной книжки Гоголя: «Грусть от того, что не видишь добра в добре».

Радостно, однако, думать, что сама эта печальная оценка земной действительности исходит из такой глубокой основы нравственности, которая едина у всех членов человечества; не всеми людьми она осознана и опознана, но в конечном итоге именно она руководит нравственной жизнью всех народов во все времена. Доказательство единства нравственности, опирающееся на сопоставление частных фактов, как это сделал Катрейн, имеет *индуктивный* характер. В борьбе с этическим релятивизмом сторонников позитивизма, материализма и т. п. оно имеет большую цену, так как побивает противника его же оружием. Однако на пути такого доказательства, идущего *снизу вверх* от фактов, чересчур сложных, для того чтобы можно было считать наше знание их полным, вывод не может быть абсолютно достоверным; он имеет только более или менее вероятный характер. Доказательство, вполне убедительное, может быть получено только путем умозрения, направляющегося *сверху вниз* — от всеобщих принципов строения мира и человека к частным фактам поведения. К изложению этого доказательства мы и приступим теперь.

3. УСЛОВИЯ НРАВСТВЕННОСТИ И РАЗВИТИЯ ЕЕ

Нравственность предполагает такое развитие мира и личности, при котором возможна противоположность подлинно бескорыстного и корыстного поведения. Условия эти были выяснены уже раньше. Остается теперь перечислить их, сопоставить и усмотреть, что из них вытекает с необходимостью единство нравственности и возможности абсолютной этики.

Первое основное условие абсолютной этики устанавливается аксиологией (теорией ценностей), которая открывает, что все принадлежащее к составу мира имеет ценностный характер и все ценности не субъективны, а *объективны, общезначимы*, т. е. имеют значение для всякого субъекта. Существуют положительные абсолютные ценности, т. е. общезначимые (объективные) самоценности: они сами в себе безусловно оправданны; следовательно, имеют характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта. Существуют кроме них также и *относи-*

тельные положительные ценности; они имеют характер добра лишь в каком-либо отношении или для каких-либо определенных субъектов; в каком-либо другом отношении или для каких-либо других субъектов такая ценность сама по себе есть зло или по крайней мере необходимо связана со злом. Однако такие ценности, в которых добро необходимо связано со злом, возможны только в психоматериальном царстве бытия, где деятели относительно изолированы друг от друга своей большей или меньшей эгоистической замкнутостью в себе.

Ценности не равны друг другу: одни из них выше, другие ниже; различия их ранга также объективны, общезначимы. Вследствие объективности ценностей человек способен осознать и опознать их с такой же достоверностью, как и бытие, например цветов, звуков и т. п.

Абсолютная этика необходимо содержит в себе *категорические императивы*, т. е. безусловные приказания. Они исполнимы и, следовательно, имеют смысл лишь в том случае, если существует свобода воли. Кант прекрасно выразил эту связь между безусловностью долга и свободой: «Ты должен, следовательно, ты можешь». Две мои книги — «Свобода воли» и «Ценность и бытие» — содержат в себе доказательства в пользу свободы воли и объективности ценностей.

Третье существенное условие абсолютной этики есть такое строение мира, в силу которого личность не замкнута в себе и находится в теснейшей, интимной связи со всеми существами всего мира. Согласно изложенному выше учению о мире, это условие действительно осуществлено: все деятели всего мира тесно связаны друг с другом своим единосущием, благодаря которому все имманентно всему, все существует не только для себя, но и для всех остальных деятелей; всякая личность имеет в своем предсознании все содержание мира вместе с его ценностным характером не в виде субъективной копии, а в подлиннике; мало того, любой элемент мира она может осознать и даже опознать.

Единосущие деятелей, о котором здесь идет речь, никоим образом не следует себе представлять в духе некоторых видов пантеизма и родственных ему направлений, как учение о том, что позади всех событий, совершающихся во времени и пространстве, находится одно существо и каждая личность есть только своеобразный пучок *проявлений* этого единого существа. Таким образом, множественность индивидуумов низводится на степень производного, второстепенного явления. Это учение, давно уже развитое в религиозной и философской литературе Индии (например, в Упанишадах), в новой философии представлено в системе Шопенгауэра, опирающегося на теорию пространства и времени Канта. Это строение мира он считает условием возможности сострадания. «Оно поэтому есть метафизическое основание этики,— говорит Шопенгауэр,— и состоит в том, что *один* индивидуум непосредственно узнает себя самого, свою собственную подлинную сущность в *другом*». Это знание он обозначает санскритской форму-

лой «tat twam asi» (это: ты), заимствованной из индусской философии; на нем и возникающем из него сострадании, утверждает Шопенгауэр, «основана всякая подлинная, т. е. бескорыстная, добродетель и всякое доброе дело». «Если человек дает хотя бы только милостыню, не задаваясь даже и в самой отдаленной степени иной целью, кроме того чтобы уменьшить нужду, давящую другого, это возможно, лишь поскольку он познает, что это он сам является себе теперь в том печальном образе, следовательно, узнает свою собственную сущность в чужом явлении» (Основы морали. § 22)⁵.

Шопенгауэр, блестящий писатель и остроумный мыслитель, изложил свою теорию единства мирового бытия и построил на ней систему этики с большим искусством. Она подкупает читателя живым изображением данности в сознании чужого страдания и воодушевленной защитой учения о бескорыстном поведении. Однако стоит вдуматься глубже в метафизическую основу этой теории, и тотчас откроется, что она совершенно несостоятельна. Митрополит Антоний (Храповицкий), обсуждая учения такого типа, говорит: «Представим себе, что любимый мною друг или прощенный и затем возлюбленный мною мой прежний враг есть мой двойник, мой alter ego, минутный лишь призрак того неопределенного космического целого, которое и во мне проявляется как в своей части: не согласитесь ли вы, что, проникнувшись таким представлением, я тотчас бы потерял то святое возвышающее чувство бескорыстного расположения к ближнему и моя прежняя симпатия к нему сразу же стала бы для меня противной, как вид человека, ласкающего свое изображение в зеркале или целующего свою собственную руку? (Собр. соч. митрополита Антония (Храповицкого). Т. 3: Две крайности: паписты и толстовцы. С. 173). В самом деле, если бы в мире существовал только один подлинный субъект поведения и не было бы множества личностей как самостоятельных существ, то не было бы и возможности подлинно бескорыстного поведения: чуткость сострадательного человека состояла бы в таком расширении его сознания, благодаря которому он усматривал бы, что чужое страдание есть его собственное страдание; и помощь страдающему была бы заботой о себе самом во всех своих проявлениях, т. е. имела бы характер расширенного эгоизма.

Несостоятельность этой теории обнаруживается прежде всего в том, что она неправильно изображает состав сострадания: в сознание наблюдателя действительно вступает чужое страдание в подлиннике, однако именно как чужое, как предмет наблюдения; субъект, видящий таким образом чужое страдание, может ответить на него собственным переживанием страдания, однако это не необходимо: именно наиболее активно сострадательные люди, видя чужое тягостное состояние, сами не страдают, но живо входят в чужое положение и, сохраняя всю силу своего ума и воли, активно содействуют улучшению чужого состояния. Таким образом, явление, требующее объяснения, еще более загадочно, чем думает

Шопенгауэр. Нет единого субъекта всех личностей, существует раздельность личностей как носителей творческой силы и, следовательно, самостоятельность их: я никоим образом не есмь ты. Тем не менее каждое «я» способно иметь в своем сознании страдания чужого «ты» в подлиннике. Объясняется это той связью субъектов, которую можно назвать отвлеченным единосущием их; на основе ее возникает интуиция, т. е. созерцание не только своего, но и чужого бытия в подлиннике. Благодаря этому интимному проникновению во внешний мир возможна любовь к чужому индивидуальному бытию и ко всем положительным ценностям ради них самих, а не ради своей выгоды: каждая положительная ценность сама за себя говорит, своей добротностью оправдывает свое притязание на существование. Любовь к чужому «я» есть приятие в свое «сердце» чужой индивидуальности во всей конкретной полноте ее; чужое «я» остается при этом иным самостоятельным бытием и сознается таковым, но любящий бескорыстно принимает живое участие во всех сторонах его жизни и не только стремится устранить его страдания, но и содействует расцвету его жизни во всех отношениях.

Любовь кратчайшим путем ведет к конкретному единосущию, вполне осуществимому лишь в Царстве Божием. Даже и при конкретном единосущии нет тождества личностей: самостоятельность и свобода их обнаруживается даже еще отчетливее в соборном творчестве путем внесения каждым соучастником индивидуального вклада в единое гармоническое целое подобно тому, как в хоре различия голосов, тенора, баритона, сопрано и т. д. с индивидуальными тембрами их, причем поют они не в унисон, а многоголосно, образуют органическое целое музыкального произведения.

В дополнение объективности ценностей, свободе воли и единосущию деятелей есть еще четвертое условие абсолютной этики, особенно уясняющее, как возможно развитие нравственной жизни существ, отпавших от Бога и поэтому обладающих весьма ограниченной творческой силой с более или менее узким кругозором сознания. Всякий деятель, на какой бы низкой ступени развития он ни стоял, есть *индивидуум*; это значит, что он обладает нормальной идеей, в которой выражается абсолютно ценное, единственное и незаменимое другими существами назначение его, определяющее место его в Царстве Божием и на пути к нему. Такая индивидуальная идея, присущая каждому деятелю, есть его *идеал*. Значение и даже сознание этого идеала во всей полноте невозможно в земных условиях; тем не менее в предсознании он целостно существует для каждого деятеля и служит абсолютным масштабом оценки всех его проявлений. В соотношении с этим идеалом каждый поступок деятеля психоматериального царства, даже и правильный, т. е. соответствующий требованиям нормальной эволюции, оказывается не вполне совершенным; полного удовлетворения он не может дать и потому может быть лишь временным этапом на пути вверх к Царству Божию: отбрасываемый в область прошлого, он заменяется новыми творческими усилиями создать

более совершенную жизнь. Если же поступок не соответствует требованиям нормальной эволюции, неудовлетворение им принимает у существ, обладающих сознанием и знанием, характер более острого переживания — того, которое называется *угрызениями совести*; оно может повести за собой *раскаяние*, ведущее к отсечению усвоенных раньше способов поведения, к перерождению существа и поднятию его на более высокую ступень совершенства. Итак, совесть есть способность деятеля оценивать свои поступки с точки зрения требований нормальной эволюции, согласно индивидуальной нормативной идее деятеля. Совесть можно назвать «голосом Божиим» в человеке, конечно, не в смысле прямого Божественного откровения, а в том смысле, что источник ее есть первоначальный индивидуальный «образ Божий», присущий человеку.

Основа совести, индивидуальная нормативная идея есть начало, столь глубинное и столь далекое от скудости земного бытия, что совершенное опознание его в земных условиях невозможно; поэтому приговоры совести поднимаются из темных недр духа безотчетно и могут быть рационально обоснованы только в простейших случаях, когда речь идет об исполнении справедливых требований законнической морали, т. е. той, которая выражима в общих правилах поведения. Неудивительно поэтому, что возможны ошибки знания, например принятие за голос совести такого самоосуждения, которое возникает вследствие нарушения условных форм приличия и т. п. Понятно отсюда, что Шелер ставит выше совести усмотрение добра в его «очевидной *самоданности*» (334). С этим нельзя не согласиться, но необходимо прибавить, что знание добра и зла в полной мере возможно только в Царстве Божием, а в наших условиях часто приходится довольствоваться инстинктивным голосом совести.

В дополнение к перечисленным основным условиям нравственности и развития ее существуют еще условия вспомогательные. На первом месте среди них нужно поставить расширение опыта как интеллектуального в смысле знания бытия, так и опыта чувства и воли, в которых открывается ценностная сторона бытия. (О волевом опыте см.: *Gurwitch G. Morale théologique et science des mœurs. 1937*). Обыкновенно это расширение опыта происходит так: ради достижения каких-либо низших ценностей, например материального благополучия, или общественного положения, или удовлетворения тщеславия, честолюбия и т. п., человек пользуется — как средством — деятельностью, связанными с высшими ценностями, например изучает какую-либо науку, развивает в себе общительность, служит своему отечеству, занимается искусством и т. п. При этом он вживается в новые для него области бытия с их высокими ценностями, и дело кончается нередко тем, что они перестают быть для него только средством и становятся также целью сами по себе, что и соответствует их достоинству. Выше, при изложении ассоциационной теории Спенсера о превращении средств в цели, было уже указано, что она глубоко ошибочна: это превращение происходит не вследствие переноса ассоциаций с прежних це-

лей на средство, а вследствие усмотрения и эмоционального переживания более высокой изначальной ценности, присущей тому бытию и тем деятельности, которые прежде использовались как средство. На этом пути совершается развитие знания, воображения и особенно чувства ценностей, содействующее развитию нравственности.

Немаловажную роль играет воспитание воли, именно самоограничение и самообуздание, даже и в том случае, если первоначально оно предпринимается ради эгоистических целей и достижений низших ценностей. Например, с целью сдать экзамен, улучшить свои имущественные средства, достигнуть высшего положения в обществе приходится преодолеть леность, чревоугодие, похотливость, раздражительность, необщительность и т. п. Это обуздание низших эгоистических влечений ведет к ослаблению их и вместе с тем к постепенному освобождению от той слепоты, которая мешала раньше восприятию более высоких ценностей. Перенесение физических стеснений, согласно правилу «*roug être belle il faut souffrir*»⁶, имеет суетный характер, однако и оно освобождает от подчинения телу, ведет к некоторому одуховлению воли и может облегчать впоследствии бескорыстное служение семье, исполнение обязанностей сестры милосердия в случае войны и т. п.

Наибольшее расширение и углубление сознания ценностей возникает благодаря любви к человеку, к живым существам и особенно к Богу. Об этом будет речь в особой главе.

Внешние обстоятельства могут содействовать также и сужению сознания ценностей. Голод, тяжелая борьба за существование, жизнь народа под постоянной угрозой со стороны воинственных соседей и т. п. обстоятельства обостряют инстинкт личного и племенного самосохранения. Отсюда возникает усиленное отвлечение внимания от одних ценностей, чрезмерное сосредоточение его на других и такое нарушение ранга ценностей, которое влечет к возникновению нравов и обычаев, считаемых похвальными у народов, выработавших их, но осуждаемых на более высокой ступени нравственного сознания. Обязанность осуждать зло, кроющееся в обычаях, возникших вследствие тяжелых условий жизни, основана на том, что человек никогда не утрачивает свободы: внешние условия вовсе не создают порядок жизни с законосообразной необходимостью, и потому мы всегда остаемся ответственными за то относительное зло, которое вносим в мир своим поведением. В годы социальных катастроф особенно ярко обнаруживается эта свобода человека. Б. Зайцев, описывая жизнь поэтессы А. Герцык (умершей в 1925 г.), рассказывает о ее поведении во время революции: «В воздухе, напоенном кровью и расстрелами, голодом, стонами детей, в ужасающие дни, когда одни матери в Крыму отравляли своих детей, другие убивали их и солили тела в кадке,— А. Г. вступила в последний лучезарнейший период поэтической работы»*.

* Зайцев Б. Светлой памяти//Перезвоны. 1926. № 25.

Самоотверженно работая, чтобы накормить семью, обессиленная голодом и холодом, она всей душой устремилась к Богу. Один из своих прекрасных религиозных гимнов она создала, стоя в очереди. Кто испытал такое многочасовое стояние в толпе измученных лишениями людей, тот знает, что оно вызывает или бурные злые чувства, или пассивную притупленность, и нужен особый героизм, чтобы преодолеть эти низшие состояния души и сохранить силу творчества. Однако этот возвышенный путь всегда остается открытым перед человеком, и потому ссылка на тяжелые условия жизни есть только указание на смягчающие вину обстоятельства, но вовсе не основание для полного оправдания человека. Стоит только удалить обстоятельства, содействующие сужению сознания ценностей и нарушению ранга их, и в сознании человека опять выступит более совершенная идеальная нормировка поведения. Она не создается этим изменением обстоятельств, а *выявляется*, как исконное начало, как первоначальный образ Божий, присущий всякой твари.

Итак, влияние опыта и других внешних обстоятельств велико, однако все же оно сравнительно второстепенно: в нем нет творческой силы, как полагают сторонники натуралистического эволюционизма; оно может быть уподоблено процессу удаления извести с замазанной ею фрески. Такой путь нравственного развития гениально изображен в прекрасном стихотворении Пушкина «Возрождение», приведенном выше. Приняв это учение, необходимо признать, как следствие, вытекающее из него, следующее положение, сформулированное Шелером: нормы, поскольку в основе их лежат ценности, не могут быть объяснены генетической психологией или биологией; такому объяснению подлежит только производимая субъектом *выборка*, какие ценности предпочесть (*Шелер М. Формализм. С. 221 и след.*), да и то с оговоркой о свободе его.

Глава шестая

О ПРИРОДЕ САТАНИНСКОЙ

1. САТАНИНСКОЕ ЗЛО

Излагая учение о природе сатанинской, т. е. о природе существа, дошедшего до предела зла, я буду пользоваться художественными образами из произведений Достоевского и фактами действительной жизни, которые он имел в виду. Художественное видение жизни направлено у Достоевского преимущественно на те моменты бытия, в которых скрещиваются в сгущенном виде самые насущные религиозные, этические и социальные интересы, особенно на те, где мировое зло обнажается до самых своих корней и проедает душу человеческую насквозь. Поэтому его образы дают богатый материал для исследования проблемы зла.

Существо, дошедшее до предела зла, ненавидит Бога и Царство Божие, а также все, что ведет к Нему. Оно борется против Бога и всех, кто вступает на путь Божий. Это положение принимают, пожалуй, все христиане, но вслед за ним, для проникновения в тайники природы сатаны, нужно решить еще вопрос, есть ли для него борьба против Бога первичная цель, цель сама по себе, или же она только *средство* для достижения еще более дорогой ему цели. В первом случае перед нами было бы существо, бескорыстно сеющее зло вокруг себя, наслаждающееся гибелью и страданиями всего живого просто потому, что чужое страдание есть страдание. Во втором случае это — существо, *корыстно* злое, т. е. причиняющее зло ради приобретения себе какого-либо блага. Само собой разумеется, бескорыстно злой более ужасен, чем корыстно злой. Если существо, враждебное Богу ради какой-либо своей (мнимой) выгоды, есть сатана, то тот, кто ненавидит Бога просто и непосредственно, без всякого отношения к своему «я», есть сверхсатана. Для более ясного понимания различия между этими двумя видами существ остается еще только определить, какое именно благо, несовместимое с бытием Бога и любовью к Нему, может сатана предпочесть Богу. Ответ вытекает из самого вопроса: быть самому Богом, быть выше Бога — вот притязание гордыни сатанинской; отсюда вытекает, как следствие, как *производное* явление, ненависть к Богу и творению Его.

Краткого размышления достаточно, чтобы убедиться, что существо, названное нами сверхсатаной, невозможно. Непосредственная ненависть к Богу и сотворенному Им бытию, как таковому, была бы также непосредственной ненавистью и к своему бытию; но непосредственное отрицание самого себя — невозможно; ненависть к себе возникает всегда лишь как производное явление, например как следствие недовольства тем, что я труслив, или неостроумен, или некрасив, вообще не обладаю каким-либо воображаемым или действительным достоинством.

Невозможность непосредственной ненависти к Богу и ко всему бытию, как таковому, есть одно из следствий неосуществимости вообще абсолютного зла, тогда как абсолютное добро, именно Бог и Царство Божие, существует. Абсолютное зло, т. е. уничтожение бытия просто ради уничтожения его, будучи высшей целью сверхсатаны, не вносило бы никакого раздвоения в его поведение: такое существо, прибегая ко лжи и лицемерию, надевая на себя личину добродетели или даже используя в целях обмана смесь подлинного добра со злом, было бы вполне последовательным, раз только средства ведут к его верховной цели — уничтожению бытия. Известно, как современные этические системы, выросшие на основе «Критики практического разума» Канта, дорожат последовательностью поведения (Липпс, Коген, Мюнстерберг и другие), считая ее существенным признаком нравственности. Сверхсатана, будучи последовательным, был бы удовлетворен своей деятельностью, поскольку достижение его верховной цели зависит от него; единственным источником страданий этого существа было бы

сознание того, что оно способно достигать только умаления бытия, но никогда не будет в силах довести до полной гибели других и самого себя, так, чтобы водворилось совершенное ничто.

Если бы такое существо было возможно, то в мире встречались бы случаи истязания, производимого *просто ради истязания*, не из мести, не из ненависти, не вследствие собственной измученности, вызвавшей слепое озлобление против всех, не для упоения своей силой, не для победного торжества над чужим бытием и даже не от скуки, а просто потому, что чужое страдание давало бы удовлетворение истязателю *само по себе*, без всякого отношения к нуждам его «я», т. е. *совершенно бескорыстно*. Удовлетворение от чужого мучения здесь не было бы корыстью, так как, согласно предположению, *верховная цель* заключалась бы в причинении другому существу страданий, а удовлетворение истязателя было бы только выражением того, что цель его достигнута; точно так же, например, бескорыстное жертвование собой ради блага отечества, правда, дает удовлетворение герою, но *не ради* этого чувства своей удовлетворенности совершает он свой подвиг, и потому эта приятная внутренняя *отметка* того, что верховная цель (спасение отечества) достигнута, не придает поступку никакого оттенка корысти. Вследствие органической сращенности всякого индивидуума с мировым целым (см., например, мировоззрение, выраженное в моей книге «Мир как органическое целое»), такое бескорыстное, самозабвенное принятие к сердцу блага других индивидуальностей, а также высшего, чем моя индивидуальность, бытия вполне возможно, но невозможно, чтобы существовала такая же самозабвенная, бескорыстная работа, направленная на осуществление чужих страданий. Правда, Достоевский дает много картин, слишком даже много картин, беспричинного, по-видимому, мучительства; общий осадок от его мира остается такой, как будто он допускал сверхсатанинскую злобу; однако в столь утонченном вопросе нельзя полагаться на общее впечатление, необходимо подвергнуть анализу хоть некоторые, наиболее яркие из его образов. Особенно сконцентрированы они в главе «Бунт» Ивана Карамазова. Здесь турки, бросающие вверх грудных младенцев и подхватывающие их на штыки на глазах матерей, турки, ласкающие младенца, чтобы его рассмешить, и в тот момент, когда он радостно хохочет и тянется ручонками к пистолету, спускающие курок; здесь и русский мужик, описанный Некрасовым, мужик, секущий слабосильную лошаденку по плачущим, по «кротким глазам»; здесь генерал, затравивший в глазах матери дворового мальчика за то, что он, играя камнем, нечаянно зашиб ногу любимой генеральской гончей. Однако это не те люди, в душу которых, вплоть до самых сокровенных тайников, вводит нас Достоевский; глубочайшие мотивы их поступков остаются нам неизвестными: может быть, национальная вражда между турками и славянами, заморенность мужика, безумное самомнение генерала, удалившее его на безмерное расстояние от «подлого раба» (так что травля ребенка есть для него не более как интересное зрелище), — источники этих гнусностей.

Более знакомы нам основные причины самого возмутительного явления — истязания детей своими родителями. Иван Карамазов рассказывает, как «интеллигентный образованный господин и его дама секут собственную дочку, младенца семи лет, розгами»... «Папенька рад, что прутья с сучками, «садче будет», говорит он, и вот начинает «сажать» родную дочь. Я знаю наверно, есть такие секущие, которые разгорячаются с каждым ударом до сладострастия, до буквального сладострастия, с каждым последующим ударом все больше и больше, все прогрессивнее. Секут минуту, секут, наконец, пять минут, секут десять минут, дальше больше, чаще, садче. Ребенок кричит, ребенок наконец не может кричать, задыхается: «Папа, папа, папочка, папочка!» (Собр. соч. Достоевского. Изд. 1904. XIII. С. 255.)

Далее он говорит о пятилетней девочке, которую родители «били, секли, пинали ногами, не зная сами за что, обратили все тело ее в синяки; наконец дошли и до высшей утонченности: в холод, в мороз запирали ее на всю ночь в отхожее место, и за то, что она не просилась ночью (как будто пятилетний ребенок, спящий своим ангельским крепким сном, еще может в эти лета научиться проситься), — за это обмазывали ей все лицо ее калом и заставляли ее есть этот кал, и это мать, мать заставляла!» (XIII, 256). Первый из этих рассказов, по-видимому, есть намек на «дело Кронеберга» и защиту его в суде Спасовичем, о чем подробно рассказано в «Дневнике писателя» за 1876 год (февраль, гл. II, с. 57—84, изд. 1905).

На суде оказалось, что отец, приезжая вечером домой со службы, наказывал свою девочку за проступки, совершенные ею днем, за ложь, за развившийся, по его мнению, у ребенка «затаенный порок», а в день особенно тяжелого истязания — за то, что ребенок рылся в сундуке мачехи, сломал ее вязальный крючок, взял («украл», как говорили родители) из ее сундука чернослив. Без сомнения, здесь нет истязания ради истязания. Первоисточники этой жестокости в борьбе родителей с недостатками детей очень сложны и разнообразны, здесь есть и задетая семейная гордость, честь и честолюбие, и возмущение падением идеала детской невинности, и ненависть человека к собственным порокам, как в зеркале, отраженным в детях, и властолюбие самодура, не допускающего в особенности, чтобы близкие и подчиненные ему люди преступали его запреты, и т. п. мотивы. Наказание или борьба уже в процессе осуществления может превратиться в истязание. «Тут именно незащищенность-то этих созданий, — говорит Достоевский, — и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти, — вот это-то и распалает гадкую кровь истязателя. Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распалемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.» (XIII, 256).

Думается, что этот ужас возникает так: наказание, как и всякое

нападение, пробуждает сильные эмоции, чрезвычайно понижающие сознательность человека; в таком состоянии легко могут проснуться самые архаические атавистические инстинкты, и тогда ребенок, хватаящий ручкою за палец своего мучителя, ища спасения у него же и от него же, кажется мучителю злобно сопротивляющимся и еще более распаляет его ярость; тут каждый дальнейший шаг ведет еще ниже в глубину дочеловеческой жизни с ее страшною напряженностью борьбы и звериными проявлениями упоения победою, окончательного преодоления и т. п. чувствами и поступками. (См. об эмоции, как рудиментарном поступке, как о рудименте животных, дочеловеческих инстинктов, мою книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», гл. «Эмоции».)

Гораздо более сложны и утонченны проявления зла в душе причудливого создания фантазии Достоевского, у Лизы Хохлаковой (в главе «Бесенок» в «Братьях Карамазовых», XIV, с. 265—270). Она преподносит любимому ею Алеше целый букет душевных извращенностей самого гадкого свойства. «Вы в мужья не годитесь,— говорит она,— я за вас выйду, и вдруг дам вам записку, чтобы снести тому, которого полюблю после вас, вы возьмете и непременно отнесете, да еще ответ принесете». Она заявляет ему, что не стыдится его и не уважает, потом продолжает:

«Я все хочу зажечь дом. Я воображаю, как это я подойду и зажгу потихоньку, непременно чтобы потихоньку. Они-то тушат, а он-то горит. А я знаю, да молчу. Ах, глупости! И как скучно!

Она с отвращением махнула ручкой.

— Богато живете,— тихо проговорил Алеша...

— Пусть я богата, а все бедные, я буду конфеты есть и сливки пить, а тем никому не дам»...

«Вы злое принимаете за доброе,— говорит Алеша,— это минутный кризис, в этом ваша прежняя болезнь, может быть, виновата.

— А вы таки меня презираете! Я просто не хочу делать доброе, я хочу делать злое, а никакой тут болезни нет.

— Зачем делать злое?

— А чтобы нигде ничего не осталось. Ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось! Знаете, Алеша, я иногда думаю наделать ужасно много зла и всего скверного, и долго буду тихонько делать, и вдруг все узнают. Все меня обступят и будут показывать на меня пальцами, а я буду на всех смотреть. Это очень приятно»...

«— А может быть, вы думаете, что я вам все это нарочно, чтобы вас дразнить?

— Нет, не думаю... хотя, может быть, и есть немного этой потребности.

— Немного есть. Никогда перед вами не солгу,— проговорила она со сверкнувшими каким-то огоньком глазами».

Самую отвратительную мерзость она преподносит ему под конец:

«...Я читала про какой-то где-то суд и что жид четырехлетнему

мальчику сначала все пальчики обрезал на обеих ручках, а потом распял на стене, прибил гвоздями и распял, а потом на суде сказал, что мальчик умер скоро, через четыре часа. Эка скоро! Говорит: стонал, все стонал, а тот стоял и на него любовался. Это хорошо!

— Хорошо?

— Хорошо. Я иногда думаю, что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду против него и буду ананасный компот есть. Я очень люблю ананасный компот. Вы любите?»

Трудно понять, как у человека язык поворачивается сказать такое; кажется, что перед нами существо, неисцелимо извращенное, дошедшее до предела падения, а между тем стоит всмотреться внимательнее, и тотчас же обнаружится, что здесь нет сверхсатанинской злобы и что в числе сложных источников этого извращения есть требования чистого добра, чистой любви без малейшей примеси личных мотивов, и презрение к себе за неспособность к такому добру. Кончает она беседу просьбой:

«— Алеша, спасите меня!»

«— Я убью себя, потому что мне все гадко! Я не хочу жить, потому что мне все гадко. Мне все гадко, все гадко! Алеша, зачем вы меня совсем, совсем не любите! — закончила она в иступлении.

— Нет люблю! — горячо ответил Алеша.

— А будете обо мне плакать, будете?

— Буду.

— Не за то, что я вашей женой не захотела быть, а просто обо мне плакать, просто?

— Буду.

— Спасибо! Мне только ваших слез надо. А все остальные пусть казнят меня и раздавят ногой, все, все, не исключая *никого!* Потому что я не люблю никого. Слышите, ни-ко-го! Напротив, ненавижу! Ступайте, Алеша, вам пора к брату! — оторвалась она от него вдруг.

— Как же вы останетесь? — почти в испуге проговорил Алеша.

— Ступайте к брату, острог запрут, ступайте, вот ваша шляпа! Поцелуйте Митю, ступайте, ступайте!

И она с силой почти выпихнула Алешу в двери».

Чистой любви она требует от Алеши, без сомнения также и от себя. Ананасный компот впервые появился на сцену так:

«Знаете, я про жида этого как прочла, то всю ночь так и тряслась в слезах. Воображаю, как ребеночек кричит и стонет (ведь четырехлетние мальчики понимают), а у меня все эта мысль про компот не отстает» (XIV, 269).

Только что человеческая душа прониклась чистой симпатией к страдающему ребенку, и вдруг игра ассоциаций подсовывает из области подсознательного нелепый компот. Как не возмутиться духом против этой гнусности, тем более что такое странное сочетание представлений вовсе не есть чисто теоретический и притом произвольный процесс смены образов: под ассоциациями, самыми хаотическими, даже возникающими в состоянии душевной

болезни, кроются, как первоисточник их, подсознательные устремления воли. Трудно сказать, какой мотив таился в душе Лизы. Быть может, яркая ужасающая картина распятия мальчика не только потрясла ее душу состраданием к ребенку, но и бессознательно пробудила страх за себя, как это часто бывает, когда человек видит или даже только представляет себе что-либо ужасное; однако тотчас же является и сознание того, что мне-то бояться нечего, я в полной безопасности и довольстве, в такой же мере, как бывает тогда, когда «ем любимый ананасный компот». Эта примесь к страху за другого еще и страха за себя, да к тому же с таким нелепым самоуспокоением, подрывает веру в добро, вселяет в душу презрение к себе и ко всему миру: «все гадко», «ах, как бы хорошо, кабы ничего не осталось!». Такой быстрый переход от усмотрения зла в себе к отрицанию добра и в других, конечно, возникает уже на почве гораздо более глубокой порчи души, чем страх, — именно на основе гордости, не допускающей возможности того, чтобы, если я оказался плохим, другие были хороши. Сердцеведец Зосима знает этот путь, прямо ведущий к вратам ада, и предостерегает от недоверия к себе и другим:

«Брезгливости убегайте тоже и к другим, и к себе: то, что вам кажется внутри себя скверным, уже одним тем, что вы это заметили в себе, очищается...» «Не пугайтесь никогда собственного вашего малодушия в достижении любви, даже дурных при этом поступков ваших не пугайтесь очень» (XIII, 63).

Какую систематическую форму может принять это неверие в добро, мы знаем из разреза души Ивана Карамазова. Как и Лиза, не найдя чистого добра в себе, он стал не в меру зорким ко злу в других и усомнился в существовании добра вообще. «Он сам, может, верит ананасному компоту, — говорит Алеша. — Он тоже очень теперь болен, Lise.

— Да, верит! — засверкала глазами Лиза.

— Он никого не презирает, — продолжал Алеша. — Он только никому не верит. Коль не верит, то, конечно, и презирает» (XIV, 269).

Что отрицание добра не есть первичная основа воли Лизы, видно из того, как она казнит себя за «бесенка» в душе своей: «...только что удалился Алеша, тотчас же отвернула щеколду, приотворила капельку дверь, вложила в щель свой палец и, захлопнув дверь, изо всей силы придавила его. Секунд через десять, высвободив руку, она тихо, медленно прошла на свое кресло, села, вся выпрямившись, и стала пристально смотреть на свой почерневший пальчик и на выдавившуюся из-под ногтя кровь. Губы ее дрожали, и она быстро, быстро шептала про себя: «Подлая, подлая, подлая, подлая!» (270).

Утонченные формы истязания путем причинения не физических, а нравственных страданий, например отношение Катерины Ивановны к Дмитрию Федоровичу Карамазову, отношение Грушеньки к людям, Настасьи Филипповны, Фомы Опискина и других героев Достоевского, явным образом также возникают, как вто-

ричное явление, обыкновенно на почве какой-либо психической травмы (душевного поражения), развивающей жажду мести всем людям, всему обществу, недоверия ко всякому человеку.

Конечно, всякое поранение предполагает душу несовершенную, испорченную какими-либо видами самолюбия или себялюбия, которые весьма разнообразны. Так, бывают, например, себялюбцы, вовсе не интересующиеся другими людьми, не гордые и не завистливые, а только сосредоточенные на *своей* деятельности, любящие свою активность, проявление своей энергии,— бывают среди них и такие, которые направляют эту энергию на высокие, сверхлические цели, однако так, что сверхлическое служит для них лишь *средством* удовлетворить свою самость, наполнить свою душевную жизнь разнообразным интересным содержанием или насладиться своей ловкостью, искусством, талантом и т. п. (Эгоистические характеры, см. о них в главе «Характер» в моей книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма»); наоборот, другие себялюбцы сосредоточены на отношении их самости к другим «я»; у них нет равнодушия к чужой жизни, они проявляют чрезвычайно повышенный, однако отрицательный, интерес к другим «я», выражающийся в зависти или гордости, не терпящей чужого превосходства. Таким образом, всякая форма самолюбия и себялюбия ведет к *отчуждению* от других людей, которое может дойти до таких пределов, что себялюбец, ничуть не будучи злобным или мстительным, способен причинять людям тяжкие страдания лишь от скуки (Клеопатра, втыкающая булавки в грудь невольниц) или из любопытства (Ставрогин, которому одинаково доступна красота «и зверского сладострастия, и подвига», что возможно только при крайнем эгоцентризме).

Принимая во внимание множество и разнообразие путей возникновения зла на основе нарушения гармонии между человеком и миром, вследствие большей, чем должно, любви к своему «я», приходится признать, что даже и Достоевский не дает образов, устанавливающих бесспорно существование ненависти к чужому благу, как *первичного* устремления воли, не дает права допускать такую природу, которую мы назвали сверхсатанинской.

Н. К. Михайловский в своей статье о Достоевском «Жестокий талант» утверждает, что «есть люди, мучающие других людей не из корысти, не ради мести, не потому, чтобы те люди им как-нибудь поперек дороги стояли, а для удовлетворения своей мучительской склонности» (Собр. соч. Т. V. Изд. 4. С. 58 и след.).

По его мнению, многие герои Достоевского такие истязатели, например «Человек из подполья» мучит своими разговорами проститутку, доводя ее до неутешных рыданий, и в изображении этого утонченного истязания «Достоевский отверг все внешние, посторонние мотивы: герой мучит, потому что ему хочется, нравится мучить. Ни причины, ни цели тут нет, да вообще их, по мысли автора, и не надо, ибо есть жестокость, безусловная жестокость *an und für sich*⁷, и она-то интересна» (Там же. С. 11). Сам Достоевский, по его мнению, такой же истязатель, отличающийся только от

обыкновенных мучителей своим великим художественным талантом, который он использует для истязаний читателя. Доказывает он свой тезис путем рассмотрения ранних произведений Достоевского, изобилующих художественными недостатками: «Двойник», «Чужая жена и муж под кроватью», «Вечный муж». Характерно, что и совершеннейшие произведения Достоевского Михайловский считает содержащими в себе множество орудий бесцельной пытки, но не доказывает своей мысли анализом их по недостатку времени и места. «Позднейшие произведения, — говорит он, — начиная от «Преступления и наказания», и особенно самые последние — «Бесы», «Братья Карамазовы» — переполнены ненужной жестокостью через край» (С. 49).

Следуя трафарету нашей передовой печати все и вся объяснять условиями социальной жизни, Михайловский усматривает причину развития «жестокости таланта» у Достоевского в том, что у него не было определенного идеала, и особенно в том, что русская действительность до эпохи великих реформ, а также вскоре после нее препятствовала выработке таких идеалов и активной общественной жизни. Из рассуждений Михайловского, однако, явствует, что он не поставил проблему мучительства, как *первичного* мотива воли, достаточно отчетливо и не доказал существования такого явления. Он говорит о мучительстве «без утилитарной подкладки», без материальной «выгоды» для мучителя. Но выгоду в более утонченном смысле, например для утоления самолюбия, он вряд ли стал бы отрицать; по крайней мере, о Фоме Опискине («Село Степанчиково и его обитатели»), на подробном обследовании которого он основывает свою статью, он говорит: «Словами «ненужная жестокость» исчерпывается вся нравственная физиономия Фомы, и если прибавить безмерное самолюбие при полном ничтожестве, так вот и весь Фома Опискин». Но самолюбие, к которому нужно прибавить еще унижение, испытываемое им, как приживальщиком, от генерала, прежнего владельца села Степанчикова, а также обиды от неудач на литературном поприще — вот первичные страсти и чувства, из которых родилась его мстительность, выражающаяся в издевательствах над людьми.

Итак, ненависть всегда есть *производное* явление, обусловленное погоней за каким-либо личным благом; однако благо это может быть не физическим, а утонченным душевным. Даже отпадение сатаны есть не первичное проявление его воли, а производное. По мнению отца церкви св. Григория Богослова, «первейший из небесных светов» утратил свет и славу «по гордости своей» и, «захотев быть Богом, весь стал тьмою» (см. об этом и о мнениях других отцов церкви — *Макарий*. Православно-догматическое богословие. 5-е изд. С. 404—411).

Отсюда следует, что сатана знает о совершенстве Бога. И понятно: абсолютная ценность всяким, кто усмотрел ее (даже настолько, что позавидовал ей), не может быть не признана ценностью, но может быть отвергнута волей или, вернее, может стать предметом извращенного отношения к ней воли: сатана, вместо

того чтобы полюбить Бога больше себя, любит только *идею божественности* и хочет присвоить себе это достоинство или, буде это возможно, унижить Бога, чтобы удовлетворить своей первичной страсти — гордости. Он примирился бы с Господом, если бы Господь исполнил его требование, когда он, указывая на все царства вселенной, сказал: «Все это дам тебе, если падши, поклонись мне» (Мф. 4, 9).

Такой дух, видящий больше, чем мы, не может иной раз не поддаться очарованию неотразимого превосходства Бога и существ, сливающихся в согласной любви к нему, но до конца, до преклонения перед Господом, он не дойдет. «Я был при том, — говорит черт Ивана Федоровича, — когда умершее на кресте Слово восходило в небо, неся на персях своих душу распятого одесную разбойника, я слышал радостные взвизги херувимов, поющих и вопиющих: «Осанна», и громовой вопль восторга серафимов; от которого потряслось небо и все мироздание. И вот, клянусь же всем, что есть свято, я хотел примкнуть к хору и крикнуть со всеми: «Осанна!» Уже слетало, уже рвалось из груди... я ведь, ты знаешь, очень чувствителен и художественно восприимчив. Но здравый смысл — о, самое несчастное свойство моей природы — удержал меня и тут в должных границах, и я пропустил мгновение!» (XIV, 337). Благими намерениями ад вымощен, да, именно благими: ведь дьявол, отвергая Бога и Царство Божие, уж, конечно, не говорит себе и тем более другим: «Я поступаю так из гордости, зависти и самолюбия»; без сомнения, он оправдывает свое поведение какими-либо соразмерными своей дерзости, весьма высокими мотивами, например уверениями, что он любит людей больше, чем Бог, и хотел бы дать им больше счастья, чем предоставил им Творец. «Мефистофель, — говорит карамазовский черт, — явившись к Фаусту, засвидетельствовал о себе, что он хочет зла, а делает лишь добро. Ну, это как ему угодно, я же совершенно напротив. Я, может быть, единственный человек во всей природе, который любит истину и искренне желает добра» (XIV, 336).

Облик такого существа и все поведение его оказывается в высшей степени сложным, двойственным, сотканным, по-видимому, из противоречий, как рисует его Достоевский. Оно выступает с намерением не губить, а создать, однако непременно свое царство, по своему плану, помимо Бога и вопреки Богу. Сравнительно простейший путь для этого состоит в том, чтобы обольстить человека благами низшего порядка, направить все помыслы его на устройство с помощью науки «муравейника» (любимое сравнение Достоевского), в котором все были бы обеспечены хлебом земным. В торопливом беге к этой цели человек, отвергший Бога, считает себя вправе начать с истребления всех, кто кажется неподходящим по складу своей души для муравьиной жизни, и, таким образом, вместо любви на деле выступает на первый план ненависть. «Они прямо объявляют, — говорил Достоевский в «Дневнике писателя», — что для себя ничего не хотят, а работают лишь для человечества, хотят добиться нового строя вещей для счастья

человечества. Но тут их ждет буржуа на довольно твердой почве и им прямо ставит на вид, что они хотят заставить его стать братом пролетарию и поделить с ним имение — палкой и кровью. Несмотря на то что это довольно похоже на правду, коноводы отвечают им, что они вовсе не считают их, буржуазию, способными стать братьями народу, а потому-то и идут на них просто силой, из братства их исключают вовсе: «Братство-де образуется потом, из пролетариев, а вы — вы сто миллионов обреченных к истреблению голов, и только. С вами покончено, для счастья человечества» (XII, с. 63).

(Чиновник Лебедев в «Идиоте» говорит: «Слишком шумно и промышленно становится в человечестве, мало спокойствия духовного, жалуется один удалившийся мыслитель. Пусть, но стук телег, подвозящих хлеб голодному человечеству, может быть лучше спокойствия духовного, отвечает тому победительно другой, разъезжающий повсеместно мыслитель, — и уходит от него с тщеславием. Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству. Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству, без нравственного основания поступку, могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было...» (VII, 368).)

Однако несостоятельность этого научно-атеистического способа устранения жизни человечества обнаружится слишком скоро и чересчур явно: «Начав возводить свою «вавилонскую башню» без Бога и без всякой религии, человек кончит «антропофагиею» (XIII, 274), «ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою» (XIII, 269). Поэтому отец лжи создаст для человека соблазн гораздо более утонченный: лжебога и ложную религию, основанную на потворстве земным вожделениям человека, но так, чтобы совесть человека была усыплена мнимым согласием с заветами Бога. Основу этого величайшего соблазна раскрывает поэма Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» (XIII, 261—276). Герой ее сам заявляет Христу: «Мы не с Тобою, а с *ним*» (273), с «страшным и умным духом», который уже в трех вопросах, предложенных Христу в пустыне, обнаружил «вековечный и абсолютный ум свой» (267). Следуя этому уму, Великий Инквизитор признал, что религия Христа несоразмерна с силами человека. «Вместо того чтобы овладеть людскою свободой, Ты умножил ее...» «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот, вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе...» «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою» (270). «Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться

в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагогородного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые» (269).

Итак, перед нами великий гуманист, восставший против Бога, во имя любви к человеку, и решивший «исправить подвиг» Христа (276). Он не требует от человека величия духа, подвигания на себя креста Господня, свободного подвига. За то и обещает он человеку не бесконечное блаженство обладания абсолютным добром, а «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы» (274). «О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи перед Богом...» «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они» (275). Чтобы успокоить их совесть, «мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое» (269), основывая религию «на чуде, тайне и авторитете». «Правы мы были, уча и делая так, скажи? Неужели мы не любили человечество, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его хотя бы и грех, но с нашего позволения?..» (273).

Достоевский не раз в своих произведениях развивает эту идею водворения счастья на земле путем поощрения человеческих слабостей или даже путем принижения человеческой природы. Розанов в своей книге «Великий Инквизитор»⁸ особенно остановился на этой мысли. Чрезвычайно грубое выражение ее дано в «Бесах» Шигалевым и подхвачено Петром Верховенским, который говорил Ставрогину: «У него хорошо в тетради,— у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносить. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям,— не надо высших способностей. Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами» (Бесы. Т. VIII. С. 370).

Мысль, что дух зла выступает не прямо, как разрушитель и человеконенавистник, а, наоборот, как гуманист, задающийся целью

создать царство всеобщего счастья, конечно, непременно на земле, без преобразования ее, обстоятельно развита Вл. Соловьевым в его «Краткой повести об антихристе». Соловьев полагает, что в последний раз попытка создать земное царство счастья возникнет не на основе материализма, а с помощью «религиозного *самозванства*, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его»*.

Антихрист в изображении Соловьева оказывается «великим спиритуалистом, аскетом и филантропом» (561). Став вселенским императором, он стремится облагодетельствовать человечество государственным строем, обеспечивающим всякому гражданину «хлеб и зрелища», но источник всей его деятельности не любовь к человеку, а безмерное *самолюбие*, побуждающее его в конце концов объявить себя «единственным истинным воплощением верховного божества вселенной» (580).

Гуманность — хотя бы и мнимая — созидательная работа, хотя бы и ложно направленная, разве все это не противоречит общепринятому убеждению, что дьявол есть дух небытия, как это признает и Великий Инквизитор (267)? Противоречия здесь, конечно, нет: полнота бытия возможна только в Царстве Божием; всякое отпадение от Бога и попытки созидания царства, противящегося Богу, ведут к умалению бытия, к уничтожению одних существ другими и в конечном итоге к тому страшному распаду, жуткое переживание которого дано у Флоренского в его книге «Столп и утверждение истины». «Вопрос о *смерти второй* — болезненный искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой...» В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки... схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется; из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» (С. 205—206).

Великий Инквизитор называет дьявола не только духом небытия, но и духом самоуничтожения (267). Однако первичное устремление воли к самоуничтожению невозможно; следовательно, это — явление производное, и надо выяснить, как оно возника-

* Соловьев Вл. Три разговора//Собр. соч. Т. 8. С. 527.

ет. Гордый замысел дьявола создать *свое* царство, лучшее, чем мир Божий, мотивируется, как сказано, перед другими и даже перед самим собой не неизменной завистью, а мнимой любовью к добру. Призрачный блеск добра — такова основная ложь дьявольской природы. Но этого мало, всякая попытка созидания, если она, хотя бы временно, ведет не к чистому разрушению, а действительно к устройению какого-то царства, возможна не иначе как путем использования бытия, уже сотворенного Богом, и принципов жизни, заповеданных Им, вроде солидарности, гармонии, верности долгу, взятых, однако, не в абсолютной широте, а в *такой относительности*, которая искажает их основную цель и ведет в результате не к полноте бытия Царства Божия, а к умалению и стеснению бытия; так, народ, ослепленный гордыней, может проявить в войне чудеса храбрости, стройной организованности, верности долгу, но вся эта кипучая жизнь, чем она интенсивнее, чем более она использовала силы добра ради конечного зла, влечет в тем более страшную бездну разрушения. Таков путь дьявола: весь насквозь он пропитан лживостью; на словах и в средствах — добро, а конечной цели — зло или же в конечной цели — мнимое добро, а в средствах — зло. Сам Иисус Христос говорит: «Он лжец и отец лжи» (Иоан. 8, 44).

Такое существо — по мере развития своей деятельности и опознания ее — должно прийти к *лицемерию* и *сознательной лжи*. Но сознательная ложь есть признание своей слабости и превосходства противника; отсюда неизбежны величайшие страдания для гордого существа, природе которого соответствует открытое нападение, обнаруживающее воочию перед всеми его превосходство. Страдания от своей собственной деятельности должны породить в нем в конце концов ненависть также и ко всем своим предприятиям, и даже к самому себе. Если и такой конец не приведет его к раскаянию, то ненависть к Богу и миру Его должна возрасти до последних пределов вместе с сознанием тщеты всех попыток преодолеть Господа. Вся жизнь такого существа превращается в толчение воды в ступе, и потому страдания его ужасны своей пустотой, отсутствием в них жизни. «Люди принимают всю эту комедию за нечто серьезное, — говорит черт Ивана Федоровича, — даже при всем своем бесспорном уме. В этом их и трагедия. Ну и страдают, конечно, но... все же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдания-то и есть жизнь. Без страдания какое было бы в ней удовольствие — все обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но оно скучновато. Ну а я? Я страдаю, и все же не живу. Я икс в неопределенном уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл, наконец, как и назвать себя» (XIV, 331).

Страдание, утратившее смысл, есть уныние (*acedia*), один из смертных грехов. Оно прямой путь к небытию. Существо, впавшее в уныние, обыкновенно стремится покончить с собой путем повешения и готово было бы ежедневно совершать над собой этот отвратительный акт, если бы могло надеяться прийти таким

путем к полному небытию, но и в момент самой гибели своей оно, пока пребывает в унынии, не раскаялось бы и не перестало бы ненавидеть того, кому хотело причинить зло. Так, Смердяков повесился, не оставив записки о том, что убийство совершено им, хотя и был уверен, что Иван Федорович не сообщит в суде рассказанную ему историю преступления (XIV, 321).

Итак, духи тьмы становятся духами «самоуничтожения и небытия» (XIII, 267); не имея средств уничтожить себя до конца, они «требуют» от Бога «себе уничтожения» (XIV, 331). Старец Зосима говорит о них: «Ненасытимы во веки веков, и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинаяют. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (XIII, 343).

Вечность этого пребывания во зле, среди адских мучений от своей собственной воли и чувств кажется нормальному человеку непонятной. По-видимому, так естественно, дойдя до позорных последствий зла, например лжи, прозреть, устыдиться своего падения и раскаяться. И действительно, благодаря свободе воли перед каждым существом открыта возможность преодоления себя. Но, с другой стороны, именно благодаря свободе, эта возможность не необходимо становится действительностью, и нельзя отрицать того, что могут найтись существа, которые будут пребывать в состоянии отпадения от Бога в течение эонов времени. Чтобы понять такое упорство, незачем спускаться в ад, достаточно заглянуть поглубже в свое сердце и присмотреться хотя бы к мелким повседневым проявлениям гордости и самолюбия, окружающим нас со всех сторон. Малейший намек на приказание, распоряжение, требование, запрещение, особенно если оно исходит от лица, считаемого нами ниже нас, болезненно задевает нас. Социальные перевороты, устранившие сначала родовую аристократию, а теперь имеющие целью уничтожить деление на хозяев и рабочих, обусловлены не только экономическими отношениями и не только справедливым стремлением оградить достоинство человека, но и притязаниями гордыни и самолюбия, не терпящих чужого превосходства и чужой власти и там и в тех отношениях, в которых неравенство морально и технически правомерно.

Даже признание своей вины — с каким трудом оно дается человеку! Достоевский рисует тяжелую картину этого процесса в исповеди «таинственного посетителя» перед Зосимой (XIII, 319—331). Для многих людей исповедь, требуемая православной и католической церковью, есть непреодолимое препятствие, мешающее им вернуться к церкви. Много ли есть людей, способных, согласно православному обычаю, идя на исповедь, подойти к своим близким, попросить у них прощения за грехи против них, и сделать это просто, естественно, без вымученных чувств и сдавленного голоса. Даже мелкие оплошности против требований вежливости ликвидируются зачастую не так, как должно. В Рос-

сии вместо прежнего «извините» или «прошу извинения» недавно появилась новая формула: «Извиняюсь». В ней нет скромного обращения к чужой воле: она констатирует факт, осуществляющийся в моей индивидуальности, вроде выражений «моюсь, причесываюсь». Поразительно, как охотно была подхвачена эта форма извинения всеми, и даже интеллигенцией.

Если мелкие столкновения гордой и самолюбивой воли со средой столь чувствительны, то что же говорить о крупных. У Достоевского находим целую галерею исковерканных душ, и все они изуродованы какой-нибудь тяжелой обидой социальной (социальным неравенством, имущественной зависимостью, связанной с унижениями, и т. п.) или индивидуальной (особенно поруганием любви). Тяжкие обиды возводят одних людей на высоту святости, а других, особенно гордых и самолюбивых, загоняют в подполье или в застенки, где они с наслаждением отдаются самоистязанию или истязанию других или же превращаются в шутов. Таковы у Достоевского Настасья Филипповна, Грушенька, Катерина Ивановна, Подросток, Ипполит, Федор Павлович Карамазов (бывший приживальщик в молодости), Фома Опискин, штабс-капитан Снегирев, Смердяков и множество других лиц.

Уязвленное сердце самолюбивого человека непрестанно, днем и ночью, терзается болью и готово каждую минуту по ничтожному поводу к нелепой вспышке озлобления. Подросток, незаконный сын Версилова, носящий фамилию Долгорукий, впадает в бешеную ярость, когда новый знакомый предполагает, что он князь Долгорукий. «Позвольте, однако, узнать вашу фамилию: вы всё смотрели на меня?» — ступил вдруг ко мне учитель с подлейшей улыбкой.

— Долгорукий.

— Князь Долгорукий?

— Нет, просто Долгорукий, сын бывшего крепостного Макара Долгорукого и незаконный сын моего бывшего барина господина Версилова. Не беспокойтесь, господа: я вовсе не для того, чтобы вы сейчас же бросились ко мне за это на шею и чтобы все завыли, как телята, от умиления!

Громкий и самый бесцеремонный залп хохота раздался разом, так что заснувший за дверью ребенок проснулся и запищал. Я трепетал от ярости» (IX, 56, см. также с. 8).

В России, где никакие частицы von или de не отличают дворянскую фамилию от недворянской, — как многие лица, выросшие в интеллигентной среде, сравнительно поздно узнают, что они не дворяне, и как часто это открытие уязвляет их до глубины души, ставит в смешное положение при попытках скрыть свою принадлежность к другому сословию, и порождает ненависть к дворянству, и приводит к отрицанию сословных различий, не столько на основании сверхличных соображений о социальной пользе и справедливости, сколько под влиянием ущемленного самолюбия.

В «Братьях Карамазовых» даже великий постник и молчаль-

ник отец Феррапонт, юродивый, малограмотный неинтеллигентный монах без священнического чина, таит в своей самоуверенной душе те же чувства, что и Подросток. «Я-то от их хлеба уйду, не нуждаюсь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны» (XIII, 178). У игумена и других монахов он видит чертей: «У которого на персях сидит, под рясу прячется, токмо рожки выглядывают; у которого из кармана высматривает, глаза быстрые, меня-то боится; у которого во чреве поселился, в самом нечистом брюхе его, а у некоего так на шее висит, уцепился, так и носит, а его не видит.

— Вы... видите? — осведомился монашек.

— Говорю — вижу, наскрозь вижу» (178).

Ему является Дух Святой и Христос:

«— Правда ли, про вас великая слава идет, даже до отдаленных земель, будто со Святым Духом непрерывное общение имеете?

— Слетает. Бывает.

— Как же слетает? В каком же виде?

— Птицею.

— Святой Дух в виде голубине?

— То Святой Дух, а то Святодух. Святодух иное, тот может и другою птицею снизойти: ино ласточкой, ино щеглом, а ино и синицею.

— Как же вы узнаете его от синицы-то?

— Говорит.

— Как же говорит, каким языком?

— Человечьим.

— А что же он вам говорит?

— Вот сегодня возвестил, что дурак посетит и спрашивать будет негоже. Много, иннок, знать хочеши.

— Ужасны словеса ваши, блаженнейший и святейший отче, — качал головою монашек. В пугливых глазах его завила, впрочем, и недоверчивость.

— А видишь ли древо сие? — спросил, помолчав, отец Феррапонт.

— Вижу, блаженнейший отче.

— По-твоему, вяз, а по-моему, иная картина.

— Какая же? — помолчал в тщетном ожидании монашек.

— Бывает в нощи. Видишь сии два сука? В нощи же и се Христос руке ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!

— Что же страшного, коли сам бы Христос?

— А захватит и вознесет.

— Живого-то?

— А в духе и славе Илии, не слыхал, что ли? обымет и унесет...» (XIII, 179).

Ученых монахов этот изувер не любит и особенно ненавидит иеромонаха старца Зосиму, окруженного почитателями и людьми,

ищущими у него совета и утешения. У гроба старца, после ряда непристойных выходок, он выдает свои сокровенные чувства. «Над ним завтра «Помощника и покровителя» станут петь — канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь «Кая житейская сладость» — стихирчик малый, — проговорил он слезно и сожалительно. — Возгордились и вознеслись, пусто место сие! — завопил он вдруг как безумный, и, махнув рукой, быстро повернулся и быстро сошел по ступенькам с крылечка вниз» (XIV, 11).

Всякое возвышенное чувство или положение внушает к себе почтение и любовь, пока они далеки от нас и являются нам почти лишь в воображении, но не воплощены вот здесь, в этом живом человеке, стоящем рядом. «Унизительное страдание, унижающее меня, голод например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею например... посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое, по его фантазии, должно бы быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею» (XIII, 251). «Любит человек падение праведного и позор его» (XIII, 331), — не раз утверждает Достоевский. Грушенька просит Ракитина привести к ней Алешу: «Приведи ты его, я с него ряску стащу» (XIII, 87). Ракитин, улучив удобную минуту, ведет Алешу к Грушеньке с величайшим наслаждением. «Не для радости Грушенькиной он влек к ней Алешу; был он человек серьезный и без выгодной для себя цели ничего не предпринимал. Цель же у него теперь была двоякая, во-первых, мстительная, то есть увидеть «позор праведного» и вероятное «падение Алеши» из святых во грешники», чем он уже заранее упивался, а во-вторых, была у него тут в виду и некоторая материальная, весьма для него выгодная цель» (Грушенька обещала ему за это 25 рублей).

Своеобразная группа проявлений гордости и самолюбия возникает в случае столкновения этих чувств с покоряющей силой любви: ненависть в любви (*la haine dans l'amour*), так ярко и поэтично изображенная Гамсуном в его романах «Пан» и «Виктория». У Достоевского эти чувства обнаруживаются как преходящий элемент в любви многих его героев, например у Версилова, у Лизы Хохлаковой (см. выше).

Даже и добру в себе самом властный, гордый, самолюбивый человек покоряет только после борьбы и преодоления себя. Особенно упорным становится сопротивление, когда человеку кажется, что чужая воля, воля общества, государства, Бога, обращается к нему с *требованием* добра, осуществления его как *должного*. «Я никому ничего не должен, — заявляет Подросток, — я плачу обществу деньги в виде фискальных поборов за то, чтоб меня не обокрали, не прибили и не убили, а больше никто ничего с меня требовать не смеет. Я, может быть, лично и других идей, и захочу служить человечеству, и буду, и, может быть, в десять раз больше буду, чем все проповедники; но только я хочу, чтобы с меня этого никто *не смел требовать*. Моя полная свобода, если я даже и пальца не подыму» (IX, 53).

Но и безличная сила добра не без сопротивления овладевает

сердцем гордого человека. Иван Карамазов, мучимый совестью после преступления Смердякова, приписывает в беседе с Алешей своему черту следующую оценку своего поведения: «Ты идешь совершить подвиг добродетели, а в добродетель-то и не веришь — вот что тебя злит и мучит, вот отчего ты такой мстительный» (XIV, 343). Алеша так понимает его душевное состояние: «Муки гордого решения, глубокая совесть!», Бог, которому он не верил, и правда Его одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться. «Да,— неслось в голове Алеши, уже лежавшей на подушке,— да, коль Смердяков умер, то показанию Ивана никто уже не поверит; но он пойдет и покажет». Алеша тихо улыбнулся: «Бог победит! — подумал он.— Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти, мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит»,— горько прибавил Алеша и опять помолился за Ивана» (XIV, 345).

Глубокое и всепроникающее влияние гордости и самолюбия на все стороны душевной жизни дает право считать их стоящими во главе всех пороков. Понятно поэтому восхваление смирения в христианской этике; но, конечно, не следует смешивать подлинное смирение с тем извращением его, о котором говорится: «Унижение паче гордости». Есть у Достоевского слабые, исковерканные души, пребывающие в состоянии крайнего самоунижения дено и ночью. «Николай Ильич Снегирев-с, русской пехоты бывший штабс-капитан-с, хоть и посрамленный своими пороками, но все же штабс-капитан. Скорее надо бы сказать: штабс-капитан Словоерсов, а не Снегирев, ибо лишь со второй половины жизни стал говорить словоерсами. Словоерс приобретается в унижении».— «Это так точно,— усмехнулся Алеша,— только невольно приобретается или нарочно?» (XIII, 211). Через минуту, после такого пресмыкания, Снегирев, узнав, что сын его Илюша укусил палец Алеши, кричит: «Сейчас высеку-с! Сей минутой высеку-с,— совсем уже вскочил со стула штабс-капитан.— Да я ведь вовсе не жалуясь, я только рассказал... Я вовсе не хочу, чтобы вы его высекли. Да он, кажется, теперь и болен.— А вы думали, я высеку-с? Что я Илюшечку возьму да сейчас и высеку перед вами для вашего полного удовлетворения? Скоро вам это надо-с? — проговорил штабс-капитан, вдруг повернувшись к Алеше с таким жестом, как будто хотел на него броситься.— Жалею, сударь, о вашем пальчике, но не хотите ли я, прежде чем Илюшечку сечь, свои четыре пальца, сейчас же на ваших глазах, для вашего справедливого удовлетворения, вот этим самым ножом оттяпаю. Четырех-то пальцев, я думаю, вам будет довольно-с для утоления жажды мщения-с, пятого не потребуете?..— Он вдруг остановился и как бы задохся. Каждая черточка на его лице ходила и дергалась, глядел же с чрезвычайным вызовом. Он был как бы в испугении» (XIII, 211).

У мощных натур, таких, как Грушенька, это унижение проскользывает на секунду, но тотчас же наверстывается какой-нибудь грандиозно-мстительной выходкой, ведущей к адским

последствиям. Когда Катерина Ивановна с взвинченной восторженностью расхваливает Грушеньку и даже целует ее ручку, Грушенька в ответ берет ее руку со словами:

«Вот я, милая барышня, вашу ручку возьму и так же, как вы мне, поцелую. Вы мне три раза поцеловали, а мне бы вам надо триста раз за это поцеловать, чтобы сквитаться. Да так уж и быть, а затем пусть как Бог пошлет: может, я вам полная раба буду и во всем пожелаю вам рабски угодить. Как Бог положит, пусть так оно и будет безо всяких между собой сговоров и обещаний. Ручка-то, ручка-то у вас милая, ручка-то! Барышня вы милая, раскрасавица вы моя невозможная!»

Она тихо понесла эту ручку к губам своим, правда с странной целью: «сквитаться» поцелуями. Катерина Ивановна не отняла руки: она с робкой надеждой выслушала последнее, хотя тоже очень странно выраженное обещание Грушеньки «рабски» угодить ей; она напряженно смотрела ей в глаза: она видела в этих глазах все то же простодушное, доверчивое выражение, все ту же ясную веселость... «Она, может быть, слишком наивна!» — промелькнуло надеждой в сердце Катерины Ивановны. Грушенька меж тем как бы в восхищении от «милой ручки» медленно поднимала ее к губам своим. Но у самых губ она вдруг ручку задержала на два, на три мгновения, как бы раздумывая о чем-то.

— А знаете что, ангел-барышня, — вдруг протянула она самым уже нежным и слащавейшим голоском, — знаете что, возьму я да вашу ручку и не поцелую. — И она засмеялась маленьким развеселым смешком.

— Как хотите... Что с вами? — вздрогнула вдруг Катерина Ивановна.

— А так и оставайтесь с тем на память, что вы-то у меня ручку целовали, а я у вас нет. — Что-то сверкнуло вдруг в ее глазах. Она ужасно пристально глядела на Катерину Ивановну.

— Наглая! — проговорила вдруг Катерина Ивановна, как бы вдруг что-то поняв, вся вспыхнула и вскочила с места. Не спеша, поднялась и Грушенька.

— Так я и Мите сейчас перескажу, как вы мне целовали ручку, а я-то у вас совсем нет. А уж как он будет смеяться!

— Мерзавка, вон!

— Ах как стыдно, барышня, ах как стыдно, это вам даже и непристойно совсем, такие слова, милая барышня.

— Вон, продажная тварь! — завопила Катерина Ивановна. Всякая черточка дрожала в ее совсем исказившемся лице.

— Ну уж и продажная. Сами вы девицей к кавалерам за деньгами в сумерки хаживали, свою красоту продавать приносили, ведь я же знаю.

Катерина Ивановна вскрикнула и бросилась было на нее, но ее удержал всею силой Алеша...

— Это тигр! — завопила Катерина Ивановна (когда Грушенька выбежала из комнаты). — Зачем вы удержали меня, Алексей Федорович, я бы избила ее, избила!

Она не в силах была сдерживать себя пред Алешей, может быть, и не хотела сдерживаться.

— Ее нужно плетью, на эшафоте, чрез палача, при народе!..

— Но Боже! — вскрикнула вдруг Катерина Ивановна, всплеснув руками, — он-то! Он мог быть так бесчестен, так бесчеловечен! Ведь он рассказал этой твари о том, что было там, в тогдашний роковой, вечно проклятый, проклятый день! «Приходили красу продавать, милая барышня!» Она знает! Ваш брат подлец, Алексей Федорович!» (XIII, 163).

Смирение необходимо даже для веры в Бога, потому что гордый человек, как это ни смешно, готов помериться силами с самим Господом Саваофом или, по крайней мере, пытается отвергнуть бытие столь недосыгаемо великого Существа. Когда такой человек приводит доводы против бытия Божия, поражаешься иногда, как мало в них логической связности; — прислушаешься к интонациям его, всмотришься в мимику и увидишь, что подсознательная основа неверия у него — зависть к Богу и отвращение к мысли, что есть существо, бесконечно более высокое, чем он. Даже и тогда, когда такие люди верят в Бога, их вера может оказаться деланной. Подросток спрашивает Васина о Версилове: «Неужели вы думаете, что он может верить в Бога?» — «Это очень гордый человек, как вы сами... сказали, — ответил Васин, — а многие из очень гордых людей любят верить в Бога, особенно несколько презирающие людей. У многих сильных людей есть, кажется, натуральная какая-то потребность — найти кого-нибудь или что-нибудь, перед чем преклониться. Сильному человеку иногда очень трудно переносить свою силу... Они выбирают Бога, чтобы не преклоняться перед людьми, — разумеется сами не ведая, как это в них делается: преклониться перед Богом не так обидно. Из них выходят чрезвычайно горячо верующие — вернее сказать, горячо желающие верить; но желания они принимают за самую веру. Из этаких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся» (IX, 57).

Когда такие натуры начинают бороться с Богом и, следовательно, вступают в область инфернального бытия, они, как уже сказано, оправдывают свое поведение высокими мотивами. «О гордости же сатанинской мыслю так, — говорит старец Зосима, — трудно нам на земле ее и постичь, а потому сколь легко впасть в ошибку и приобщиться ей, да еще полагая, что нечто великое и прекрасное делаем» (XIII, 339). Но крушение горделивых планов, построенных без благословения Божия, и даже хотя бы сомнение в своем превосходстве порождают в такой самолюбивой воле все нарастающую ненависть, ярко изображенную в «Повести об антихристе» Вл. Соловьева. «Ждет горделивый праведник высшей санкции, чтобы начать свое спасение человечества, — и не дождется. Ему уже минуло тридцать лет, проходят еще три года. И вот мелькает в его уме и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: «А если?.. А вдруг не я, а тот... Галилеянин... Вдруг Он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но

ведь тогда он должен быть *жив...* Что я скажу Ему? Ведь я должен буду склониться перед Ним, как последний глупый христианин, как русский мужик какой-нибудь, бессмысленно бормотать: «Господи Сусе Христе, помилуй мя грешнаго» — или как польская баба растянуться *кжижем*. Я, светлый гений, сверхчеловек. Нет, никогда!» И тут же на место прежнего разумного, холодного уважения к Богу и Христу зарождается и растет в его сердце сначала какой-то ужас, а потом жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая дух ненависть. «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...» И с пенящимся ртом, судорожными прыжками выскакивает он из дому, из саду и в глухую черную ночь бежит по скалистой тропинке... Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока. Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдруг в нем что-то шевельнулось. «Позвать Его, спросить, что мне делать?» И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ. «Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес!» — И он бросился с обрыва. Но что-то упругое, как водяной столб, удержало его в воздухе...» (Вл. Соловьев, т. VIII, с. 562).

Став вселенским императором, он созывает вселенский собор. Здесь вождь православных, старец Иоанн, говорит ему: «И на вопрос твой: что можешь сделать для нас, — вот наш прямой ответ: исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, — исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истинного предтечу Его второго славного пришествия». Он замолчал и уставился взором в лицо императора. С тем делалось что-то недоброе. Внутри его поднялась такая же адская буря, как та, что он испытал в ту роковую ночь. Он совершенно потерял внутреннее равновесие, и все его мысли сосредоточились на том, чтобы не лишиться и наружного самообладания и не выдать себя прежде времени. Он делал нечеловеческие усилия, чтобы не броситься с диким воплем на говорившего и не начать грызть его зубами» (575).

Такое существо может миллионы лет пребывать в ненависти к Господу Богу, — хотя и обладает силой для преодоления себя, но не воспользуется ею. Ненависть эта терзает душу непрестанно и наполняет ее адскими мучениями, но не Бог создает эти вечные муки, а сам тот, кто любит себя больше, чем Предвечное Добро. Благодать Божия может проявиться в отношении к этим существам лишь в том, чтобы оставить их в свойственной им сфере и не повышать мучений их приближением к ним сияния Славы Своей. Сведенборг рассказывает, что во время одного из его видений у него «явилась мысль: каким образом возможно, чтобы благость Господа допускала бесам вечно оставаться в аду? Только что я это помыслил, как один из ангелов правого предсердия чрезвычай-

но быстро низринулся в седалищную область великого Сатаны и извлек оттуда, по внушению от Господа, одного из самых дурных бесов, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мне было дано видеть, что, по мере того как ангел восходил к небесным сферам, его пленник менял гордое выражение своего лица на страдающее, и тело его чернело; когда же он, несмотря на свое сопротивление, был вовлечен в средние небеса, то с ним сделались страшные конвульсии, он всем своим видом и движениями показывал, что испытывает величайшие и нестерпимые муки; когда же он приблизился к сердечной области небес, то язык его вышел далеко наружу, как у очень уставшего и жаждущего пса, а глаза лопнули, как от жгучего жара. И мне сделалось его жаль, и я взмолился Господу, чтобы велел ангелу отпустить его, и когда, по соизволению Господа, он был отпущен, то бросился вниз головою с такой стремительностью, что я мог видеть только, как мелькнули его чрезвычайно черные пятки. И тогда мне было внушено: пребывание кого-нибудь в небесах или в аду зависит не от произвола Божия, а от внутреннего состояния самого существа, и перемещение по чужой воле из ада в небеса было бы так же мучительно для перемещаемого, как переселение из небес в ад... И таким образом, я понял, что вечность ада для тех, кто находит в нем свое наслаждение, одинаково соответствует как премудрости, так и благодати Божией» (цитата из статьи Вл. Соловьева о Сведенборге, т. IX. Собр. соч. Соловьева, с. 243).

2. САТАНИНСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И ЕДИНСТВО ПРАВСТВЕННОСТИ

Сверхсатаны нет, а у сатаны, как и у других существ, конечный идеал есть абсолютная полнота жизни. Борьба против Бога и зло, вносимое им в мир, есть явление, производное из его гордыни, вступление на путь, противоречащий его же конечному идеалу. Поэтому жизнь сатаны полна разочарований, неудач и все возрастающего недовольства жизнью. Таким образом, у нас есть достаточное основание утверждать, что даже и сатана рано или поздно преодолет свою гордыню и вступит на путь добра (см. об этом соображения св. Григория Нисского в трактате «О составе человека»).

Глава седьмая

АБСОЛЮТНОСТЬ ПРАВСТВЕННОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Нравственное добро и зло есть ценность поступков личного существа, а также ценность самой личности как источника поступков. Всякое лицо, будучи существом свободным и наделенным свойствами, правильное использование которых ведет к абсолютному совершенству, несет абсолютную нравственную ответствен-

ность за свои поступки. Этими словами мы хотим сказать, что каждое лицо ответственно не только за субъективную, но и за объективную сторону своих поступков, а также не только за форму, но и за содержание их. Поэтому системы этики, учитывающие при нравственной оценке лишь *мотивы* поведения, именно субъективную сторону его: корыстность, бескорыстие и т. п. (*Gesinnungsethik*⁹), односторонни; точно так же односторонни и системы этики, выводящие всю нравственную ценность поступка из *объективного* содержания его и предвидимых благодаря опыту объективных следствий его (*Erfolgsethik*¹⁰).

Субъективное сознание чистоты намерения, свободы от всякого личного расчета, даже проявление жертвенности при совершении поступка вовсе не гарантируют еще нравственного совершенства его. Якобинцы, инквизиторы, большевики, совершая бесчисленные убийства и жестокости, пытаются оправдать свои поступки великими благами и принципами, за которые они борются. И в самом деле, многие из них были воодушевлены пламенной любовью к подлинным объективным ценностям; тем не менее поведение их отталкивает своим нравственным уродством. Объективная сторона их поступков ужасна, и даже субъективная сторона, кажущаяся самому деятелю чистой, на деле нравственно несовершенна. В самом деле, узость сознания ценностей, присущая всем нам, существам, отпавшим от Бога, достигает прямо-таки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. Чаще всего эта узость выражается в том, что фанатик ставит отвлеченную идею, теорию, проект реформ выше живого человека и потому способен убивать, насиловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала. (Много ценных мыслей о нравственной извращенности фанатизма высказано в «Назначении человека» Бердяева (с. 78, 182 и след.) См. также: *Гегель*. Феноменология духа. Гл. «Закон сердца и безумие самомнения».)

Обыкновенно в глубине души таких поборников добра, считающих себя благодетелями человечества, а в действительности совершающих бесчеловечные поступки, таится гордыня; она побуждает их ценить выше живого человека выработанные ими идеалы и проекты. Сухость, замкнутость в себе, неспособность любить живую конкретную индивидуальность ближнего есть обыкновенный спутник гордыни, ведущий к фанатизму.

Итак, скажут мне, все же этика субъективного строя души правильна: где объективный состав поступка плох, там и субъективная сторона поведения нравственно несовершенна. Это несовершенство может быть целиком сокровенным в подсознании субъекта, который поэтому не отдает себе отчета в нем; тем не менее оно наличествует в его душе. Соглашаясь с этим, я все же отрицаю правильность этики субъективного строя души: субъективная и объективная стороны поступка неотделимы друг от друга. Когда Жан Вальжан (в «Отверженных» Виктора Гюго) украл подсвечники у епископа Бьенвеню и епископ подарил их ему, достоинст-

во поступки монсиньора Бьенвеню состояло в любовном видении чужой души и открытии способа преобразить ее. Здесь прозорливость святого человека, отказ от своих прав, вся совокупность субъективных актов не может быть ни описана, ни помышлена без тех объективных содержаний и ценностей, на которые она направлена. То же самое строение присуще и всем поступкам всякого существа: нравственное значение поступка определяется не только субъективными актами, но и тем, на что они направлены. Поэтому чрезмерная забота о субъективной стороне поведения, перенесение центра тяжести на свой внутренний мир, например сосредоточение внимания только на любимом существе, легко может привести к тому нравственному извращению, которое называется *фарисейством*. Оно состоит в том, что человек делает «добро ради добра», а не из живой любви к человеку; он сосредоточивает внимание не столько на любимом или вызывающем сострадание существе, сколько на том, чтобы я был «добр», «праведен», «справедлив». По мнению Шелера, к этому недостатку была близка, по видимому, этика Канта, поскольку он утверждал, что истинно добр в нравственном смысле тот человек, который, например, при оказании помощи заинтересован не в действительности чужого блага, а в том, чтобы исполнить свой долг (*Шелер М. С. 120*).

К области фарисеизма Шелер относит также все теории нравственности, согласно которым должно жить и действовать так, чтобы при самообсуждении своего поведения иметь возможность выдержать это испытание, иметь право уважать себя и т. п. Здесь, говорит он, подлинное нравственное хотение и бытие подменяется «желанием, чтобы интеллектуальный образ, в котором мы представляем себя, был хорош». Это та разновидность фарисеизма, которую называют «самооправданность». «В противоположность тому, кто чувствует себя оправданным, человек подлинно смиренный, наоборот, боится своего «образа» как «доброе», и в этой своей боязни он действительно добр». Шелер при этом вовсе не отрицает того, что правило «Поступай так, чтобы ты мог уважать себя» — может иметь хороший смысл, именно в том случае, если уважение к себе и суждение «я хорош» есть не цель хотения, а следствие правильного поведения. «Лучшие люди те, которые не знают, что они таковы» (184 и след.).

В кругах некоторых сектантов часто встречается чрезмерное сосредоточение на цели быть нравственно добрым, нарушающее гармонию жизни. Некоторые сектанты отпадают от Церкви потому, что не понимают ее мудрой снисходительности к грешникам и приспособления к слабости человека, выработанного с расчетом вести паству к порогу Царства Божия без болезненных надрывов в душе. Такой сектант увлекается задачей осуществить Царство Божие на земле сейчас, сегодня, не терпя ни минуты отлагательства. Он становится неумолимо требовательным цензором чужих нравов, сурово и безоглядно вмешиваясь в чужую жизнь, что ведет часто к резкому отпору и еще большему ухудшению зла. Или же такой сектант сосредоточивается на своем собственном

поведении и с надрывом старается быть добрее, чем это соответствует его силам; тогда все проявления его становятся слащавыми, лишенными непосредственности, иногда даже лицемерными.

Лев Толстой в то время, когда он создавал свои гениальные художественные произведения и не занимался гипертрофированным морализмом, живо изображал фарисеизм. В «Анне Карениной» он рассказывает о пребывании в Карлсбаде князя Щербацкого с дочерью Кити, которая, познакомившись с пиетисткою мадам Шталь, чрезвычайно заинтересовалась ею. Но отец Кити, человек непосредственно добрый, мимоходом бросает замечание о госпоже Шталь: «Она за все благодарит Бога, за всякое несчастье, и за то, что у ней умер муж, благодарит Бога. Ну, и выходит смешно, потому, что они дурно жили». Превосходен здесь контраст простоты князя и надуманности поведения г-жи Шталь. И в душе Кити опыт подражания пиетизму быстро закончился разочарованием в нем: она говорит Вареньке, приемной дочери г-жи Шталь: «Я не могу иначе жить, как по сердцу, а вы живете по правилам. Я вас полюбила просто, а вы, верно, только затем, чтобы спасти меня» (Анна Каренина. Ч. II. Гл. XXX—XXXV).

Односторонний характер имеет и формалистическая этика, согласно которой критерий нравственного добра заключается не в содержании, а в форме поведения: по Канту, например, это форма законосообразности (возможности превратить правило поступка в закон природы), по Мюнстербергу, Липпсу — последовательность поведения. В действительности, однако, не форма, как таковая, а форма, поскольку она обеспечивает определенное содержание. Выше в главе о природе сатанинской было показано, что если бы существовало абсолютное зло, то поведение сатаны могло бы быть вполне последовательным и тем не менее оно было бы нравственно негодным.

Возвращаясь к вопросу об этике субъективного строя души, покажем путем рассмотрения нескольких частных примеров, что чистота сознательных мотивов поступка еще не дает права говорить о нравственном совершенстве его. Так, например, бескорыстно заботясь о благе ребенка, мы нередко прибегаем по неопытности и неведению к таким средствам воспитания и образования, которые приносят не пользу, а вред. Наше незнание уменьшает, правда, нравственную ответственность за неправильное воспитание ребенка, но оно не снимает ее с нас вполне: в самом деле, сама эта ограниченность знания есть следствие нашей нравственной вины отпадения от Бога. Каждый человек ограничен на свой определенный лад, иначе, чем другие люди, и эта ограниченность соответствует его страстям, порокам, дисгармонии его стремлений, обусловленной неправильным предпочтением низших ценностей.

Та степень ограниченности, которая называется глупостью, сопутствуется дефективным строением мозга; оно в некоторых случаях обусловлено наследственностью. Однако не следует думать, будто можно снять с человека вполне нравственную ответственность за недостатки его поведения ссылкой на строение его

мозга или на дурное наследство, полученное от предков. Согласно учению о «я», как о сверхвременном и сверхпространственном субстанциальном деятеле, каждое «я» создает себе тело, подбирая союзников, т. е. низших субстанциальных деятелей, сообразно своим вкусам, интересам, страстям. Тело человека есть совокупность органов, т. е. орудий, выработанных в конечном счете самим человеческим «я»; поэтому человек ответствен за свое тело и не имеет права считать себя свободным от всякой вины, когда по глупости причиняет вред своим ближним, причем глупость его обусловлена дефективным строением мозга. Даже получив по наследству несовершенное строение мозга, человек не имеет права сваливать вину на своих предков. Когда субстанциальный деятель поднимается в своем развитии на такую высоту, что становится способным вести человеческую жизнь, он сам избирает себе для своего рождения тела будущих родителей, в которых развивается его зародыш; это избрание он производит сообразно своим инстинктивным влечениям и вкусам. Следовательно, в случае дурной наследственности и плохой семейной обстановки человек сам виноват в том, что избрал себе ее. Предки ответственны за то, что *дали* дурное наследство своим потомкам, но и потомки ответственны за то, что они *приняли* дурное наследство*.

Душевная болезнь, как и телесные недостатки, не вполне снимает с человека нравственную ответственность за его поступки. В основе всех душевных болезней и психоневрозов лежат, как первоисточник их, особенности эмпирического характера человека, выражающие его нравственную ценность. Преувеличение внимания к своему собственному «я», замкнутость в себе, недоверчивость, робость или, наоборот, заносчивость и т. п. качества характера предшествуют душевной болезни и выражаются в ней. Поясню свою мысль примером душевной болезни известного художника А. А. Иванова, который, живя в Риме, двадцать лет своей жизни положил на картину «Явление Христа народу». Тургенев в своих «Литературных и житейских воспоминаниях» (в статье «Поездка в Альбано и Фраскати») говорит: «Долгое разобщение с людьми, уединенное житье с самим собой, с одной и той же, постоянной, неизменной мыслью, наложило на Иванова особую печать; в нем было что-то мистическое и детское, мудрое и забавное, все в одно и то же время; что-то чистое, и скрытное, даже хитрое. С первого взгляда все существо его, казалось, проникнуто какою-то недоверчивостью, какою-то суровой, то заискивающей робостью; но когда он привыкал к вам — а это происходило довольно скоро, — его мягкая душа так и раскрывалась». Во время совместной поездки в Альбано Тургенев и В. П. Боткин предложили Иванову на следующий день обедать вместе в Риме.

* См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Гл. VI. «Творчество и эволюция»; см. также мою статью «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозе» в «Сборнике трудов Русского Научного Института в Праге». Вып. 2. 1931.

«— Обедать? — воскликнул Иванов и вдруг побледнел.— Обедать! — повторил он.— Нет-с, покорно благодарю; я и вчера едва жив остался... Я не пойду; там меня отравят.

— Как — отравят?

— Да-с отравят, яду дадут.— Лицо Иванова приняло вялое выражение, глаза его блуждали...

Мы с Боткиным переглянулись; ощущение невольного ужаса шевельнулось в нас обоих.

— Что вы это, любезный Александр Андреевич, как это вам яду дадут за общим столом? Ведь надо целое блюдо отравить. Да и кому нужно вас губить.

— Видно, есть такие люди-с, которым моя жизнь нужна-с. А что насчет целого блюда... да он мне на тарелку подбросит.

— Кто он?

— Ну вот что я вам предлагаю, Александр Андреевич,— сказал Боткин,— вы приходите завтра к нам обедать, как ни в чем не бывало, а мы всякий раз, как наложим тарелки, поменяемся с вами...

На это Иванов согласился, и бледность с лица его сошла, и губы перестали дрожать, и взор успокоился».

Даже в такой болезни, как прогрессивный паралич, сопутствующейся все глубже идущими разрушениями мозговой ткани, душевные проявления ее стоят в связи с эмпирическим характером человека, за который он ответствен, так как он сам его выработал*.

Соответственно своему характеру, своему опыту и искусству человеческое «я» борется со своей болезнью и приспособляет остающиеся здоровые клетки мозга для продолжения более дорогих ему деятельностей. Таким образом, у каждого больного течение его болезни существенно обусловлено свойствами его «я».

Бывают случаи, когда во время болезни личность человека коренным образом меняется и все проявления ее становятся резко отличными от прежнего строя ее. Ботаник А. Н. Бекетов, человек высокого благородства и утонченной культуры, после кровоизлияния в мозг прожил еще несколько лет, лежа в постели, парализованный; это был совершенно другой человек, живший почти животной жизнью и проявлявший звериную грубость. Кто понимает, что личность человека не есть надстройка над телесными проявлениями, тот, конечно, не может допустить, чтобы болезнь произвела такое коренное изменение души. В данном случае вероятной становится следующая гипотеза: А. Н. Бекетов умер во время кровоизлияния, т. е. тот субстанциальный деятель, который признавал себя как его «я», покинул свое полуразрушенное тело и перешел к новой жизни в какой-то неизвестной нам новой среде; тело же его продолжало еще несколько лет жить потому, что какой-либо из деятелей, заведовавших раньше одним из нервных центров, стал во главе всего организма и оказался способным

* См. мою книгу «Свобода воли». Гл. VI. 4.

продолжать если не человеческую, то человекоподобную жизнь.

Итак, всякое зло, причиненное какому бы то ни было существу, хотя бы и при самом отдаленном *моем* содействии, есть до некоторой степени следствие моего нравственного несовершенства: если бы я был членом Царства Божия, я был бы для всех существ источником чистого добра во всех смыслах этого слова и не причинял бы ни одному существу никакого зла. Пассажиры трамвая, раздавившего человека, участвовали тяжестью своего тела в причинении этого несчастья. Их материальная телесность с ее отталкиваниями и непроницаемостью есть следствие греховной изолированности каждого из них и активное выражение ее. Следовательно, они до некоторой степени виновны в том несчастье, которое произошло. Члены Царства Божия имеют тела, преображенные и взаимопроницаемые, не обладающие тяжестью и, следовательно, неспособные совершать такой грубый акт, как раздавливание.

Ответственность человека не только за мотивы своего поведения, но и за объективное содержание поступка, за осуществление его и следствия его можно обосновать еще следующим образом. Нравственная ответственность возможна лишь в том случае, если существует свобода деятеля: отвечать можно только за то, что находится в моей власти. Рассуждая о том, что же именно находится в моей власти, следует различать свободу воли и свободу действия. Свобода воли состоит в том, что «я» есть творческий источник своих хотений и решений, не вынуждаемый необходимо к проявлению их ни внешними условиями, ни даже своим эмпирическим характером. Совсем иной характер имеет свобода действия: она существует там, где возникшие хотение и решение не встречают препятствий для своего осуществления. Очень часто эти препятствия обусловлены обстоятельствами, лежащими вне моей власти; в таких случаях я, лишенный свободы действия, не ответствен за неисполнение своего доброго хотения. Это рассуждение, кажущееся абсолютно правильным, склоняет многих мыслителей к этике субъективного строя души, т. е. к учению, что нравственная ценность поведения определяется только мотивами его, но не объективным содержанием. Ошибка этих мыслителей станет ясной, если различить понятие формальной свободы и положительной материальной свободы. Положительная материальная свобода деятеля определяется степенью творческой мощи его. Она достигает предела, т. е. бесконечности, у членов Царства Божия: в самом деле, в их распоряжении, благодаря сочетанию их творческой мощи с мощью других членов Царства Божия и Самого Господа Бога, находится бесконечная творческая сила для осуществления абсолютной красоты, добра и обретения совершенной истины; их свобода воли есть вместе с тем и безграничная свобода действия, направленная на осуществление абсолютного добра во всех смыслах этого слова.

В ином положении находятся существа, пребывающие вне Царства Божия. Будучи более или менее удалены от Бога и своим

эгоизмом отчасти обособлены от других существ, они обладают весьма пониженной положительной свободой и ограниченной свободой действий. Но они в полной мере сохраняют *формальную свободу*. Она состоит в следующем. Действующее «я», обладая сверхкачественной творческой силой, господствует над всеми своими *определенными* проявлениями, хотениями, решениями и поступками: какова бы ни была их ценность, каковы бы ни были основания, имеемые в виду действующим «я», хотения и поступки его *не вытекают* из этих данных, как умозаключение из посылок, все эти элементы служат *только* материалом и *поводом* для самостоятельного творческого акта, который вследствие сверхкачественной творческой силы «я» мог бы быть произведен иначе, чем он фактически произведен. Стоя всегда перед бесчисленным множеством возможностей, открывающихся в каждом определенном положении, деятель даже и в состоянии упадка сохраняет мощь, достаточную для свободного *хотения* любой из них и для *стремления осуществить* свое решение, насколько это зависит от собственной силы его. Таким образом, во всяком случае он может отказаться от пути зла и, по крайней мере, начать путь восхождения по пути добра, хотя бы в форме искреннего стремления вступить на него. Отсюда следует, что пребывание деятеля вне Царства Божия есть следствие его вины и несовершенство его поведения не только со стороны субъективной, но и со стороны объективного содержания лежит на его ответственности. Как бы много ни было обстоятельств (незнание, глупость, болезнь и т. п.), уменьшающих ответственность деятеля за объективное несовершенство его поведения, все же эта ответственность никогда не может быть вполне снята с него. О формальной и материальной свободе см.: *Лосский Н.* Свобода воли. Гл. VII и VIII.

Глава восьмая

САНКЦИИ НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА

1. ИММАНЕНТНОЕ НАКАЗАНИЕ

Законы гражданские, запрещающие какое-либо действие, обыкновенно сопутствуются санкцией, т. е. содержат постановление о наказании, которому должен подвергнуться нарушитель закона. У всех народов и во все времена широко распространено убеждение в том, что и нравственный закон сопутствуется санкцией: одни полагают, что наказывает сам Бог, другие думают, что и без вмешательства Бога самим строением природы обеспечено наказание за безнравственное поведение. Система этики должна точно ответить на этот вопрос о санкциях нравственного закона.

Отдадим себе отчет, в чем состоит нравственный закон, и ответ на вопрос о санкциях получится сам собой. Вполне нравственно добр поступок, совершаемый на основании любви к Богу большей, чем к себе, и любви ко всем существам, равной любви к себе само-

му, поступок, осуществляющий абсолютное совершенство (абсолютные ценности) Царства Божия. В нашем психоматериальном царстве бытия все поступки только отчасти совершенны и, следовательно, только отчасти нравственно добры; они содержат в себе в большей или меньшей степени относительные ценности, т. е. такое бытие, которое для одних существ есть добро, а для других — зло. Такие поступки никогда не могут доставить полного удовлетворения деятелю. В самом деле, цель жизни всякого существа есть осуществление совершенной полноты бытия. Цель эта не достигается теми поступками, в составе которых есть хотя бы малейшая примесь отрицательных ценностей, т. е. такого бытия, которое стесняет и умаляет чью-либо жизнь. Отсюда с необходимостью вытекает следующий закон: всякое действие, в состав которого входит отрицательная ценность, доставляет деятелю хотя бы отчасти чувство неудовлетворения. Высшее счастье, доступное человеку на земле, доставляемое творчеством в области искусства, философии, науки, всегда бывает отравлено сознанием несовершенства его. Без сомнения, не было и не будет на земле такого архитектора, художника, писателя, который был бы абсолютно удовлетворен построенным им собором, написанной картиной, напечатанной книгой. Эта неутолимая жажда бесконечного совершенства с большой силой обрисована и объяснена о. Сергием Булгаковым в его книге «Свет невечерний»: «Человеческий дух невыразим в каком бы то ни было *что*, истаевающим в его неизмеримости. Поэтому человеку присуще стремление к *абсолютному творчеству*, по образу Божию». «Именно эта потенциальная абсолютность человеческого творчества, которая не становится актуальной, и порождает его *трагедию*, которой человек не испытывает, только погружаясь в самодовольство и духовную лень. *Искание шедевра*, при невозможности найти его, пламенные объятия, старающиеся удержать всегда ускользающую тень, подавленность и род разочарования, подстерегающего творческий акт, что же все это означает, как не то, что человеческому духу не под силу создание собственного мира, чем только и могла бы быть утолена эта титаническая жажда»*.

То же самое неудовлетворение подстерегает человека и в семейной жизни: самая счастливая семья с нормальными, умственно и нравственно одаренными детьми все же далека от идеала абсолютной полноты жизни. Точно так же и всякое восприятие или впечатление, производимое красотами природы, великими произведениями искусства, значительными историческими событиями, никогда не вступает в наше сознание с такой полнотой и совершенством, которые могли бы окончательно удовлетворить нас. Поэтому ничто в нашей жизни не заслуживает вечного сохранения со свежестью настоящего; вследствие своего несовершенства все обречено смерти и отодвигается в область прошлого, которое заволакивается дымкой полного или частичного забвения.

* Булгаков С. Свет невечерний. С. 279 и след.

Неполнота удовлетворения жизнью есть следствие не одного только нравственного несовершенства, но также и несовершенства эстетического, познавательного, социального и т. п. Однако в основе всех этих разнообразных недостатков лежит один и тот же нравственно отрицательный акт — отпадение от Бога и Царства Божия. Из него естественно и неизбежно возникает неполнота жизни и несовершенство ее. Этот характер жизни и субъективное выражение его в форме чувства неудовлетворения есть первое, основное и непосредственное наказание за неисполнение нравственного закона. Наказание это не извне присоединяется к нашим поступкам, а заключается в самом характере всей жизни; поэтому оно может быть названо *непосредственной имманентной санкцией* нравственного закона. Эта санкция в громадном большинстве случаев не сознается как наказание за нравственное зло: она переживается просто как неудовлетворенность отдельными не вполне достигнутыми или неудачно поставленными целями и заставляет не успокаиваться на одной и той же ступени жизни, но искать все новых и новых путей, откуда и возникает эволюция, ведущая, в случае нормального характера ее, к возрастанию в добре, включая сюда и нравственное добро увеличения любви к Богу и всем тварям.

До сих пор речь шла только о том неудовлетворении, разочаровании и т. п., которое возникает просто как следствие недостижения цели абсолютной полноты бытия. Теперь нужно рассматривать еще те несовершенства и связанные с ними нередко очень тяжелые страдания, телесные и душевные, которые возникают как следствие несовершенной любви к Богу и тварям Его. Эгоистическая обособленность деятеля и враждебное противостояние его другим существам выражаются вовне в актах отталкивания, создающих грубую непроницаемую материальную телесность. Постепенный выход из крайней обособленности достигается тем, что деятель вступает в союз с большим или меньшим количеством других деятелей, стоящих на низшей ступени развития и становящихся его телом в том смысле, что они составляют совокупность органов, служащих для исполнения целей главного деятеля, подчинившего их себе. Таковы тела атома, молекулы, кристалла, растения, животного, народа, планеты.

Тело, как союз подчиненных, но все же относительно самостоятельных деятелей, никогда не бывает вполне гармоничным и вполне послушным центральному деятелю. Уродства, болезни и старость суть выражения этой дисгармонии тела. Мало того, интересы «я» и его тела рано или поздно расходятся настолько, что разрыв союза становится неизбежным и наступает смерть, т. е. обособление главного деятеля от подчиненных.

Если даже тело деятеля весьма несовершенно удовлетворяет его нужды и вступает к нему иногда во враждебные отношения, то тем более велика дисгармония между деятелем и внешней средой. Вредные климатические влияния, стихийные катастрофы, борьба за существование животных и растений между собой, со-

циальное неустройство, социальные катастрофы — все эти виды взаимного стеснения жизни, а не сочетания сил для согласного соборного творчества суть следствие несовершенной любви существ друг к другу и к Богу и выражение этого недостатка любви.

В самом деле, не надо забывать, что весь мир, согласно персонализму, состоит из существ, которые суть действительные или потенциальные личности. Все отношения их друг к другу могли бы быть проникнуты любовью. Тогда природа была бы для нас всегда только заботливой матерью, а не мачехой, но и мы в отношении к природе были бы не хищными вымогателями, а верными сынами ее.

Все бедствия, переживаемые нами, суть, таким образом, не внешние наказания, насылаемые на нас, а выражение и следствие нашего нравственного несовершенства; их можно обозначить термином *«имманентная производная санкция нравственного закона»*. Какое бы несчастье ни обрушилось на нашу голову, хотя бы оно и не было следствием только что совершенного нами поступка, мы не имеем права сказать, что страдаем безвинно: самая уязвимость наша есть следствие и выражение нашей нравственной несостоятельности. Наше тело доступно всевозможным ранениям потому, что оно несовершенно, как тело греха. Нашу душевную жизнь могут разрушить травмы, вызванные клеветой, притеснениями, нечестным соперничеством, но все эти переживания могут потрясти душу лишь настолько, насколько человек самолюбив, честолюбив, горделив, т. е. далек от святости.

Согласно закону, установленному М. Шелером и Н. Гартманом, чем более ценно какое-либо бытие, тем более оно хрупко, тем более оно зависит от бытия, низшего по своей ценности. Отсюда возникают бесчисленные драмы в нашей нравственной жизни. В дальнейшем, однако, будет показано, что этот закон обратного отношения между рангом ценности и силой ее имеет место только в нашем психоматериальном царстве бытия. Такое строение нашего царства есть следствие взаимной обособленности существ и враждебных отношений между ними, обусловленных избранием ложного пути жизни. Унизительное положение, в которое ставит нас этот закон, есть тоже производное имманентное наказание за нравственное несовершенство. В тесной связи с этим законом и вообще с нарушением гармонии мира стоит в нашем царстве несогласованность ценности целей и средств. В Царстве Божием всякое средство есть вместе с тем и абсолютно ценная цель, а в нашей области бытия сплошь и рядом средства ценны для нас лишь как необходимое звено на пути к цели и даже очень часто они сами по себе представляют отрицательную ценность, но мы принуждены бываем прибегнуть к ним для достижения значительной цели.

Добрая цель не оправдывает дурных средств, но бывают случаи, когда цель для нас нравственно обязательна и в нашем царстве бытия может быть достигнута лишь с помощью средств, включающих в себя зло. Так, например, в человеческом обществе часто приходится прибегать к силе для защиты против преступ-

ников. Эта грустная необходимость есть одно из естественных следствий отпадения от Царства Божия.

Итак, все печальные стороны строения психоматериального царства суть самоочевидное следствие взаимного разъединения и дисгармонии существ, нарушивших нравственный закон; все они суть имманентная санкция и имманентное наказание за неправильный путь поведения, к которому нас никто не вынуждал, который избран нами самостоятельно и свободно, поэтому ответственность за него вполне лежит на нас; и, переживая бедствия мирового зла, мы должны признать, что виновны в этом зле мы сами и не имеем права сваливать вину на других существ.

В особенности необходимо сознать и познать, что Творец мира Бог никоим образом не причастен мировому злу и не повинен в нем. Бог сотворил мир как совокупность существ, способных осуществлять свободную самостоятельную деятельность и удоставляться обожения, т. е. абсолютного совершенства. Только такой мир заслуживает того, чтобы быть сотворенным Богом. Но существа, наделенные столь высокими способностями, и в числе их свободой, способны также пойти по пути нравственного своеволия, которое есть зло, ведущее за собой все остальные виды зла. Условия возможности абсолютного добра включают в себя и условие возможности зла. Но действительное осуществление добра вовсе не требует, чтобы рядом с ним была и действительность зла. Зло могло бы оставаться никогда и никем не осуществленной возможностью, если бы никто не злоупотребил своей свободой, и тогда в мире было бы осуществлено только добро. Знание и разработка этой истины есть основа теодицеи науки, оправдывающей Бога в существовании зла.

Все перечисленные печальные следствия нарушения нравственного закона обыкновенно не сознаются как результат греха, но вызывают неудовлетворенность жизнью, побуждающую к исканию новых путей поведения, ведущих, в случае нормальной эволюции, к усовершенствованию не только биологических процессов, познавательной деятельности, эстетического творчества, но также и к поднятию нравственного уровня. Бывают, однако, случаи, когда неудовлетворение жизнью принимает чисто нравственный характер, именно испытывается как угрызения совести или как муки раскаяния. Угрызения совести в точном смысле слова возникают тогда, когда, совершив существенный проступок, убийство, предательство и т. п., человек сознает его как нарушение нравственного закона и осуждает его, но не имеет силы осудить самого себя настолько, чтобы начисто отказаться от страсти, которая привела его к преступлению, и, следовательно, не хочет еще преобразования своей души. Поэтому муки угрызения совести безвыходны и бесплодны: прошлое сознается как абсолютно отвратительное и неприемлемое, но отделить от сознанный мерзости его нельзя, потому что душа остается по своим склонностям и устремлениям той же, как и во время совершения проступка.

Потрясающее изображение этой невыносимой муки представляет собой весь роман Достоевского «Преступление и наказание», вся история душевной жизни Раскольникова после того, как он убил старуху-ростовщицу и сестру ее Лизавету. Согласно теории Раскольникова, обыкновенные люди обязаны быть законопослушными, а люди, способные сказать новое слово, имеют право, по совести, ради своей идеи, преступать закон, «перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь». Таковы, по его мнению, все великие «законодатели и установители человечества, Ликурги, Солоны, Магометы, Наполеоны» (III, 5). Причислив себя к этому разряду людей, он совершил двойное убийство, но тотчас же испытал «ужас и отвращение». Страшное злое дело, совершенное им, стоит у него на пороге сознания почти непрерывно; он постоянно возвращается к нему и все вновь переживает его; он отыскивает описание его в газетах, идет в пустую ремонтируемую квартиру убитой, звонит в колокольчик и прислушивается к звону его, переживая «прежнее мучительно-страшное, безобразное ощущение». В беседе с письмоводителем Заметовым и со следователем Порфирием Петровичем, заподозрившими его в убийстве, он как бы нарочно ставит себя на край пропасти. В душе его образуется грандиозная область воспоминаний, чувств, мыслей, которые он принужден абсолютно скрывать, но они связываются тесными ассоциациями и глубокими переживаниями со все более разнообразными другими сторонами его жизни. Таким образом, получается невыносимо тягостное раздвоение личности, унижительная необходимость лжи и притворства: в общении с внешним миром замалчивание и отрицание фактов, мыслей и чувств, которые внутри сознания неумолимо говорят о себе и составляют главное содержание жизни. Человек, у которого так раскололась внутренняя и внешняя жизнь, начинает утрачивать сознание реальности. После беседы со Свидригайловым Раскольников не уверен, видел ли он его действительно или это был «только призрак». «Может, я и впрямь помешанный,— говорит он Разумихину,— и все, что во все эти дни было, все может быть так только в воображении...» (IV, 2); сознание его настолько потускнело, что «одно событие он смешивал... с другим; другое считал последствием происшествия, существовавшего только в его воображении» (VI, 1).

Естественное следствие такого распада и, главное, такого самоотрицания есть «мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения». Оно появилось у Раскольникова уже на следующий день после убийства (II, 1). Когда приехали любимые им мать и сестра, «руки его не поднимались обнять их» (II, 7). В ответ на их любовь и ласку он, таящий в своей душе отвратительную тайну, неспособный и не смеющий открыть ее им, начинает чувствовать ненависть к ним и наконец уходит из дому, сообщая Соне, что он «родных бросил» и с ними «все разорвал».

Однако полное отчуждение от людей невыносимо. Выход из него — или самоубийство, к которому Раскольников приближался несколько раз вполтную, или признание хотя бы перед одним

человеком. После того как Соня прочитала ему, по его просьбе, из Евангелия от Иоанна рассказ о воскрешении Лазаря, он совершает полупризнание, а на следующий день окончательно открывает ей свою тайну. Однако это не было благодатное раскаяние, смягчающее душу и омывающее ее слезами. После минутного облегчения он, в ответ на решение Сони идти вместе с ним на каторгу, заявляет «с прежнею ненавистью и почти надменною улыбкою»: «Я, Соня, еще в каторгу-то, может, и не хочу идти». Он оправдывает себя тем, что всего «только вошь убил», однако признается, что был бы «счастлив» теперь, «если бы только зарезал из того, что голоден был». И в самом деле, человек, доведенный до убийства муками голода, не отрицает нравственного закона, он только по слабости своей не в силах исполнить требования его, тогда как убийство, произведенное Раскольниковым, было следствием горделивой теории его, извратившей самое содержание нравственного закона. Поэтому угрызения совести его особенно мучительны, но о раскаянии, которое требовало бы осуждения гордыни, здесь нет и речи. Скорее, наоборот, он мучается больше всего тем, что у него не хватило решимости совершить убийство вполне спокойно, следовательно, он и сам «тварь дрожащая», а не Наполеон, — «вошь, — а не человек». Он уже осознал, что «черт тащил» его, однако все же упрекает Соню, которая хочет найти в нем хотя бы след настоящего раскаяния: «Ну что тебе в том, если б я и сознался сейчас, что дурно сделал? Ну что тебе в этом глупом торжестве надо мною?» (V, 4).

С уверенностью можно сказать, что сам сатана, мучимый угрызениями совести, бывает иногда близок к раскаянию, но мысль, что образ «кающегося дьявола» вызовет злорадную усмешку у одних и еще более обидную для него жалость у других, вновь подстрекает его гордыню и останавливает порыв к добру.

«Я еще поборюсь», восклицает Раскольников, и «надменная усмешка выдавливалась на губах его» (V, 4). После своего признания Соне он начинает минутами ненавидеть ее и сознает «подлость» такого чувства «именно теперь, когда сделал ее еще несчастнее». Дойдя до такого падения, он приходит к мысли, что, может быть, Соня права, «может, в каторге-то действительно лучше» (V, 5).

К мукам раздвоения присоединяется еще у Раскольникова мучительное сознание эстетического безобразия совершенного им поступка; и вместе с тем он презирает себя за эти муки, считая их малодушием: «Эстетическая я вошь и больше ничего» (III, 6), — упрекает он себя. Свое эстетическое отвращение к совершенному злодеянию он напрасно считает малодушием: красота есть такая же абсолютная ценность, как и нравственное добро. Нравственное совершенство и красота, нравственное зло и эстетическое безобразие нетождественны, но необходимо связаны друг с другом. Неудивительно поэтому, что муки угрызений совести часто усугубляются сознанием эстетического безобразия злого поступка.

Страдания раздвоения, отчуждения от всех, даже самых близ-

ких, людей, сознание униженности положения, видение эстетического безобразия поступка и особенно угрызения совести, безвыходные вследствие осуждения поступка, но сохранения той страсти, которая привела к нему,— все это, вместе взятое, образует адские муки. Нет, однако, необходимости в такой сложности страданий. Угрызения совести, взятые сами по себе, могут доходить до такой силы и вместе с тем безнадежности, что переживание их вполне заслуживает названия адских мук.

Немало есть людей, которые, услышав учение об аде как о переживании нравственных мучений, скажут: «Ну, это слабо». Подобно Пер Гюнту, они думают:

Такую кару все-таки возможно
Снести,— скорей моральные там муки
И, следовательно, не так уж страшны.

(Ибсен, Пер Гюнт, в конце V действия)

Это люди с мелкой душой, еще не доросшие до того, чтобы удостоиться настоящего последнего наказания, вырастающего имманентно из глубины души. Поэтому, когда они думают об аде, он представляется им как место внешних наказаний, более или менее искусственных. Они воображают, например, что в аду у некоторых грешников «голова крепко стянута цепью, глаза вылезли из орбит, мозг вытекает из ушей и из носу». (См. роман Брюсова «Огненный ангел», I ч., гл. X, 209, длинный перечень таких истязаний в цитате из книги «Откровения св. Бригитты» кардинала де Туррекремата.)

Церковные деятели нередко поддерживают такие представления об адских муках. Многие из них, быть может, имеют в виду педагогическую цель приспособления к уровню развития тех людей, которых можно побудить к самодисциплине только путем внешних устрашений.

Согласно отстаиваемому мною учению о развитии как метаморфозе, т. е. как ряде этапов жизни в новых и новых воплощениях, всякий деятель, даже и Пер Гюнт, не доросший еще до переживания тяжелых нравственных мук, со временем поднимается на более высокую ступень личной жизни; рано или поздно он станет способным к мощным проявлениям воли и, наконец, такому глубокому осознанию нравственного долга, которое ведет к резкому, невыносимо мучительному самоосуждению всякого зла в себе. Такое лицо понимает, что муки угрызений совести страшнее всякого внешнего наказания. Для Отелло, когда он узнал, что убитая им Дездемона невинна, физические страдания были бы желанным облегчением мук его души. Обращаясь к трупу Дездемоны, он говорит:

Несчастная, как изменилась ты!
Бледна, как ткань твоей сорочки. О,
Когда к суду мы явимся с тобою,
Твой взгляд мою низринет душу с неба,
А дьяволы подхватят на лету.

Ты холодна, ты холодна, подруга,
Как чистота твоя! О, раб проклятый!
Ну, демоны, гоните прочь меня
От этого небесного создання!
Крутите в вихре бурном! жарьте в сере,
Купайте в глубочайших безднах, полных
Текущего огня!

Нельзя, однако, пренебрегать чрезвычайно широко распространенным убеждением в том, что существуют огненные муки ада. Все внутренние переживания выражаются телесно; чем более они глубоки и сильны, тем более резки внешние проявления и следствия их. Воспоминание о постыдном деянии заставляет человека вскрикнуть, не находя себе покоя, съежиться или метаться. Резкий внутренний разрыв между настоящим и прошлым вызывает разрывы и нарушения гармонии также и в теле, пособнике души; эти телесные разрушения могут, вероятно, дойти до степени огненного распада. В таком случае сгорание от стыда есть не метафора, а выражение действительной огненной муки, более глубокой и тягостной, чем та, которая обусловлена сгоранием тела от внешней причины.

Угрызения совести не ведут к раскаянию обыкновенно в том случае, когда человек не может сломить свою гордыню, спесь, надменность, властность и т. п. качества. В художественной литературе эта душевная мука изображена Достоевским не только в «Преступлении и наказании», но и в судьбе Ставрогина в «Бесах», а также Смердякова в «Братьях Карамазовых»: оба они, не находя выхода, кончают одинаково самоистреблением путем повешения. С большой силой изображены муки совести без раскаяния Вальтером Скоттом в «Айвенго» в описании смерти барона Фрон де Бефа.

Муки раскаяния прожигают душу глубже, чем угрызения совести; они кончаются полным отсечением того злого аспекта воли, который привел к дурному поступку, и глубоким изменением эмпирического характера человека. Когда у человека является сознание «я уж не тот, каким был раньше», он так отделяется от своего злого дела, что оно перестает мучить его, и он способен начать новую жизнь, бодрую, полную веры в будущее. Задача изобразить правдиво этот глубокий перелом оказалась не по плечу даже такому гению, как Достоевский. Рассказ о том, как произошел этот переворот у Раскольников на каторге, есть бледная схема, а не художественное изображение. Достоевский говорит, что на каторге Раскольников был угрюм и нелюдим; даже с Соней, несмотря на все заботы о нем и любовь, он был холоден и груб, но со временем привык к посещениям ее; «под конец эти свидания обратились у него в привычку и даже чуть не в потребность, так что он очень даже тосковал, когда она несколько дней была больна и не могла посещать его». В каторге он заболел не от скудной пищи, но «от уязвленной гордости»: «он строго судил себя, и ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины

в его прошедшем, кроме разве простого *промаху*, который со всяким мог случиться. Он стыдился именно того, что он, Раскольников, погиб так слепо, безнадежно, глухо и глупо». «И хотя бы судьба послала ему раскаяние — жгучее раскаяние». «О, он обрадовался бы ему! Муки и слезы — ведь это тоже жизнь». Каторжники невзлюбили Раскольникова и даже однажды напали на него с криком: «Ты безбожник! Убить тебя надо». А Соню они полюбили, как сестру или мать. Выздоровливая после тяжелой болезни, Раскольников сидел на берегу широкой реки и любовался на дальний берег ее, где жили свободные люди. Неожиданно к нему подошла Соня и робко села рядом с ним. Тут он почувствовал, как она дорога ему; захваченный врасплох, он заплакал и не скрыл от нее, что любит ее. Болезнь, созерцание великой природы и возрождавшаяся уже давно любовь к Соне сломили гордость Раскольникова, и с этой минуты началось обновление его души, религиозное углубление ее, которого Достоевский не описал, говоря, что оно составляет «тему нового рассказа».

Виктору Гюго в романе «Отверженные» удалось дать убедительное изображение раскаяния, возрождающего душу. Правда, задача, стоявшая перед ним, была проще, чем в романе Достоевского. Его герой Жан Вальжан был простым крестьянином, скромным человеком, далеким от крайних проявлений гордости. В молодости он тяжелым трудом дровосека кормил малолетних детей своей овдовевшей сестры. В год особо обострившейся нужды он попытался из лавки украсть хлеб, чтобы накормить детей. Приговоренный за кражу со взломом к пяти годам каторги, Жан Вальжан провел в заключении девятнадцать лет за четыре попытки к бегству. Вначале он сам считал себя достойным наказания, признавая, что лучше просить милостыню, чем красть. Но с течением времени несоразмерность между виной и наказанием и длинный ряд пережитых им несправедливостей, бездушные общества, не считающего каторжника человеком, довели его до крайней степени ожесточения и утраты веры в добро. При выходе на свободу желтый паспорт, в котором он был обозначен как человек «опасный», лишал его возможности нормального общения с людьми. Чрезвычайно драматично изображено в романе В. Гюго безвыходное положение одинокого человека, отовсюду гонимого, не могущего найти себе пристанище ночью даже в конуре собаки и наконец попадающего в скромный домик святого подвижника монсеньора Бьенвеню, которого он принял за простого священника. Изверившийся в добре, Жан Вальжан внутренне сопротивляется впечатлениям, сламывающим его ненависть к людям. Он не хочет сдаться и признать, что есть подлинное добро. Ночью он украл у монсеньора серебряные приборы и через несколько часов был приведен к нему жандармами. Тут только он узнает, что имел дело не с простым священником, а с епископом, бедность которого поражает его, так как он привык думать, что епископ — лицо, окруженное роскошью и не вступающее с простыми людьми в обыкновенные человеческие отношения. Епископ говорит жандармам,

будто он подарил Жану Вальжану приборы; мало того, он дарит ему еще серебряные подсвечники и отпускает его с миром, говоря: «Жан Вальжан, брат мой, вы теперь принадлежите не злу, а добру. Я покупаю вашу душу. Я вырываю ее из недр зла и мрачных мыслей и отдаю ее Богу».

Когда Жан ушел от епископа, «его одолевали всевозможные неизведанные ощущения. В нем бродила какая-то скрытая злоба; он сам не мог бы определить, против кого. Он сам не мог бы сказать, был ли он тронут или только унижен. Иногда в нем пробуждалось какое-то странное умиление, которое он подавлял всеми силами»; «его беспокоило сознание, что в нем поколебалось то страшное спокойствие, которое было создано несправедливостью испытанных мучений». «Кое-где на межах попадались еще запоздалые цветы, и благоухание их, обдававшее его, когда он проходил мимо, напомнило его детство. Воспоминания эти были ему просто невыносимы, потому что прошло столько времени с тех пор, как он не ощущал ничего подобного». Вечером он присел отдохнуть у дороги и «вдруг услышал веселый голосок. Он повернул голову и увидел маленького савояра, приблизительно лет десяти, который шел по тропинке и пел; сбоку у него висела лютня, а на спине ящик с морскими свинками; это был один из тех кротких и веселых детей, которые ходят из страны в страну в продырявленных штанах, сквозь которые просвечивают их голенькие колена. Напевая песенку, он прерывал ее временами, чтобы поиграть с несколькими монетами, зажатыми в его руке». Самая крупная из них, в 40 су, выпала из его руки и подкатилась к Жану Вальжану. Почти безотчетно, совершив импульсивное движение, Жан Вальжан закрыл монету ногой. «Сударь,— сказал маленький савояр с тем детским доверием, которое состоит из неведения и невинности,— где моя монета?» — «Убирайся»,— сказал Жан Вальжан. «Сударь,— настаивал ребенок,— отдайте мне мою монету»,— и наконец стал трясти его за ворот блузы и стараться сдвинуть башмак с подкованной гвоздями подошвой, скрывавшей его сокровище. «Уберешься ли ты отсюда!» — закричал Жан Вальжан; и ребенок, увидав лицо каторжника, испуганный, побежал прочь; рыдания его издали доносились до Жана Вальжана, и через несколько минут мальчик исчез.

Придя в себя и увидев на земле монету, отнятую у ребенка, Жан Вальжан пришел в отчаяние. «Кража монеты у ребенка была поступком, на который сам он уже не был способен». Он бросился на поиски ребенка, но найти его уже не мог. Встретив священника, он расспрашивал его, не попался ли ему на дороге маленький савояр. Он дал священнику несколько монет для бедных и просил арестовать его, называя себя вором. Когда испуганный священник поторопился уехать, Жан Вальжан опять бросился на поиски и наконец, обессиленный, упал на большой камень; он рвал на себе волосы и, скрывая свое лицо в своих коленях, он простонал: я подлец! В эту минуту он увидел себя таким, каким он был: с мешком краденых вещей на спине, с мрачным и решительным выражением

лица, с умом, исполненным самых подлых намерений,— одним словом, он увидел весь ужасающий облик каторжника Жана Вальжана». Став как бы ясновидящим, он «действительно видел перед собой это страшное лицо, этого ужасного Жана Вальжана. Была минута, когда он был готов спросить, кто этот человек, и в ужасе отвернуться от него». В то же время в душе его появился какой-то неясный свет. Всматриваясь в него, он увидел, «что этот светоч был епископ». Он стал сравнивать образ епископа и Жана Вальжана. «Епископ поднимался все выше и выше, сияя в своем величии, между тем как Жан Вальжан принижался и скрадывался в темноте. Еще минута, и он исчез, остался один епископ. Он наполнил душу несчастного каким-то благодатным сиянием. Жан Вальжан долго плакал». «Он плакал, рыдая, плакал, как плачут слабые женщины, как плачет обиженный ребенок. Душа его прояснялась все больше и больше. Он оглянулся на свою жизнь: она представлялась ему ужасной; он вглядывался в свою душу: она показалась ему отвратительной. Тем не менее над этой жизнью и над этой душой витало что-то нежное и умиленное». Глубокой ночью он добрался до дома епископа и на коленях на мостовой молился у дверей его (ч. I, кн. II). С этих пор жизнь Жана Вальжана была рядом добрых дел и подвигов, о смысле и нравственной необходимости которых сказано будет позже.

Душа, очищенная глубоким раскаянием, поистине перерождается. Она встает из униженного состояния со свежестью и крепостью молодости. «Раны духа заживают без рубцов»,— говорит Гегель в «Феноменологии духа». Но тяжкая операция предшествует этому возрождению — отсечения своего прежнего эмпирического характера. Совершить ее может лишь тот, кто осудил себя, признал виновным, преодолел свою гордость и смирился. В душе Жана Вальжана этот перелом произошел тогда, когда он пришел к мысли: «Я хуже тех, кто меня обижал».

Христианские подвижники и мыслители единодушно говорят, что смирение есть необходимое условие духовного совершенствования. Оно и понятно, если принять во внимание, что гордость есть главное препятствие для осознания своих недостатков, и преодоление гордости есть самое трудное дело для человека. Тысячи фактов ежедневно убеждают в этом. В самом деле, вспомним множество семей, в которых родители, особенно отец, насилуют волю своих детей, например, отказываются от любимой дочери, вышедшей замуж без их разрешения, и, даже поняв впоследствии ее правоту, не могут преодолеть себя и сделать шаг к примирению. Тысячи обид не могут быть заглажены, потому что обидчик, даже и зная свою вину, не в силах смириться настолько, чтобы принести извинение. Выразив свое мнение по какому-либо вопросу в парламенте, в комиссии, в научном обществе, большинство людей даже и вопреки очевидности продолжают защищать его, потому что взять его назад им кажется унижительным. Многие лица, слушая в обществе чьи-либо рассуждения, особенно если они содержательны и остроумны, напрягают все свои силы не для

того, чтобы вдуматься в чужую мысль и понять ее, а для того, чтобы найти в ней слабое место или хотя бы внешним образом подорвать ее. Проявление ума, таланта, образованности других лиц воспринимается ими как что-то унижающее их, подрывающее их достоинство. Такое соперничество со всеми людьми часто бывает следствием комплекса малоценности, в основе которого лежит неудовлетворенная гордость, тщеславие, самолюбие.

Современная горделивая, нехристианская цивилизация питает отвращение к понятию греха и даже к самому слову этому. Многие лица отбросят в сторону эту книгу уже за то, что в ней встречается это слово. Только тот, у кого есть сознание виновности в зле, способен вступить в борьбу со своей гордостью и прийти к христианскому смирению, помогающему признавать свои ошибки и проступки и стараться загладить их. «Не думай, что ты и малейший шаг сделал к совершенству, если не признаешь себя ниже всех»,— говорит Фома Кемпийский (II,2). К причастию православный христианин подходит с молитвой: «Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога Живого, пришедший в мир грешные спасти, от них же первый есмь аз». Чем более чиста от зла жизнь христианина в его выраженных вовне поступках, тем более в нем углубляется сознание своей внутренней греховности; в самом деле, он чутко улавливает тончайшие душевные движения самодовольства, самопревознесения, самолюбования, связанные с гордыней, и знает, что, пока сохраняются такие чувства, ничто еще не достигнуто, потому что из малейшего зародыша зла может при потворстве ему вырасти дьявольское падение. Тончайшие наблюдения над этими сторонами души можно найти в книге афонского подвижника Никодима Святогорца «Невидимая брань».

Усвоив чуткость ко злу в себе, человек, какое бы несчастье ни переживал, говорит себе: «Я получил то, чего заслуживаю». В самом деле, все бедствия нашего психоматериального царства бытия суть естественное следствие нравственного зла, недостатка в нас любви к Богу и ко всем существам. Все страдания, испытываемые нами, суть непосредственное или производное имманентное наказание за это нравственное зло; они представляют собой понижение нашего благополучия, имеющее двойкий смысл: во-первых, *справедливого воздаяния* за внесенное нами в мир зло и, во-вторых, средства исцеления от нравственного несовершенства. Воздаятельный и целительный смысл наказания суть два необходимо связанные друг с другом аспекта его. Но в точном смысле слова термин «наказание» относится к понижению благополучия именно постольку, поскольку оно есть *воздаяние* (возмездие) за зло.

Строем каждого существа и всего мира обеспечено и то, что рано или поздно произведенное им зло будет наказано, и то, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра. Не этот ли строй мира имеют в виду слова Священного писания: «Мне отмщение, и Аз воздам»?

2. СТУПЕНИ ГЛУБИНЫ НЕУДОВЛЕТВОРЕНИЯ И УДОВЛЕТВОРЕНИЯ

Выраженную в чувстве сторону имманентного наказания я обозначал чаще всего словом «неудовлетворение». Термин этот наряду с термином «удовлетворение» введен мною уже давно в книге моей «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» главным образом в тех случаях, когда нужно точно отличить состояние самого человеческого «я» от «данных ему» *телесных, органических удовольствий и страданий*.

К телесным «данным» удовольствиям и страданиям, например к удовольствию насыщения или страданию от пореза пальца, присоединяется также «мое» удовольствие или неудовольствие, как переживание, в котором проявляется само мое «я», а не только мое тело. Особенно ясно это центральное, не периферическое происхождение чувства тогда, когда оно возникает в связи с целями, исходящими прямо от человеческого «я», например, при удачном решении математической задачи или при ошибке в решении; в этих случаях особенно уместны термины «удовлетворение» и «неудовлетворение». Чувства эти отличаются большей глубиной, чем те удовлетворения и неудовлетворения, которые присоединяются к чувственным, телесным удовольствиям и неудовольствиям. Без сомнения, Платон имел в виду это различие глубины, резко отличая внешние удовольствия от внутреннего счастья, испытываемого справедливым человеком.

М. Шелер выработал чрезвычайно ценное для целей этики учение о различных *степенях глубины* удовольствия и страдания. Он различает чувства центральные и периферические и устанавливает следующие четыре ступени глубины их, понимая под глубиной не количественное, а качественное различие: 1) чувственные чувства; 2) чувства тела (как состояние) и чувства жизни (как функции); 3) чисто душевные чувства (чистые чувства «я»); 4) духовные чувства (чувства личности) (V, 8, с. 340—357).

Онтологическое значение этих чувств может быть истолковано в связи с моей системой метафизики следующим образом. Чувственные чувства связаны с состоянием отдельных частей моего тела; они не суть проявления моего «я», они «даны мне» из моего тела. Телесные чувства и чувства телесной жизни относятся к телу как целому и потому содержат уже в себе аспект «моего» переживания; в самом деле, тело, как пространственно-временное целое, заключает в себе не только пространственные проявления союзных мне деятелей, но и пространственные проявления самого моего «я», а также его верховную регулирующую деятельность, направленную на всю систему организма. Душевные чувства суть проявления самого «я», в которых «я» переживает ценность отдельных своих деятельностей, например ликование победы в спортивном состязании или осуждение такого своего поступка, как резкое слово, вырвавшееся в споре. Наконец, духовные чувства суть «чувства личности» потому, что в них субъективно пережива-

ется объективная ценность личности как целого с точки зрения ее нормативной индивидуальной идеи. Глубина и своеобразие этих чувств ни с чем не сравнимы. В случае следования своей индивидуальной идее это чувство есть высшая ступень счастья — блаженство; в случае полного крушения личности это чувство есть предельное переживание несчастья — отчаяние (уныние), за которым следует самоубийство, обыкновенно путем повешения, или возрождение путем спасительного раскаяния.

Эти чувства Шелер не соглашается считать санкцией нравственного закона по двум основаниям: «во-первых, потому, что *блага награды и бедствия наказания* никогда не могут достигнуть той центральности и ступени глубины, какие присущи радости в добром и страдания в злом хотении, и, во-вторых, потому, что всякая волевая интенция на эти чувства сама по себе уже достаточна, чтобы сделать их невозможными» (363). Эти два свойства, несомненно, принадлежат описанным чувствам; тем не менее, в отличие от Шелера, я считаю их входящими в состав имманентной санкции нравственного закона. При этом надо вспомнить, что, согласно развитой мною *онтологической* теории ценностей, *само содержание бытия*, приближающее к Богу, есть положительная ценность, нечто достойное, заслуживающее того, чтобы быть, и, наоборот, само содержание бытия, удаляющее от Бога, есть нечто недостойное существования; а чувства, которыми эти содержания пронизаны в душе субъекта, суть субъективное переживание их объективной ценности. Таким образом, согласно онтологической теории ценностей, еще непосредственнее, чем по теории Шелера, доброе поведение содержит в себе момент утверждения и злое — момент отрицания; тем не менее понятие имманентной санкции следует сохранить в системе этики, потому что описанные свойства добра и зла ведут к тем практическим результатам, которых ожидают от санкций, присоединения их к закону.

3. ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАКАЗАНИЯ

Наша жизнь изобилует бедствиями, печалью, неудовлетворениями, и все они суть *естественные* следствия нарушения нравственного закона; все они суть производные имманентные санкции нравственного закона, наказания за неисполнение его. Однако в громадном большинстве случаев человек не знает, что переживаемые им бедствия суть следствие нравственного зла, в котором он сам более или менее виноват. Люди, стоящие на низкой ступени развития нравственного сознания, совершают дурной поступок и вовсе не упрекают себя в нем; нередко они относительно благодествуют, используя выгодные для себя следствия своих злодеяний. Нужна значительная нравственная зрелость, чтобы быть способным к угрызениям совести и дорасти до раскаяния, т. е. до этой непосредственной имманентной санкции нравственного закона. Рано или поздно эта зрелость наступает для всех существ —

если не в данном периоде существования, то после смерти в дальнейших метаморфозах.

Дети и многие взрослые люди далеки от нравственной зрелости. Средством борьбы с их злыми проявлениями служит в семье и школе, в общественной и государственной жизни наказание в узком смысле этого слова, именно лишение провинившегося лица каких-либо благ, налагаемое на него воспитателем, государством, обществом. Такое наказание будем называть общественным, отбрасывая это прилагательное там, где видно из контекста, о чем идет речь.

Исследуя сущность общественного наказания, мы сосредоточимся на нравственном составе и смысле его. При этом придется говорить также о наказании как *правовом* явлении, но и оно будет рассмотрено здесь не в его специфической правовой сущности, а в его нравственной стороне.

Общественное наказание как правовое и как нравственное явление сходны и родственны друг другу: уголовное наказание есть санкция нарушения правовой нормы, а нравственное — санкция нарушения нравственной нормы. Правовая норма, поддерживаемая санкцией, очень часто есть вместе с тем и нравственная норма (например, «не свидетельствуй на друга твоего свидетельства ложна»); а если правовая норма и не есть прямое выражение требований нравственного закона, то во всяком случае обязанность подчиняться законам государства есть требование не только права, но и нравственности. По крайней мере, некоторая область правовых норм обладает таким содержанием, что к ней приложима формула, выработанная Вл. Соловьевым: «Право есть низший предел или определенный минимум нравственности» (Оправдание добра. Гл. XVII. Нравственность и право, 2-е изд. С. 460). «Правовая идея,— говорит Н. Реймерс в своем трактате «Право и мораль»,— есть прием, при помощи которого нравственная идея, взятая со своей формальной стороны, как бы сводится с неба на землю и приравнивается к законам природы» (С. 30).

Ввиду тесной связи проблем права и нравственности можно, обсуждая одну из них, принимать во внимание также и исследования, посвященные другой проблеме. Так, например, я возьму исходным пунктом своего исследования основной тезис статьи С. И. Гессена «Философия наказания», посвященной рассмотрению правовой проблемы*.

«С формальной стороны,— говорит Гессен,— преступление есть содеянное правовым субъектом правонарушение» (211). Преступление есть симптом дисгармонии права и жизни, оно есть нарушение справедливости (213—214). В тех случаях, когда закон справедлив и потому не подлежит отмене, восстановление справедливости, пострадавшей от правонарушения, достигается путем подтверждения нормы права, что выражается в осуждении пре-

* Гессен С. И. Философия наказания//Логос. 1912—1913. Кн. 1—2.

ступления. Такова чистая *форма* наказания (216). «Как всякая деятельность, направленная на установление справедливости в обществе, наказание служит праву и, следовательно, самому наказываемому преступнику, как правовому субъекту. Оно совершается в его собственных интересах, как правового субъекта, ибо в качестве такового он столь же заинтересован в восстановленной справедливости, как и его судьи» (217). «Что в наказании усматривается его собственное право, это есть *честь* преступника: тем самым он почитается за разумное существо», — цитирует Гессен слова Гегеля из его «Философии права» (§ 100). К форме наказания обыкновенно присоединяется *материя* его, именно «поражение каких-нибудь конкретных прав преступника: права собственности, свободы передвижения» и т. п. (221).

Вопрос, какие именно «права должны быть поражены в данном частном случае, решается уже исключительно на основании материальных соображений. Тут решают: побочные цели, в преследовании которых государство пользуется наказанием как средством, как, например, охранение общества и государства от опасных индивидуумов, устрашение, исправление и т. п.»; принимаются во внимание имеющиеся в распоряжении государства средства, «наконец, индивидуальность конкретных психофизических лиц, совершающих преступление» (221).

Исходя из установленной сущности наказания как правового акта, Гессен определяет низшую и особенно высшую границу его, выход за которую выводит из правовой сферы и имеет характер не наказания, а мести, меры общественной безопасности и т. п., но не акта правосудия. Низшая граница наказания есть *публичное объявление приговора* (225). Высшая граница — «лишение всех прав, кроме одного, позволяющего еще смотреть на преступника как на правового субъекта» (226). Следовательно, полное лишение всех прав, «отдача на поток и разграбление», объявление человека стоящим «вне закона» есть неправовой акт (227). Точно так же, говорит Гессен, «как бы государственно мудро ни было иногда казнить человека, надо открыто сознать неправовой характер казни... В случае смертной казни уничтожается... правовой субъект, и наказание лишается своего правового смысла. Точнее, уничтожается не правовой субъект (как все значащее, он неуничтожим), а возможность его материализации» (228).

Соображения Гессена о наказании как правовом акте в значительной мере могут быть применены и к наказанию как нравственному акту. Однако существенное отличие моих взглядов от учения Гессена заключается в том, что я развиваю их, исходя не из трансцендентального идеализма, а из метафизики персонализма и онтологической теории ценности: поэтому для меня правовой и нравственный субъект есть не значимость, а индивидуальный абсолютно ценный сверхвременной деятель, свободно проявляющийся во временных и пространственно-временных актах.

Подобно правовой сфере, основная форма нравственного наказания есть *осуждение*. Актом осуждения подтверждается нрав-

ственная норма, в защите которой заинтересованы все, не исключая и самого субъекта, совершившего проступок. Мало того, нравственное осуждение имеет смысл еще более высокий, чем правовое осуждение: оно имеет в виду не только защиту отдельных интересов, но и собственную ценность субъекта дурного поступка — его нравственное совершенство, поднятие его путем исправления.

Низшая граница нравственного наказания есть осуждение, высказанное даже не публично, а с глазу на глаз. Для нравственно чуткого субъекта, также для лица, самолюбивого, гордого или властного, нравственное осуждение есть наказание в высшей степени чувствительное. В семье, где есть взаимная любовь и авторитет старших, и даже в школе, руководимой даровитыми морально авторитетными педагогами, особенно при организации в ней школьного самоуправления, нравственное осуждение в большинстве случаев есть мера наказания, вполне достаточная, так что прибегать к более сложным наказаниям излишне, а следовательно, и нравственно недостойно.

В примитивном обществе ответом на преступление служит обыкновенно акт мести, причиняющий более или менее тяжкие страдания. Поскольку месть есть выражение личного, семейного или племенного эгоизма, она не подходит под понятие правового и нравственного наказания. Но если в состав ее входит также и примитивное выражение бескорыстного негодования против нарушителя нравственного закона, она принимает уже характер наказания. По мере возрастания культуры примитивная месть и грубое возмездие, именно воздаяние злом производным за зло нравственное, все более сводится в определенные границы и отчасти переходит в руки государства. Но на всех ступенях развития в возмездии на первом плане стоит осуждение, негодование, возмущение нравственной негодностью поступка. Этот эмоциональный элемент реакции на дурной поступок интуитивно улавливается виновным лицом и в высокой степени способствует осознанию нравственной предосудительности поступка: будучи зрителем чужой живой реакции на нравственную негодность поступка, виновник его и сам начинает ясно видеть этот характер своего поведения и стыдится его. Для ребенка даже такое примитивное грубое наказание, как шлепок, если он сопровождается искренним нравственным возмущением, более понятен и приемлем, чем методически бесстрастно налагаемое лишение лакомств, зрелищ и т. п.

К нравственному осуждению, сопутствующему иногда в случае необходимости словами вразумления, часто присоединяется еще дополнительное наказание в виде лишения тех или иных благ и причинения различных страданий — шлепок, постановка в угол и т. п., штрафы, тюремное заключение, каторга и т. п. Имеют ли эти наказания нравственный смысл? В ответ на этот вопрос, естественно, приходит в голову мысль, что наказание есть справедливое воздаяние злом за зло. Отсюда вырабатывается теория наказания как возмездия. И действительно, как показано выше, весь строй мира таков, что виновник нравственно злого поступка

естественно и необходимо получает возмездие в форме имманентного наказания, непосредственного (угрызения совести) или производного. Это естественное воздаяние злом за нравственное зло воспринимается непосредственно, как справедливый порядок мира. Английский философ Моор¹¹ говорит, что если к отвратительному деянию присоединяется страдание наказания, то отрицательная ценность целой наблюдаемой нами ситуации становится меньше, чем если бы низкий поступок остался безнаказанным*.

Это непосредственное восприятие ценностей содержит в себе очевидное оправдание теории наказания как возмездия или воздаяния. Возражать против нее можно разве с точки зрения ложной гедонистической теории, согласно которой единственная положительная самооценка и, следовательно, единственное добро есть удовольствие; отсюда последовательно получается вывод, что возмездие за страдания, причиненные нравственно дурным деянием, есть прибавка к совершенному преступником злу еще нового зла. Однако наблюдение Моора в сочетании с теорией, показывающей, что удовольствие есть не единственное добро, содержит в себе убедительную защиту наказания как возмездия.

Мировое зло не есть сумма страданий и мировое добро не есть сумма удовольствий. Согласно онтологической теории ценностей, защищаемой мною, всякое бытие и всякий аспект его, взятый в его значении для полноты бытия, есть положительная или отрицательная ценность. Когда к злоступку присоединяется страдание наказания, это не значит, что к злу прибавилось новое зло: преступление вместе с наказанием образуют органическое целое, имеющее свою новую ценность, несводимую к ценности его элементов: отсюда получается возможность того, что страдающий от наказания преступник есть бытие, имеющее большую положительную ценность, чем преступник, наслаждающийся плодами своего злодеяния. (М. Шелер усматривает *относительное* нравственное оправдание наказания как возмездия в том, что оно уменьшает ненависть в мире, с. 379.)

Меня, пожалуй, остановят и скажут, что наказание может считаться справедливым воздаянием только до тех пор, пока речь идет об имманентном наказании, представляющем собой естественный результат того разъединения существ, которое создается нравственно дурным, себялюбивым поведением. А нам теперь нужно говорить о наказании, налагаемом воспитателями, обществом и государством на провинившихся лиц. С этим замечанием я вполне согласен и постараюсь теперь показать, что теория наказания, как справедливого воздаяния, приложима и к общественным наказаниям.

Непосредственное имманентное наказание в виде угрызений совести или в виде раскаяния рано или поздно наступит, но в настоящий момент при совершении провинности или преступления оно часто совершенно отсутствует. Что же касается производных

* Моор Г. Е. Принципы этики. 1-е изд. С. 94, 213.

имманентных наказаний (несовершенное тело, болезни, страдания от недостатков социальной жизни), они не сознаются как воздаяние за данный именно поступок. Поэтому виновник злого поступка нередко безмятежно пользуется выгодными для себя плодами своего деяния и нахально издевается над своей жертвой. Понятно поэтому, что общество, и особенно государство, не дожидаются того неизвестного времени, когда злой человек, может быть, лишь после своей смерти, в новом этапе жизни, осознает свой низменный эмпирический характер и станет раскаиваться в нем; оно считает необходимым сейчас, теперь же подвергнуть преступника наказанию. Конкретный пример наглядно покажет смысл этой общественной реакции. Положим, какой-либо человек застраховал жизнь своей жены, убил ее с целью воспользоваться страховой премией и, получив деньги, наслаждается своей материальной обеспеченностью. Очевидно, что такой преступник не заслуживает благодеяния; наказание путем не только отнятия у него незаконно приобретенного имущества, но и путем лишения свободы и т. п. есть справедливое воздаяние за его гнусный поступок. Возможно, что лица, налагающие наказание, руководятся при этом мотивами мести, самозащиты и т. п. Это *их вина*, что они не доросли до понимания бескорыстной, чисто нравственной стороны наказания, свободной от эгоистических мотивов. Тем не менее нравственная сторона остается налицо: низменный негодяй получил то, чего заслуживает. Даже и тогда, когда в числе мотивов правомерного наказания есть низменная слагаемая, именно эгоистически мстительное отношение общества к преступнику, эгоизм преступника обуздывается эгоизмом его сограждан. Страдания, испытываемые преступником, хотя они и порождены не природой, а обществом, имеют характер *производного имманентного наказания*: как обжора, когда он заболевает от своей невоздержанности, естественно, получает то, чего заслужил, так и эгоист преступник, эгоистически наказываемый обществом, естественно, вызывает заслуженную им неприятную реакцию общества. И в том, и в другом случае имманентное производное наказание имеет нравственный смысл: во-первых, справедливо, чтобы нарушение нравственного закона сопутствовалось понижением благополучия, во-вторых, целительно для души преступника испытывать это неблагополучие, так как рано или поздно оно побудит его искать новых путей жизни и усмотреть правильное соотношение ценностей. Воздаятельный и целительный смысл наказания суть два необходимо связанные друг с другом аспекта его.

Согласно приведенному рассуждению, *искусственное* наказание оказывается в действительности *естественным* выражением отношения взаимного обособления, возникающего между эгоистом преступником и эгоистически настроенным обществом. Оно, во-первых, объясняет факт общественных наказаний и, во-вторых, содержит в себе нравственное оправдание наказания, с точки зрения преступника: в самом деле, преступник должен сознавать и обыкновенно фактически сознает, что понижение его благополучия

заслужено им, по крайней мере до тех пор, пока общество в своей реакции на преступление не опустится ниже самого преступника, т. е. не окажется еще более эгоистичным, чем сам преступник. Но человеческое общество, прибегающее к искусственным наказаниям, еще не оправдано нами. Оно состоит из существ, сознавших нравственное должествование и признающих, согласно христианскому идеалу, что ответить на эгоистическую обособленность преступника таким же эгоистическим обособлением от него они не имеют права. Руководясь не только идеей справедливости и целью исправления, но также и эгоистическими мотивами мести, самозащиты и т. п., легко перейти границы, ставимые нравственной целью. Мстительный человек, пострадав от чьего-либо дурного поступка, склонен отплатить виновнику его десятикратно увеличенным страданием; если же он хочет придать наказанию внешний вид справедливости, он склоняется к теории равного воздаяния, «око за око, зуб за зуб». Глубоко иной характер имеет наказание, руководимое одними лишь нравственными мотивами. Оно состоит из таких воздействий, которые представляют собой справедливое следствие преступления: таковы, например, прежде всего осуждение и затем возмещение убытков, штраф, различные степени лишения свободы за злоупотребление ею, обязательность труда, соответствующего силам и способностям наказанного. Чтобы быть справедливым, наказание должно основываться не только на учете вреда, причиненного дурным поступком, но и на принятии в расчет индивидуальности преступника, а также всех конкретных обстоятельств дела, насколько это в наших силах. Отсюда следует, что наказание за один и тот же проступок в разных случаях и для разных лиц может быть крайне различным. Короче говоря, оно должно быть индивидуализировано. Нужна большая нравственная чуткость, глубокое знание человеческой души и, наконец, большие материальные средства для того, чтобы в достаточной степени индивидуализировать наказания, налагаемые государством на преступников. Поскольку современное государство слабо индивидуализирует наказания вследствие недостатка материальных средств, мы совершаем грех, аналогичный тому, в котором повинны кочевники, убивающие своих стариков, не имея возможности кормить и перевозить их. В особенности недопустимы все те меры, которые ведут к понижению нравственного уровня личности. Судебные уставы, действовавшие в России с 1864 года до большевистской революции и представлявшие собой одно из самых высоких достижений человеческого правосудия, запрещали вынуждать у подсудимого показания угрозами или обещаниями; мало того, председатель суда обязан был разъяснить подсудимому, что он имеет право не отвечать на задаваемые ему вопросы. Когда преступление установлено, нравственно недопустимы наказания, ведущие к разрушению личности, например длительное одиночное заключение, физически и душевно непосильный труд и т. п. Недопустимы также истязания, потому что они ведут не к исправлению, а к озлоблению и ожесточению; не могут быть

также оправданы воздействия и формы обращения, имеющие унижительно-характер и воспринимаемые не как наказание, а как оскорбление. На известной ступени культуры и при некотором определенном строе характера всякое телесное наказание — розгами или даже удар плеткой, линейкой и т. п., применяемое учителем в школе, есть оскорбление, а не наказание; хороший воспитатель животных, вроде Владимира Дурова, не прибегает к таким приемам даже при дрессировке животных. Очищая наказания, налагаемые государством, от всех противоречащих нравственному сознанию элементов, мы получаем, насколько возможно, приближение к естественным наказаниям, т. е. таким, которые представляют собой логически понятное следствие преступления: таковы, например, возмещение убытков, штраф, лишение свободы за злоупотребление ею, обязательность труда, соответствующего силам и способностям наказуемого. Повлиять на преступника наказанием так, чтобы содействовать исправлению его, — дело трудное; успех его зависит от многих условий. «Первое и самое важное условие, — говорит Вл. Соловьев, — есть, конечно, то, чтобы во главе пенитенциарных учреждений стояли люди, способные к такой высокой и трудной задаче, — лучшие из юристов, психиатров и лиц с религиозным призванием»*.

Остается еще мучительный вопрос о смертной казни. Философы, настаивающие на подчинении наказания требованиям нравственности, обыкновенно считают смертную казнь недопустимой. «Лишается ли преступник фактом преступления своих человеческих прав или нет? — спрашивает Соловьев и продолжает так: — Если *не* лишается, то каким же образом можно отнимать у него первое условие всякого права — существование, как это делается в смертной казни?» (Гл. XV, 5). Ссылку на бессмертие для оправдания смертной казни Соловьев считает лицемерием.

Рассуждение Соловьева и вообще все доводы, приводимые против смертной казни, неубедительны. Нам, людям, родившимся в XIX веке, когда широко было распространено уважение к неотъемлемым правам человека и когда Европа еще не вступила в полосу отвратительных жестокостей и пренебрежения к человеческой жизни, смертная казнь претит. Мы старательно ищем доводов в пользу отмены ее. Однако убедительных оснований в пользу совершенной отмены смертной казни не было указано. Выше установлено, что цель наказания двусторонняя: согласно требованию справедливости, наказание есть средство понижения благополучия, поскольку человек *недостойн* его, и, таким образом, побуждение к тому, чтобы он одумался и осознал неправильность своего поведения. Бывают злодеяния столь гнусные, обнаруживающие такой исключительный строй души, который дает право признать преступника недостойным продолжать жизнь на земле. Лица, совершившие тяжкое преступление, иногда сами сознают, что они заслуживают смерти. Многие несчастные случаи попадания под

* Соловьев Вл. Оправдание добра. Гл. XV. 7.

грузовик, падения с высоты, тяжелого ранения себя не что иное, как бессознательное наказание, доходящее до стремления к самоистреблению.

Приведу пример злодеяний, лишаящих человека права продолжать жизнь. В 1854 году в Тобольске в особо строгой тюрьме был заключен преступник Коренев, совершивший восемнадцать убийств и несколько раз бежавший с каторги. Из тобольской тюрьмы он тоже бежал, но через три недели был схвачен и следующим образом рассказывал о своих похождениях: «Зашел это я после побега к приятелю, переоделся, припас денег и направился я лесами по Ирбитскому тракту. Набрал молодцов-товарищей немного, но знатных! Ведь нашего брата, каторжника, по лесам шляется видимо-невидимо. Ну вот, зашли мы вольготно, весело (как-то захлебываясь, добавил он), грабили, поубивали, где пришлось, — так и петуха красного подпустили, — да вот все водка проклятая — все дело наше испортила. Забрались это мы раз в корчму, на опушке леса стояла, богатеишую по виду, хозяин-то в хате был один, и пикнуть не успел, как мы его разделали, заглянули по ящичкам да сундучкам, деньжонок кое-что наскребли, да тут же на глаза водка проклятая попадись, набросились на нее — здорово угостились! Слышим вдруг скрип немазанных колес. «Ну, братцы, — говорю, — ухо остро держи, новая пожива». Притаились кто где, видим, едет телега, а лошадью правит старик; подле него молодуха с грудным младенцем. Над стариком недолго работали, убили. Только как увидел я эту кровь, — воодушевляясь, продолжал свой рассказ злодей, — с водки, что ль, будь она проклята, точно в голову что ударило, схватил я у матери ребеночка за ножки и начал им это я по воздуху размахивать. Он, шельма, орет. Ну я, чтоб долго с ним не валандаться, со всего размаху хватить его головою об колесо, ну вся голова и разлетелась и мозги повыскакали, а меня-то горячей кровью так и обдало. Пока это мы тешились да забавлялись, а бабенка-то, чтобы ей пусто было, прыг в лес, добежала до деревни, скликала народ; прибежали люди да тут на месте нас и накрыли! Только всего и дела было», — цинично закончил рассказ зверь-человек*.

Политические преступления требуют особенной чуткости судей к душевному строю подсудимого, так как в состав их мотивов обыкновенно входят бескорыстные стремления к действительным или мнимым положительным ценностям. Однако и среди политических преступников бывают люди, злодеяния которых и строй души столь возмутительны, что трудно признать их достойными жизни в человеческом обществе. Вспомним хотя бы тех преступников, которые обнаруживают бесчеловечный фанатизм и полное презрение к личности и жизни ближнего.

Могут возразить, что, согласно установленному мною тезису, наказание всегда должно иметь двусторонний смысл — воздаяния

* Барон Врангель А. Е. Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854—56 гг. С. 117 и след.

и средства исправления; между тем смертная казнь есть только воздаяние; к исправлению преступника она вести не может, потому что уничтожает самое существование его. В ответ на это нужно заметить, что и другие наказания во множестве случаев не ведут к непосредственному исправлению преступника, но все же, сохраняясь в составе его опыта, вместе с другими переживаниями они рано или поздно, если не в теперешнем этапе жизни, то в последующих, окажут совершенствующее влияние на поведение его. Тем более такое потрясающее переживание, как смертная казнь, должно влиять на посмертное поведение преступника. Что же касается замечания Соловьева, будто смертная казнь уничтожает самое существование субъекта, оно понятно лишь в устах материалистов и им подобных философов, но не в устах людей, признающих вечность человеческого «я». Смертная казнь разрушает лишь наличную телесную жизнь, но не мешает субъекту создать себе новые условия согласно его воле и степени развития.

Утверждение, будто смертная казнь связана с отнятием всех человеческих прав, неверно: не только во время исполнения приговора, но и после него многие права казнимого сохраняются, например право быть защищаемым от клеветы.

Бывают лица, мучимые патологическим страхом смерти. Для них ожидание казни есть источник невероятных страданий. Потрясающие изображения этого состояния существуют в художественной литературе, например в романе Виктора Гюго «Последний день приговоренного к смерти». Для нравственной цели казни достаточно того унижения, что человек признан недостойным продолжать жизнь и фактически удаляется из числа живущих людей. Поэтому страдания страха смерти по возможности должны быть облегчены или устранены. Одним из средств к этому может служить предоставление казнимому права самому выбрать себе способ смерти.

Согласно изложенным соображениям, можно признать *теоретически*, что бывают случаи, когда смертная казнь есть воздаяние справедливое и, следовательно, нравственно оправданное. Но практически, решаясь на эту крайнюю меру, обществу приходится брать на себя роль судьи, дерзающего приписать себе такую глубину знания человеческого сердца, какая едва ли доступна нам. Поэтому, руководясь правилом, что лучше оставить преступника без достаточного наказания, чем нарушить требования справедливости, в действительности следует избегать этой меры.

К нравственным и правовым основаниям могут присоединяться еще и иные мотивы, например защита общества от вредных членов его, устрашение для предупреждения преступлений и т. п. В случае ненормального состояния общества, например войны, надвигающегося восстания и т. п., смертная казнь становится государственно необходимой. Надобно, однако, помнить, что, прибегая в таких случаях к этому применению силы для устранения зла, мы обнаруживаем свою неспособность бороться со злом более возвышенными способами, и это несовершенство наше есть наша вина.

Отсюда получается парадоксальное положение греховного существа: нравственная обязанность прибегнуть к несовершенному средству борьбы со злом, потому что своим падением мы сами поставили себя в низшее царство бытия, где нет лучших способов преодоления зла.

Система этики, развиваемая мной, стремится быть христианской. Но христианство, могут сказать, проповедует прощение врагам нашим, причиняющим нам зло. В ответ на это соображение надо напомнить, что проповедь прощения не исключает наказания: необходимо освободиться от мстительной, эгоистической реакции в отношении к хулиганящему ребенку или опасному преступнику, но наказывать необходимо и во имя справедливости, и ради исправления их, и ради защиты тех, кто страдает от них.

В заключение напомню, что в точном смысле слова воздействие на провинившегося может быть названо термином «наказание», лишь поскольку оно имеет характер воздаяния (возмездия); все же другие стороны и способы влияния на него подходят под другие понятия, например под понятие воспитания, лечения и т. п. Следовательно, философы, не допускающие наказания как возмездия, строго говоря, хотят или устранить наказание совсем, считая его нравственно неоправданным, или даже доказать, что такого явления, как наказание — воздаяние, вообще не существует в строении мира. Психологический мотив этого ошибочного учения, вероятно, в большинстве случаев кроется в гордости, не переносящей мысли о наказании как воздаянии.

4. «КАРЫ БОЖИИ»

Все виды производного зла, болезнь, смерть, природные катастрофы, как выяснено выше, суть естественное наказание за нравственное зло себялюбия: они возникают как естественное следствие разъединений и противоборств, присущих нашему царству бытия. Будучи, однако, проявлениями общего строя нашей природы, разрушенной грехом, эти бедствия чаще всего не стоят в прямой связи с отдельными определенными нашими поступками, и, переживая их, мы обыкновенно не рассматриваем их как наказание за такое-то мое дурное деяние. Однако среди христиан широко распространено убеждение, что Провидение содействует нередко такому сцеплению обстоятельств, при котором естественные бедствия и катастрофы служат наказанием также и за определенные единичные дурные поступки и побуждают виновника их одуматься, пересмотреть свою жизнь и раскаяться. (О том, что встреча событий, на первый взгляд совершенно случайная, в действительности обусловлена высшими, объединяющими мир деятелями, см. мою книгу «Мир как органическое целое», гл. VIII.)

Христианские проповедники даже слишком часто прибегают к такому истолкованию естественных бедствий, хотя Сам Иисус Христос сказал, что не всякое несчастье подлежит такому истолкованию (Лк. 13).

Замечательно, что нередко наиболее заскорузлые себялюбцы и наглые злодеи живут сравнительно благополучно и не переживают никаких исключительных бедствий. Торжествующая свинья есть зрелище омерзительное, однако вовсе не редкое в нашем царстве бытия. Отсюда возникает соблазн отвергать Провидение и думать, что мир бессмыслен, так как управляется случаем. Однако народная мудрость не утрачивает веру в Промысел Божий и выражает ее в следующем изречении: «Бог правду видит, да не скоро скажет».

На вопрос, почему суд Божий нередко кажется запаздывающим, ответить трудно, потому что пути Господни неисповедимы. Можно только догадываться, что к общему большему или меньшему неудовлетворению жизнью, естественно пронизывающему все наши деятельности, поскольку они нравственно несовершенны, Промысел Божий присоединяет еще специальные наказания лишь в тех случаях, когда виновник дурного поступка достаточно зрел, чтобы услышать голос Божий. «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю», — сказано в Священном писании (Откр. 3, 19). Боэций говорит, что ненаказанный злодей более несчастлив, чем наказанный; в самом деле, наказание есть удовлетворение требований справедливости и средство исправления; следовательно, продолжительная ненаказанность только отягчает положение. В самом деле, если оставленный Богом негодяй начинает особенно преуспевать, можно предполагать, что он пользуется покровительством темной силы, вызывающей отвращение у добрых людей. Наоборот, когда человек вступает на путь добра, судьба его так складывается, что он подвергается все более утонченным испытаниям и попадает в такие положения, при которых ни один ложный шаг не может быть утаен. Великие художники знают об этих таинственных путях Промысла Божия. Виктор Гюго изобразил их в судьбе Жана Вальжана. Этот бывший каторжник завоевал себе под именем Мадлена выдающееся общественное положение своей деятельностью в области промышленности, полезной целому краю, и своей филантропией. В присутствии сыщика Жавера, знавшего силу и ловкость каторжника Жана Вальжана, Мадлен попадает в такое положение, что только его сила может спасти жизнь ломовому извозчику, придавленному тяжелой телегой. Мадлен исполняет свой долг и пробуждает подозрение Жавера, который начинает следить за ним. Через несколько времени он узнает, что в соседнем городе человек принят за каторжника Жана Вальжана и, по-видимому, будет присужден к каторге. Решив отправиться на суд, он еще не знает, как поступить, и ночью уничтожает дорогие ему следы своего прошлого: жжет лохмотья своей арестантской одежды, расплавляет подсвечник, подаренный епископом. Это темное замечание следов он испытывает как нечто позорное, в душе его раздаются какие-то «грозные слова». Приехав на суд, он спасает невинного человека, открыв свое прошлое, и вновь попадает на каторгу. Опять бежав с каторги, он посвящает жизнь воспитанию малолетней сироты Козетты. Когда Козетта

подрастает, а Жан Вальжан становится стариком, привязанность к воспитаннице становится единственным утешением и смыслом его жизни. Однако любовь Козетты к Марию угрожает ему потерей ее. Тем не менее во время революции он спасает Марию с опасностью для своей жизни и выдает за него замуж Козетту. Он спасает также из рук революционеров сыщика Жавера. Не желая пользоваться в семье Козетты «краденым уважением», Жан Вальжан открывает Марию и Козетте, что он — беглый каторжник. Безропотно выносит он отвращение к себе Мария, который не знает, что жизнь его спасена им, и выпроваживает его из дому; не жалуется он и на легкомысленную беззаботность Козетты, которая не постаралась вернуть к себе того, кто был для нее более чем отцом. Только за несколько часов до кончины одинокого, покинутого ими Жана Вальжана Марий и Козетта случайно узнают, чем они ему обязаны, и открывают, что он был «святой», «герой».

Милосердие Божие не есть попустительство; оно сочетается со строгой справедливостью, и никто из нас не выйдет из темницы падших существ, пока не уплатит долга своего «до последнего кодранта» (Мф. 5, 26). В воздающей справедливости открывается тот аспект Бога, который выражен словами «Огнь поядоющий». Антропоморфически он представляется нам как грозный лик существа, неумолимо налагающего кары за всякий проступок. В действительности, однако, не может быть и речи о том, чтобы Сам Бог поднимал против нас карающую десницу. Как абсолютное добро, Он просто не участвует ни в каком зле, и эта богооставленность наша, поскольку мы злы, неизбежно влечет за собой всевозможные виды разрушения и страдания до тех пор, пока тьма не удалится из самых сокровенных глубин сердца и оно сполна будет пронизано Божественным светом.

5. ИММАНЕНТНАЯ НАГРАДА

Самое содержание нравственно доброго поступка есть нечто достойное существования, самооправданное, и, как симптом высокой ценности его, оно осуществляется субъектом с чувством глубокого удовлетворения. Чувство, связанное не с отдельными поступками, а со всем строем нравственно доброго существа, есть счастье и в своей предельной форме — блаженство. «Только добрый счастлив», — говорит Шелер. — Но это не исключает того, что именно счастье есть корень и источник всякого доброго хотения и действия и никогда не может быть целью или намеренно поставленной задачей. *Только счастливый совершает добрые поступки.* Таким образом, счастье вовсе не есть средство для достижения блаженства. Счастье есть корень и источник добродетели, но такой источник, который сам есть уже не что иное, как следствие внутренней добротной сущности лица» (С. 373). Иными словами, счастье и нравственно добротная сущность личности суть два неразрывно связанных аспекта одного и того же бытия, объектив-

но ценного и субъективно переживаемого как счастливого: нравственно достойное бытие есть счастливое бытие и, наоборот, счастливое бытие есть нравственно достойное. Кто испытывает «радость о Господе», тот не может быть злым.

«Доброе дело,— продолжает Шелер,— может принести субъекту какой угодно вред, может поставить его в любые неблагоприятные состояния,— тем не менее неудовольствие, возникающее как следствие поступка, никогда не может достигать той *глубины*, как удовольствие в *самом* добром поступке и особенно как то еще более глубокое удовольствие, которое есть источник доброго поступка» (т. е. блаженно добрая сущность личности) «и совершенно неразрушимо неудовольствиями периферических слоев, как бы велики они ни были». Никакая награда, имеющая целью воздать за нравственное добро, не может по самому существу быть источником такого глубокого счастья, как *само счастье*, из которого истекает нравственно доброе хотение и которое сопутствует ему; точно так же никакое зло, причиняемое наказанием, не может вызвать страдания, равного по глубине тому переживанию себя несчастным, из которого вытекало злое деяние, и тому неудовлетворению, которым оно сопровождалось (373).

Шелер превосходно выразил совпадение блаженства и нравственности доброго характера личности и объяснил, почему он не согласен считать счастье и несчастье «санкцией» нравственного закона. Он прав, что здесь не может быть и речи о внешней санкции добра, но если принять во внимание, что в счастливой самооправданности добра осуществляется его внутреннее утверждение, а в отчаянии зла его внутренний распад, то станет понятной и точка зрения тех, кто вводит понятие непосредственной имманентной санкции (см. выше, § 2).

Против мысли, что нравственно доброе поведение связано с глубочайшим удовлетворением, по-видимому, говорит множество фактов обыденной жизни: В самом деле, жизнь многих людей в течение длинного ряда лет нередко сводится преимущественно к исполнению повелительного долга, переживаемого как нечто тягостное, удручающее и скучное (например, почти совершенное пожертвование своей жизнью для тяжелобольного члена семьи, принимающее характер серенького прозябания). Однако такие факты не противоречат учению о единстве счастья и нравственно доброго поведения: они свидетельствуют лишь о том, что добро в них не осуществлено в совершенной форме. Действительно, если исполнение долга удручает и ведет к скучному обеднению жизни, то это значит, что оно вызвано не столько любовью к страдающему лицу, сколько боязнью общественного мнения или страхом перед загробными карами и т. п. мотивами; или же это указывает на лень, неталантливость, неумение внести творческий момент в мелочи жизни, вообще на несовершенство, связанные в конечном итоге с нравственными недостатками личности. Каждый шаг вперед по пути освобождения от этих недостатков ведет к возрастанию содержательности и гармонии поведения, так что тягостное

прежде исполнение долга может превратиться в жизнь, пронизанную светом и радостью.

Античная философия, как видно из различения Платоном удовольствия и счастья, дошла до понимания того, что духовное удовлетворение выше внешних удовольствий. В «Апологии Сократа» после приговора к смертной казни Сократ говорит: «Следует считать достоверным, что для праведного человека нет зла ни в жизни, ни в смерти». В греческой философии высказана даже мысль, что справедливый человек, хотя бы он подвергался жестоким пыткам и был лишен всяких удовольствий, все же остается счастливым. Против этой самодостаточности добродетели Аристотель возражает, говоря: «Блаженный нуждается, как в добавлении, в телесных благах, и во внешних благах, и в случайных, чтобы отсутствие этого не было ему препятствием. Те же, которые утверждают, что человек, терпящий пытки и испытывающий великие бедствия, может быть в то же время блаженным, лишь бы он был добродетельным, нарочно или нехотя, или сознательно говорят пустое»*.

Мысль Сократа о неуязвимости праведного человека злом и даже учение о неразрушимости счастья пытками содержат в себе абсолютную истину, однако метафизические условия ее возможности не были известны греческим философам, и потому неудивительно, что Аристотель пришел к учению о блаженстве, эклектически сочетающему добродетель и внешние блага. Ученье о блаженстве наличия таких благ, как здоровье, богатство и т. п., и отсутствия таких бедствий, как, например, пытка, не впадая в эклектизм, можно не иначе как в связи с учением об абсолютном совершенстве членов Царства Божия и своеобразном онтологическом строении их. Пока человек остается членом нашего царства бытия, он, наверное, еще не достиг абсолютного нравственного совершенства, и неполнота его добротности обнаруживается даже внешне в материальной телесности, которая делает его физически уязвимым, зависимым от внешнего богатства и т. п. Абсолютная полнота добра сопутствуется преображением тела и обожением по благодати, возводящим человека в Царство Божие, где нет уже никаких видов производного зла. И здесь, на земле, бывают случаи, когда человек при страшных телесных разрушениях чувствует себя счастливым; это возможно или при истерическом обособлении от тела, и в таком случае чувство счастья оказывается преходящим, или же незадолго до смерти, при окончательном освобождении человека от грубого тела и переходе его в высший мир. Только в Царстве Божием осуществлено абсолютное совершенство нравственного добра, которое вместе с тем необходимо есть также абсолютная полнота бытия, достойного в себе самом и потому неизменно блаженного.

* *Аристотель*. Никомахова этика. Кн. VII. Перев. Э. Радлова. С. 141 и след.

6. ЭВДЕМОНИЗМ И ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОНОМНАЯ ЭТИКА

Изложенное учение об адских мучениях и райском блаженстве, как внутреннем характере самого злого и доброго бытия, дает основание для окончательной оценки эвдемонизма. Как учение, что счастье есть конечная цель и что все остальное содержание мира и всех поступков служит *только средством* на пути к этой цели, эвдемонизм есть совершенно ложная и поверхностная теория. Но если под эвдемонизмом разумеется убеждение, что правильное поведение, основанное на бескорыстной любви к абсолютным ценностям, следовательно прежде всего на любви к Богу и всем индивидуально-личным существам, необходимо сопутствуется высшими ступенями удовлетворения, то эвдемонистическая струя в этом смысле содержится в составе христианской теономной этики любви. Надобно, однако, помнить, что то совершенное счастье, о котором идет здесь речь, глубоко отличается от эвдемонии, имеющей в виду античными философами: христианство говорит о *трансцендентном* блаженстве в Царстве Божием при условии *преображения* души и тела.

Св. Иоанн Кассиан различает три вида поведения: 1) поведение рабов, руководящихся страхом наказания; 2) поведение наемников, руководящихся желанием награды, блаженства; 3) поведение сынов, руководящихся любовью к добру ради него самого (Добротолюбие. Т. II. Св. Иоанн Кассиан, 11).

Убеждение в том, что подлинно совершенное поведение руководится не страхом наказания и не расчетом на награду, широко распространено среди всех народов. Жуэнвил в своей «Истории Людовика Святого», написанной в XIII веке, рассказывает, что по улице Дамаска шла старушка сарацинка, неся в правой руке жаровню с огнем, а в левой бытылку с водой. На вопрос, для чего ей нужна эта ноша, она ответила, что огнем она хотела бы сжечь рай, а водой потушить адский огонь, потому что она хочет, чтобы люди делали добро только из любви к Богу, а не вследствие страха перед адом или надежды на райское блаженство (§ 445).

В христианских проповедях и назидательных книгах, предназначенных для народа, часто выдвигается на первый план идея блаженства или даже запугивание наказаниями. Эта мораль рабов и наемников имеет значение педагогического приема. Если же поставить прямо вопрос, следует ли повиноваться воле Божией корыстно, только из страха наказания и жажды блаженства, а не из любви к Богу Самому по Себе, то у всех видных христианских мыслителей мы найдем ответ в духе этики бескорыстной любви, как высшей формы поведения. Часто, однако, вследствие законосообразной связи совершенного добра и блаженства эта мысль формулируется неясно и может дать повод к недоразумениям. Так, О. Вилльманн говорит о христианском эвдемонизме в том смысле, что осуществлять добро ради добра и ради собственного

блаженства есть то же самое, так как то и другое имеет следующий смысл: делать добро ради Бога, в котором добро и блаженство совпадают («История идеализма» О. Вилльманна. Т. II. С. 423). Особенно отчетливо этика любви выражена у христианских мистиков.

Апостол Павел в Первом послании к коринфянам говорит: «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (15, 32). На первый взгляд кажется, что Апостол является сторонником этики трансцендентного эвдемонизма, рекомендующего совершать нравственные подвиги в расчете на награду в раю. В действительности, однако, эти слова имеют следующий смысл: если нет личного индивидуального бессмертия, то вообще нет абсолютного добра и остается лишь наполнять жизнь относительными благами. Что так именно нужно толковать слова Апостола, написавшего замечательный гимн любви, что его необходимо считать сторонником этики бескорыстной любви, а не расчета на награду, это видно из следующего заявления его: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9, 3). Апостол Павел готов отказаться от высшего блага для себя лично, лишь бы достигнуть этого блага для братьев своих, других людей.

В 1699 году католическая церковь осудила книгу Фенелона «Максимы святых» не за учение о бескорыстной любви к Богу, а за неосторожные выражения, связанные с квиетизмом госпожи Гюйон и таившие в себе опасность истолкования их в духе патологического квиетизма испанского мистика Молиноса, согласно учению которого душа, вполне отдавшая свою волю Богу, уже не должна заботиться о своем спасении и бороться с плотскими похотями. Церковь проповедует заботу о личном спасении и надежду на вечное блаженство, но она вовсе не утверждает, что эти задачи суть единственный мотив любви к Богу.

Адские мучения и райское блаженство, согласно изложенным учениям, в основе своей имманентны, а не даны извне. Злое бытие, само по себе недостойное и мучительное, достигает крайней степени отчаяния в муках угрызений совести; доброе бытие, само по себе достойное и радостное, достигнув в Царстве Божиим предела совершенства, пронизано вместе с тем и предельным блаженством. Но все внутреннее вместе с тем воплощено, следовательно, выявлено наружу и, кроме того, находится во взаимодействии со всем миром. Взаимодействия эти глубоко отличаются друг от друга в зависимости от степени различия внутреннего содержания существ, так что можно говорить о наличии трех царств мира — Царства Божия (рая), царства нашего психоматериального бытия и царства сатаны (ада). Таким образом, ад существует не только внутри души грешника, но и вовне в окружающей его среде; как разъяснено выше, можно даже говорить об адском огне, и, следовательно, о мучениях, не только внутренних, но и внешних. Точно так же Царство Божие (рай) существует «внутри нас», внутри духа обо-

женого существа, но не только внутри, а также и в окружающей его среде, с такими ее связями и взаимоотношениями, которые приводят к невозможности телесной смерти, к полноте соборного творчества, к совершенству красоты всей этой области бытия. Следовательно, райское блаженство обусловлено не только внутренними состояниями существа, но и внешними, окружающими его условиями. Пренебрежительное отношение к наивным представлениям об аде и рае неоправданно: чтобы освободить их от наивности, нужно только дополнить их и уточнить.

Лицам, склонным свысока смотреть на простодушные религиозные верования народа, не мешает заглянуть в глубину своей души и открыть психологические мотивы своего отталкивания от непосредственной веры. Столь распространенная в новой философии борьба против идеи долга, обязанности, заповеди Божией и сопутствующая ей борьба против идеи санкции, как в виде наказания, так и в виде награды, нередко обусловлена гордыней. Дьяволу, конечно, непереносима мысль, что кто-либо позволяет себе оценивать его поведение: «Как смеют меня хвалить!» Но, с другой стороны, и недостаток внимания к его мнимо добрым проявлениям тоже обижает его: «Как! Я соблаговолил снизойти до них, а они этого не замечают!» Наоборот, человек, свободный от чрезмерной сосредоточенности на своем «я», смиряясь перед величием Бога и Его добра, признает вполне естественной идею обязанности, награды и наказания.

7. ВНЕШНЯЯ НАГРАДА

В человеческом обществе вмешательство в естественное течение событий для борьбы с нарушением нравственного закона совершается в форме наложения наказания, а для поощрения исполнения его — в форме внешней награды. Первая степень награды есть похвала; далее она может осложняться присуждением различных благ — подарков, денег, знаков отличия, повышения общественного положения и т. п.

Внешние награды не могут дать человеку глубокого внутреннего удовлетворения. Поэтому внешние награды за добросовестное исполнение обязанностей — каких бы то ни было, например няни, учителя, врача, воина и т. п., — неравноценны добру, осуществленному награждаемым лицом, и не освобождают от чувства благодарности к нему. В педагогической практике награды должны быть применяемы с осторожностью, именно с таким расчетом, чтобы не вызвать отрицательных следствий — сосредоточения внимания на периферических удовольствиях, развития честолюбия и т. п.

8. ИСПЫТАНИЕ СЕРДЦА НА ПУТИ К ДОБРУ

Точно опознать глубочайшие мотивы поведения и установить, насколько важнейшие поступки человека обусловлены бескорыстной любовью к абсолютным ценностям, чрезвычайно трудно

не только постороннему наблюдателю, но даже и самому действующему лицу. Зато самое строение жизни как бы приноровлено к тому, чтобы подвергнуть сердце человека испытанию и вскрыть тайники его. Когда человек, осудив какую-либо сторону своего поведения, делает значительный шаг вперед по пути добра, он нередко подвергается при этом несчастью или, по крайней мере, новым искушениям. По учению оккультистов, восходя в более высокую область добра, человек сталкивается со «стражем порога», который как бы отпугивает его от движения вперед. В «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова» читаем о Премудрости Божией: «Кто вверится ей, тот наследует ее, и потомки его будут обладать ею: ибо сначала она пойдет с ним путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами. Но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует его. И откроет ему тайны свои» (4, 17—21).

Полное открытие тайн Премудрости Божией и освобождение от испытаний достигается, вероятно, не иначе как в Царстве Небесном, т. е. после обожения. В земной жизни прохождение высших ступеней добра связано обыкновенно с возрастанием гонений и напастей. Вспомним хотя бы гнусные обвинения, которым подвергался Бл. Сузо, или историю жизни Св. Сергия Радонежского, которому пришлось временно удалиться из основанного им монастыря, когда он ввел в нем более строгий устав. «Все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе,— говорит Апостол Павел,— будут гонимы. Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь» (2. Тим. 3, 12—13). Спасительный смысл этих трудностей жизни становится ясным, если принять во внимание, что возрастание совершенства сопровождается опасностью развития гордыни. «Многим весьма полезно быть часто во искушении и терпеть напасти,— говорит Фома Кемпийский,— дабы не возгордиться и не предаться с излишеством внешним утешениям» (О подражании Христу. Кн. I. Гл. XX. 4. Перев. гр. М. Сперанского).

И в области средних ступеней добра обыденное благополучие достигается лучше всего приспособлением к общепринятому уровню жизни данного времени и социальной среды. Всякая попытка поднять голову над рутинной социальной жизни запутывает человека в бесчисленные затруднения, среди которых творение новых форм добра оказывается делом не только тяжелым, но даже и небезопасным, могущим привести вместо добра к новым видам зла. Толстой уже в молодости знал эту истину и дал живое изображение ее в повести «Утро помещика» (в 1852 г.). Это не помешало ему вступить самому на путь необыкновенной жизни и нести тяжелый крест до конца. Стоит только вспомнить судьбу его и подобных ему борцов за осуществление чистого добра, чтобы признать, что натуралистические теории нравственной жизни несостоятельны.

Кто хочет высвободиться из рутины жизни для восхождения к добру, тому необходимо закалять свою волю и развивать в себе

бесстрашие в отношении житейских бедствий — к клевете, утрате общественного положения, бедности, смерти. Только при этом условии поведение его будет свободным исканием правды. «Все должно быть покорено тебе,— говорит Фома Кемпийский,— а ты ничему, ты должен быть властелином и учредителем твоих деяний, а не рабом и наемником» (Кн. III. Гл. 38, 1).

Страх смерти полезен лишь в начале пути, но впоследствии и он должен быть преодолен, чтобы стояние перед Богом было свободным от всяких себялюбивых побуждений и настроений. Христианский героизм предполагает совершенную чистоту сердца: в нем бесстрашие сочетается со смирением. В противном случае, если мужество развивается на основе горделивого самомнения, освобождение от страха смерти достигается легче, но оно есть не добро, а зло: оно может привести на путь демонического аскетизма. Ницше не понял, что героизм смиренного христианского подвижника требует гораздо большей силы духа, чем мужество властолюбивого честолюбца.

Глава девятая

О БОРЬБЕ СО ЗЛОМ

1. УСЕРДИЕ НЕ ПО РАЗУМУ

Сложная задача борьбы со злом была уже не раз затронута в предыдущих частях книги и будет еще предметом исследования в нескольких дальнейших главах. Здесь речь будет идти лишь о некоторых существенных трудностях борьбы со злом.

Защита добра нередко принимает характер преувеличенно ревностной борьбы против какого-нибудь из видов зла, как будто в нем заключается источник всех бед. Между тем частичное добро, взятое без гармонического соотношения с другими видами добра, искажается и ведет за собой еще большие бедствия, чем те, против которых была предпринята борьба. Рассмотрим несколько примеров этого явления.

Пьянство — немаловажный порок. Но воспылать против него такой ненавистью, чтобы решиться на введение принудительной трезвости, как было в Соединенных Штатах Америки, это значит насадить еще большее зло: гангстерство, развитие многих видов мошенничества, потребление чрезвычайно вредных суррогатов и т. п.

Лишение жизни животных для употребления в пищу мяса есть зло. Но переход к строгому вегетарианству в современных условиях есть для многих людей еще большее зло. Физиология питания еще недостаточно разработана; сельское хозяйство и торговля не приспособлены к целям широкой замены мясной пищи растительной. Поэтому вегетарианцы в большинстве случаев не могут обе-

спечить себе пищу, достаточно разнообразную и вполне удовлетворяющую всем требованиям организма. Отсюда возникает, например, такое печальное следствие, как замедление психических процессов.

Увлечение евгеникой, не принимающей в расчет сверхбиологических целей и функций человека, есть зло. Евгеника, исходящая из чисто натуралистического миропонимания, ценит только здоровье и силу среднего человека; она упускает из виду, что эпилепсия и т. п. отклонения от норм, может быть, являются в условиях земного бытия неизбежными спутниками гениальности. Я не хочу сказать этим, будто всякий гений есть душевно и телесно больное существо. Я имею в виду только то, что гений рождается в семье, в которой упроченное равновесие среднего типа жизни нарушено и потому возможно появление нескольких индивидуумов с болезненными расстройствами и одного счастливого исключения, носителя новой оригинальной формы творчества, обогащающего жизнь всего человечества. Если это верно, то управление размножением на основе теории современной науки приведет только к понижению духовности человека и выработке расы биологически здоровых и шаблонно «красивых» посредственностей.

Война есть великое зло. Но проповедь безоглядного пацифизма, призывающего к отказу от воинской повинности, могла бы в случае успеха ее в какой-либо стране привести к разрушению государства и хаотической анархии, которая страшнее всякой войны. Таким образом, отвлеченный пацифизм, не считающийся с конкретными условиями сложной исторической обстановки, есть зло еще большее, чем война.

В наше время есть много лиц, сосредоточивших все свои силы на преследовании зла, возникающего от эксплуатации труда капиталом в буржуазном, капиталистическом строе. Одержимость этой проблемой ослепляет их; утратив способность объективного наблюдения вопроса, они становятся фанатическими сторонниками интегрального социализма или коммунизма, не желая понять, что частная задача защиты труда от эксплуатации может быть решена, как и все технические задачи, различными способами и надо найти тот путь, который ведет к цели с наименьшей ломкой прошлого, следовательно, с наименьшими страданиями. Одержимость революционеров фанатической страстью уже привела в России к гибели многих миллионов людей, к искалечению души других миллионов и к эксплуатации труда государством в размерах, невиданных при частнокапиталистическом государстве. Мало того, глубоко идущее уничтожение частной собственности привело к утрате существенно важных областей свободы не только прежних владельцев имущества, но даже и рабочих, к утрате без замены их более высокими мотивами труда для общего блага. Таким образом, судьба России после коммунистической революции дает наглядное доказательство того, что одностороннее сосредоточение на одном из видов зла и революционная борьба с ним, имеющая характер хирургического вмешательства в жизнь со-

циального организма, ведет только к новым видам зла и даже старое зло, как раковая опухоль, вырезанная в одном месте, вырастает в другом.

В системе мирового бытия, руководимой Провидением, даже и зло используется так, что среди следствий его находятся какие-либо виды добра, так что зло никогда не бывает абсолютным. В обществе, где есть частная собственность, жажда наживы ведет к развитию промышленности и торговли; честолюбие и зависть, побуждающие ученого напрягать свой ум, чтобы найти слабые места в исследованиях других ученых, ведут к открытию новых истин и уточнению знания и т. п. Если подавить у человека любовь к собственности, не развив в нем более высоких мотивов к труду, если отнять у мыслителя честолюбие, не заменив его чистой любовью к истине, то в душе человека образуется пустота, леность и тупое безразличие; вместо восхождения вверх получится падение. Неудивительно поэтому, что Мандевиль в своей «Басне о пчелах» (1705, 1714) не без доли истины развивал мысль о полезности пороков.

Эриугена говорит, что пороки превратимы в добродетели, когда, например, страх становится источником опасения наказания за грехи и побуждает воздерживаться от них или когда гордость вызывает презрение к земной слабости.

Как в здании, воздвигая одну башню высоко к небу без соразмерности с остальными частями его, можно разрушить всю постройку, так и в системе несовершенной жизни, сосредоточившись односторонне на одном из видов зла, можно только ухудшить зло. Невозможно одну сторону души человека или один какой-либо аспект общественного строя поднять до порога Царства Божия, в то время как другие стороны жизни остаются в царстве зла. Жизнь личности есть целостное единство, и потому правильный путь совершенствования требует гармонического воспитания всех сил добра. Борьба со злом должна быть пылкой, увлекающей все силы души; она может совершаться в определенной последовательности, начиная с более простых, примитивных видов зла, например чувственных ступеней его, вроде чревоугодия или пьянства. Но все время она должна быть свободной от фанатической односторонности, которая неизбежно приводит к тому, что искоренение одного зла сопровождается возрастанием какого-нибудь другого зла, а потому и первая победа оказывается непрочной; например, скажем, успехи в борьбе с чувственностью усиливают горделивое самомнение в том, кто упускает из виду полноту требований добра. Гармоническое всестороннее воспитание добра есть процесс медленный, требующий терпения и снисходительного отношения к слабости человеческой воли.

Церковь понимает невозможность для человека одним прыжком перенестись в область Абсолютного, и потому она выработала сложную систему воздействия на человеческую волю; на низших ступенях этой практики стоят угрозы наказанием, обещания награды, постоянное испытание совести в уединенной молитве и

в исповеди перед священником; на высшей ступени этой системы стоит красота богослужения, пронизанного глубокими символами и пробуждающего в человеке способность мистической интуиции потустороннего мира, воспитание трепетного отношения к таинствам и к величию Господа Бога, население воображения человека прекрасными живыми образами Христа и святых Божиих угодников. Во всех своих приемах воздействия на человека Церковь обнаруживается как мудрое воспитательное учреждение, не насилующее индивидуальности пасомых, но умеющее пробуждать в них любовь к идеалу абсолютного совершенства и свободное стремление восходить к нему. Своих собственных служителей она решительно обуздывает, когда они начинают фанатически вмешиваться в жизнь паствы и принимаются стеснять ее, как это сделал, например, Савонарола.

Снисходительность Церкви к человеческой слабости не есть потворство или принижение идеала, как это изображено в «Легенде о Великом Инквизиторе» (в «Братьях Карамазовых» Достоевского). Обыкновенно эту легенду истолковывают как разделяемое самим Достоевским обличение римско-католической церкви в том, будто она подпала силе Антихриста и, руководясь отчасти состраданием к рабской природе человека, отчасти презрением к ней, подменила Христов идеал свободной героической любви к Богу ничтожными целями жалкого земного благополучия. Возможно, что Достоевский в самом деле приступил к творению легенды, руководимый несправедливым тенденциозным отношением к католической церкви, но, вложив легенду в уста Ивану Карамазову, он, как великий художник, в действительности изобразил точку зрения именно этого неверующего просвещенца, не понимающего духа Церкви вообще, и католической и православной. Так истолковывает «Легенду» католический богослов Романо Гуардини, показывающий, что Иван Карамазов руководится идеалом абстрактного христианства, оторванного от действительности, тогда как Церковь принуждена исходить из срединного царства действительности, задаваясь целью постепенно воспитать в человеке любовь к трансцендентному идеалу абсолютного совершенства. Подобно Ивану Карамазову, многие сектанты, стремясь немедленно осуществить Царство Божие на земле, резко критикуют Церковь. Как указывает Трельч, они начинают с проповеди реформы Церкви, потом переходят к попыткам насильственного водворения справедливости и нравственной чистоты и, наконец, потерпев крушение, образуют общины, отрешенные от мира.

В действительности снисхождение Церкви к грешникам не есть принижение идеала. Это видно из того, что Церковь прославляет великих святых и создает в своей среде благоприятные условия для достижения высших ступеней подвижничества, как для монахов, живущих в уединении, так и для монахов, подвижающихся в миру. В этом состоит отличие Церкви от сектантства: Церковь универсальна; стараясь быть свободной от нетерпимости, фанатизма и торопливости, она дает приют всем, кто ищет ее помощи.

Трудный вопрос о сопротивлении злу силой психического и физического принуждения был уже поднят в главе о наказании. Теперь необходимо поставить его шире, имея в виду все случаи применения силы, например войну, восстание, защиту от нападения разбойника и т. п. Русская литература дала миру в произведениях Льва Толстого наиболее яркую, художественно убедительную защиту идеи непротивления злу силой в самом крайнем выражении ее. Но в русской литературе дано также исчерпывающее опровержение этой ложной идеи и точное решение вопроса о применении силы в борьбе со злом. Я имею в виду замечательное произведение Владимира Соловьева «Три разговора», равное по своей философской глубине, остроумию и художественному совершенству творениям Платона, и книгу И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», содержащую в себе детальный анализ вопроса и *точные формулировки*. В. Соловьев исследует не только проблему применения силы в борьбе со злом, но и более трудный вопрос о сатанинском зле, выступающем под видом добра; его гениальный диалог должен быть целиком прочитан всяким образованным человеком. Здесь я ограничусь тем, что сообщу главные мысли труда И. Ильина.

Учение Толстого о непротивлении злу Ильин ставит в связь с его сентиментальным морализмом, отрицающим все высшие культурные духовные ценности. Науку, поскольку она не служит целям морали, Толстой считает вредным порождением праздного любопытства, тщеславия и обмана. Искусство он допускает только как средство популярного морального поучения, доступного всем людям всего мира. Право и государство он считает организованным насилием, имеющим целью защищать своекорыстные, мстительные, порочные стремления. Патриотизм, любовь к отечеству, по его учению, есть нечто «отвратительное и жалкое». В случае нападения на родину нужно отдать врагу все, что он отнимает, и жалеет его за то, что ему не хватает своего. Все догматы и обряды религии, все содержание ее, за исключением морали, Толстой считает «диким, идолопоклонническим суеверием». Таким образом, говорит Ильин, крайний морализм Толстого, опустошающий душу, приводит к религиозному нигилизму. Прав Ильин, говоря, что отрицание духовных ценностей низводит мораль Толстого на уровень «духовно-нигилистического утилитаризма», подобно учениям «любого последовательного материализма». В подтверждение он приводит из Толстого следующую формулу смысла жизни: в борьбе с природой, говорит Толстой, человек получает «полное удовлетворение телесных и духовных требований своей природы: кормить; одевать, беречь себя и своих близких есть удовлетворение телесных потребностей; делать то же для других людей — удовлетворение духовной потребности. Всякая другая деятельность человека только тогда законна, когда она направлена на удовлетворение этой первейшей потребности человека, потому

что в удовлетворении этой потребности состоит и вся жизнь человека»*.

Применение силы в борьбе со злом Толстой во всех случаях называет «насилием» и усматривает в нем попытку человека «святотатственно» заместить волю Божию, вторгаясь во внутренний мир другого человека, подлежащий ведению Бога. Таким образом, говорит Ильин, учение Толстого содержит в себе следующую нелепость: «Когда злодей обижает незлодея и развращает душу ребенка, то это означает, что так угодно Богу; но когда незлодей захочет помешать в этом злодею, то это Богу не угодно» (Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; см. анализ учения Толстого с множеством цитат из разных произведений его. С. 75—109).

Положительную часть своего труда Ильин начинает с указания на то, что нельзя всякое заставление называть «насилием», потому что в этом слове уже заключается отрицательная оценка. Термином «насилие» следует обозначать только произвольное, необоснованное заставление, исходящее из злой души или направляющее на зло (29 и след.). Чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти, человек, стремящийся к добру, обязан поискать прежде всего душевно-духовных средств, побеждающих зло добром. Но если в его распоряжении нет этих добрых душевно-духовных средств, ему остается только прибегнуть к средствам психического или физического принуждения и пресечения. «Прав тот, кто оттолкнет от пропасти зазевавшегося путника; кто вырвет пузырек с ядом у ожесточившегося самоубийцы; кто вовремя ударит по руке прицелившегося революционера; кто в последнюю минуту собьет с ног поджигателя; кто выгонит из храма кощунствующих бесстыдников; кто бросится с оружием на толпу солдат, насилующих девочку» (54). «Сопротивление злу силою и мечом допустимо не тогда, когда оно возможно, а когда оно *необходимо*», так как нет иных средств борьбы; в таком случае человеку принадлежит не только право, но и *обязанность* вступить на этот путь (195 и след.), который может привести даже к физической гибели злодея.

Значит ли это, что цель оправдывает средства? Нет, никоим образом. Зло физического принуждения или пресечения не становится добром оттого, что оно использовано как единственное имеющееся у нас средство для достижения благой цели. Путь силы и меча, говорит Ильин, есть в этих случаях «путь *обязательный* и в то же время *неправедный*» (197). «Только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею, найти и соблюсти в ней должную меру; помнить о ее неправедности и о ее духовной опасности и найти для нее личные и общественные противоядия. Счастливы — в сравнении с государственными правителями — монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое

* Толстой Л. О назначении науки и искусства // Собр. соч. Изд. в Москве у Кушнерева. Т. XI. С. 371.

дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и войну, а благодарность к ним, молитву за их умудрение и очищение, ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела» (209). «Если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе воина, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе монаха, то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга» (219).

Возможность положений, неизбежно ведущих к противоречию между благой целью и несовершенным средством, есть *нравственная трагедия* человека, как выражается Ильин и другие мыслители, отстаивающие аналогичное учение. Правильнее было бы, однако, говорить здесь не о трагичности, а *драматизме* положения, так как, согласно христианскому мировоззрению, абсолютно вечной безвыходности не бывает потому, что сохраняется возможность вступления в Царство Божие и разрешения в нем всяких противоречий и всякой вражды. Члены Царства Божия имеют иные средства борьбы за добро, средства, в которых нет никакой примеси зла. Они свободны от «черной работы», даже не имеют средств производить ее. В то же время, обладая полнотой божественного всеведения, они знают, когда и для какой цели следует предоставить течение событий несовершенным силам нашего земного бытия. А мы, люди, когда попадаем в драматическое положение нравственной обязательности защищать добро, имея в своем распоряжении для этого только несправедливые средства, терпим наказание за свою греховность. Кто принадлежит к составу подлинно *христолюбивого* воинства, тот, даже и совершив великие подвиги на войне, без сомнения, чувствует потребность в покаянии: совесть должна упрекать его не в том, что он прибегнул к физическому пресечению зла, а в том, что он и сам отчасти виноват в существовании того зла, которое приходится преодолевать грубыми средствами.

3. О ГОРДОСТИ И БОГОБОРЧЕСТВЕ

Крайняя ступень зла есть ненависть к Высочайшему Добру, Богу, и борьба против Него. В главе «О природе сатанинской» было выяснено, что это зло не может быть первичным: оно производно из гордости. Следовательно, для преодоления богоборчества нужно знать, что такое гордость, уметь открывать ее в себе и других и бороться с нею.

Гордость есть себялюбие, не допускающее никакого превосходства других существ над собой, никакого подчинения чужой воле или даже какой-либо неличной ценности. Обыкновенная человеческая гордость ведет к соперничеству с другими людьми, не дерзая сравнивать себя с Богом. На низших ступенях она сопровождается тщеславием, чванством, спесью — пороками, которые придают человеку смешной вид. При больших силах и способно-

стях эти мелкие страсти отпадают и заменяются честолюбием высокого стиля. Существо, достигшее крайней степени гордости, освобождается также и от честолюбия, нуждающегося в чужой похвале и в чужом признании: оно довольствуется самопризнанием.

Притязания гордого существа могут дойти до такой степени, что оно не допускает превосходства над собой даже и Бога. Отсюда возникают всевозможные учения о самоискуплении, прославлении прометеевского духа и т. п.

Человеку, отдающему себе отчет в бесконечном расстоянии, отделяющем тварный мир от Бога, кажется смешной и нелепой мысль о соперничестве с Богом. В действительности, однако, такое чувство и направление воли встречается довольно часто, например у некоторых из тех людей, которые отрицают бытие Бога. В самом деле, эмоционально и логически бессвязная защита атеизма очень часто бывает обусловлена отвращением к идее существа, стоящего недостижимо высоко над человеком. «Если бы существовали боги,— говорит Ницше,— как вынес бы я, что я не Бог. Следовательно, нет богов!» Своими спутниками он избирает орла и змею, гордое и умное животное.

Еще труднее положение тех гордых людей, которые не могут отрицать Бога, потому что духовный опыт их слишком ясно открывает бытие Его, но в то же время не могут и допустить бесконечного превосходства Его над собой. Нередко они находят выход в пантеистическом мировоззрении, которое дает им право гордо заявлять: «Я — не тварь, а проявление Самого Бога». Молясь Богу, они, строго говоря, молятся самим себе. Лессинг однажды сказал, полуулыбаясь, что он сам, быть может, есть Высшее Существо, только находящееся теперь в состоянии крайнего сжатия.

Конечно, я вовсе не утверждаю, будто всякий пантеист — гордец. Душа человеческая сложна, проблема сущности Бога и Его отношения к миру трудна; возможны различные психологические основания логически несостоятельного мировоззрения, называемого пантеизмом.

Наконец, самое глубокое искажение отношений человека к Богу гордыней есть открытое соперничество с Богом и борьба против Него, сопутствуемая ненавистью к Нему. Потрясающее художественное изображение этого зла дано Вл. Соловьевым в «Повести об антихристе» в «Трех разговорах». Ненависть всегда есть адское чувство; тем более тогда, когда она направлена против самого Господа Бога. Искажение души, производимое ею, ясно обрисовывает Шелер, говоря, что ненависть побуждает печалиться при виде достоинств ненавидимого лица и радоваться тому, что у него есть пороки. «Бесовское это дело,— говорит св. Ефрем Сирийский,— оскорбляться доблестями преуспевающих» (Добротолюбие. Т. II. 2-е изд. С. 406).

Зло гордости тем более страшно, что, таясь в зародыше на низших ступенях духовной жизни, оно нередко начинает разрастаться по мере восхождения человека по ступеням духовного совершен-

ства. Не только светские люди, стоящие на высоте общественной жизни благодаря своему духовному превосходству, но даже и христианские подвижники, монахи, отшельники поддаются этой страсти. Тогда высокие силы духа, освободившегося от пути чувственности, используются не ради чистого добра, а как средство для самоутверждения. Рано или поздно отсюда возникает конфликт с волей Самого Господа Бога, и если гордое существо не смирится даже и перед Лицом Божиим, тогда оно вступает на путь богоборчества. Люцифер, горделиво восставший против Бога, был наиболее одаренным из ангелов.

Искажения души, производимые гордостью, ужасны; поэтому при малейшем зародыше этой страсти необходимо заранее искать средств искоренения ее. Основное условие борьбы с дурными страстями есть знание сущности их и глубины зла, проистекающего из них. В действительности, однако, мы, люди, имеем очень поверхностное представление о духовных страстях и очень часто, переживая их, не умеем или не хотим опознать их или просто осознать даже в себе самих. Бесчисленное множество действий человека совершается под руководством мотивов, остающихся в подсознании. Когда несколько лиц оживленно беседуют, содержание их сообщений друг другу, замечаний, рассуждений очень часто руководится тщеславием, честолюбием, гордостью, завистью и т. п. чувствами, но многие из них остаются совершенно несознанными.

Встречаясь с честолюбием, властолюбием или гордостью, возросшими до титанических размеров, многие люди видят в проявлении этих страстей нечто красивое, принадлежащее скорее к области добра, чем зла. Значительное зло им кажется уже не злом. Так, например, в литературе есть попытки показать, что предательство Иуды Искариота обусловлено не мелким сребролюбием, а гораздо более глубокими духовными страстями. Всякое такое предположение вызывает отпор среди многих христиан, потому что они истолковывают его как попытку оправдания Иуды, откуда следует, что они не учитывают глубины зла, присущего высшим духовным страстям. Очень показательны в этом смысле суждения, вызванные замечательным трактатом о. С. Булгакова «Иуда Искариот — Апостол Предатель».

О. С. Булгаков, опираясь на исследования проф. Муретова «Иуда-предатель», приходит к предположению, что Иуда был горожанин из семьи, проникнутой религиозно-политическим воодушевлением. В свою любовь к Иисусу Христу Иуда вложил, по о. С. Булгакову, фанатическую мечту о Мессии, как земном царе, который освободит еврейский народ извне от политического порабощения и изнутри — от разделения на богатых и бедных. Он считает Иуду революционером, который преувеличивает значение материальной стороны жизни и является своего рода «мессианским марксистом, большевиком», причем у него «в темной глубине души копошится змея честолюбия и сребролюбия» (26, 10). В Евангелии от Иоанна, согласно истолкованию о. Булгакова, «отмечается общая сухость сердца Иуды, которому было мало-

доступно чувство личного сострадания (как и многим революционерам), в соединении, однако, с отвлеченной, безличной заботой о бедных» (29). Любя Иисуса Христа, он «хочет извратить Его по своему образу» (23), хочет путем предательства заставить Его воспользоваться Своей чудотворящей силой и вступить на путь Мессии, как земного царя. Предавая Христа, он унизился до принятия денег, но это «лишь занавес, за которым происходит трагедия титанизма» (32), поддавшегося дьявольскому искушению христоробства и богоборства (27, 36 и след.). В самом деле, все другие Апостолы совершали грехи в отношении к Иисусу Христу, но грехи эти были лишь искушением человеческой слабости, тогда как Иуда подпал искушению «активно, от ложно направленной воли» (26, 49); «он согрешил против самой любви, не в немощи, а в ложной, черной мощи, в которой сребролюбие и зависть он не отличил от любви» (58).

Об о. Сергии говорят, что он «байронизировал Иуду». Это совершенно верно, но из этого не следует, что он уменьшает зло, гнездящееся в душе Иуды. Не следует соблазняться мнимой красотой титанизма и упускать из виду бездну зла, скрывающегося под нею. В произведениях Байрона, который сам подпал дьявольским соблазнам гордыни, сплетаются в трудно распутываемый клубок мнимая красота его героев и подлинная красота художественного изображения их; поэтому творчество Байрона вносит зло в европейскую культуру. И в трактате о. Сергия об Иуде есть эстетический момент конкретного изображения значительности Иуды, но он содержит в себе также отчетливое разоблачение глубины его зла и научает бояться сатанинского греха, который именно вследствие своей громадности пронизывает душу многих высокоодаренных людей так, что они не способны усмотреть его и вступить в борьбу с ним. Правда, Иуда Искарот при том понимании его, которое дано о. Булгаковым, вызывает к себе жалость; но это и есть правильное отношение к грешному человеку и его вине — ужасаться греха и жалеть грешника.

Св. Исаак Сирианин на вопрос «что такое сердце милующее», ответил: «возгорание сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари». Допускающая жалость к самому «врагу истины» (Слова подвижнические. Москва, 1858. С. 299), он, конечно, не делал исключения для Иуды Искариота.

Для борьбы с гордыней недостаточно познать зло ее вообще и в других людях; нужно еще научиться в самом себе подмечать малейшие проявления ее и родственных ей страстей. В общении людей друг с другом, в беседах, рассказах, обсуждении любых вопросов поразительно многие высказывания и способы выражения обусловлены тщеславием, честолюбием, завистью, спесью, чванством, гордыней. Наблюдая эти основы поведения в других людях, человек смеется над ними; когда ему удастся с ужасом открыть их и в себе самом, самое это знание себя есть крупный шаг вперед на пути к исцелению. Особенно трудно каждому че-

ловеку освободиться от недоброго соперничества в той области, которая составляет главное содержание его жизни. Ученый охотно признает заслуги и достоинства поэта, артиста, государственного деятеля; артист, поэт, государственный деятель без труда признает заслуги ученого. Но трудно судить поэту другого поэта, особенно современника и соплеменника: нелегко философу судить о другом современном философе и т. п. Строгая дисциплина духа и требовательность к себе нужна для того, чтобы сохранить справедливость в этих взаимных оценках. Но и сама эта справедливость, достигнутая в том случае, когда найденные в чужом творчестве недостатки действительно существуют и не заслоняют от нашего взора достоинств, как далеко она от душевной чистоты, если зоркость к недостаткам обусловлена соперничеством.

Как уже сказано, само духовное совершенствование, многочисленные победы над низшими страстями легко могут вызвать самонадеянность и довольство собой, ведущее к развитию крайней степени гордости. Надежной защитой против этой опасности может служить только проникнутость всего нашего существа пониманием следующей абсолютно достоверной истины: подлинное совершенное добро гармонически связано со всем миром и с Богом; задача осуществления его столь значительна, что конечное ограниченное существо может выполнить ее не иначе как в том случае, когда силы его сочетаются с силой Божией. Тому, кто свободно и искренно стремится преодолеть зло и осуществить добро из чистой любви к Нему, Бог посылает благодатную помощь, вступая с ним в союз и восполняя его немощь своей мощью для действительного творения добра. «Без Меня не можете делать ничего» (Иоан. 15, 5). Горделивая идея самоискупления есть нелепость; всякое достижение добра должно быть относимо не столько к себе, сколько к Богу, и быть мотивом для восхваления Его, а не себя. Такое умонастроение есть христианское смирение. Когда оно вошло в плоть и кровь человека, он защищен от разрастания гордыни, потому что каждый успех вызывает в нем прежде всего радостную мысль о Боге как источнике всякого добра, а не замкнутое в себе самодовольство; он защищен и от уныния в случае падения, потому что знает свою ограниченность.

Старец Никодим Святогорец говорит: «Чем мрачнее и безотраднее скорбь людей, которым случилось как-либо пасть, тем обличительнее, что они слишком много уповали на себя и очень мало на Бога: оттого скорбь падения их и не растворяется никакою отрадою». Он советует человеку усилить упование свое на Бога и, «ненавидя непотребные страсти» бороться с ними до конца, но не слишком предаваться печали и томлению, так как эти чувства происходят от самолюбия (I, 4). «Первое, что нужно, не останавливайся на себе, не говори: как я такой потерпел это и допустил! Это вопль гордого самомнения. Смирись, напротив, и, возрев ко Господу, скажи и почувствуй: «Чего другого ожидать было от меня, Господи, столь немощного и худонравного!» Но свалить вину на свою немощь и успокоиться на этом тоже было бы ошиб-

кой. Старец настойчиво указывает на то, что первоисточник дурного поступка находится в свободной воле человека: «Ни люди окружающие, ни стечение обстоятельств не виноваты в грехе твоём. Виновно одно злое произволение твое. Себя и укоряй», однако так, чтобы это было «сокрушение и болезнование о грехе не столько по причине унижения себя грехом, сколько по причине оскорбления им Бога» (7, 28).

Наставления христианских подвижников указывают пути для освобождения от душевных ран и комплексов, открытых Фрейдом, с тем отличием, что они ведут к цели прямее и проще, без психоаналитического копания в душе. Старец Никодим советует не сосредоточиваться бесплодно на своем «я», так как мысли и чувства по поводу своего «я», вызываемые успехом или падением, суть проявления самолюбия и себялюбия; он учит человека выйти из пределов своего «я» и сосредоточить внимание на отталкивающих сторонах порочной страсти и на Боге, как совершенном существе, оскорбляемом ею.

Развитие в себе христианского смирения есть радикальное лечение души, потому что оно устраняет первопричину ее заболеваний — самолюбие, гордость, тщеславие, вообще все те страсти, которые связаны с преувеличением значения своего «я». Отрицательное отношение к идее смирения, нередкое в наше время, обусловлено прежде всего прометеевским духом нашей эпохи, но кроме того — и непониманием сущности смирения, в особенности смешением его с комплексом малоценности в той его форме, которая имеет характер самоуничижения.

Комплекс малоценности содержит в себе чувства, стремления и представления, связанные с мучительным опасением отстать от других людей, быть ниже их в каких-либо отношениях; он приводит к постоянному сравнению себя с другими людьми, терзающему душу. Можно различать два вида этого комплекса — борющийся и отчаявшийся. Первый содержит в себе побуждение отрицать или принижать достоинства других людей и, встретившись с успешной деятельностью тех из них, которые возбуждают чувство соревнования, тотчас браться за аналогичное дело, чтобы показать, что «и я не хуже их». Отчаявшийся носитель комплекса малоценности отказался уже от надежды догнать или перегнать других людей, но все же продолжает непрестанно сравнивать себя с ними и терзаться; в отличие от борющегося он впадает в другую крайность — преувеличивает достоинства других людей и свои недостатки, открыто высказывает всюду свое отрицательное мнение о себе и боится взяться даже и за такие дела, которые соответствуют его силам и способностям. Основа обоих видов комплекса одна и та же: самолюбие, тщеславие, гордость. Давно уже замечено, что «унижение паче гордости».

Угнетающий душу комплекс малоценности есть скрытая драма жизни множества артистов, художников, поэтов, ученых, политиков, но также и людей всех классов и положений. Подлинное смирение глубоко отлично от самоуничижительного комплекса мало-

ценности; источник смирения есть любовь к Богу и абсолютному добру, побуждающая сравнивать себя не с другими людьми, а с идеалом абсолютного добра, откуда возникает признание себя бесконечно далеким от совершенства и неспособным достигнуть его одними собственными силами, без благодатной помощи Бога. В состав идеала абсолютного совершенства входит любовь ко всякому добру и всякому достоинству всех существ. Кто увлечен этим идеалом, тот освобожден самим содержанием его от завистливого сравнения себя с другими людьми и, следовательно, от комплекса малоценности.

Перечисленные средства преодоления гордости более или менее успешно ведут к цели, если человек сам хочет бороться с этим недостатком. Но бывают гордецы, в особенности среди богоборцев, считающие свою гордость достоинством. У нас, людей, почти нет средств помочь им, кроме разве приемов, побуждающих их наблюдать гордость других людей и, таким образом, опознать отрицательные стороны ее. Не следует, однако, отчаиваться и думать, что всем им предстоит страшный опыт бесконечного удаления от Бога по пути сатанинской эволюции. Душа человеческая сложна; виды гордости и богоборчества, условия их возникновения чрезвычайно разнообразны. В душе гордого человека, дошедшего даже до богоборчества, может находиться много других склонностей и чувств, например живая непосредственная симпатия к обездоленным или любовь к определенной личности, и эти чувства, вступив в столкновение с гордостью, могут смягчить сердце и научить забывать о своем «я». Бывают случаи, когда гордость есть не первичное преувеличение ценности своего «я», а производное явление, развившееся из увлечения другими ценностями или отталкивания от чего-либо отрицательного. Сложный пример такой производной гордыни и богоборчества представляет собой история души Ницше.

Ницше был в детстве религиозен, исполнителен до чрезвычайности, не любил грубых слов товарищей (*Андлер. Ницше. Т. 2. С. 41—44*). Во все периоды жизни ему присуща была тенденция к доброте и состраданию, доходящая до слезливой чувствительности, говорит Ландсберг в статье «Болезнь Ницше». Робость, склонность к жалости, мечтательная печаль были скрытой слагаемой его души. В «Так говорил Заратустра», том самом произведении, где Ницше советует подтолкнуть падающего, он говорит о днях своей юности: «Моя чистота некогда говорила, что все существа должны быть для меня божественными»; «мудрость моей юности говорила мне некогда, что все дни должны быть для меня священны». «Но враги подсылали навстречу моей кротости самых наглых нищих», подгоняли всегда «к моему состраданию самых неисцелимых бесстыдных и ранили мою добродетель в ее вере». Наблюдение пошлости мнимой добродетели и слабостей всякой нашей земной добродетели, встречи с бесстыдной порочностью приниженных средою людей и наряду с этим недовольство собственной чувствительностью, которая, как все земное, выражала высокие черты духа несовершенно, неадекватно, иногда даже в

жалкой, смешной форме, — все эти условия могли создать в душе Ницше стремление к бегству от мира и от себя самого в аффектированную стилизацию гордости, воли к власти, жестокости и неверия в Бога. Он сам прозревал эти основы своего не столько отрицания Бога, сколько отталкивания от тех несовершенных представлений о Боге, которые отчасти создавал он сам, отчасти приписывал другим людям.

Последний папа, встретившись в горах с безбожником Заратустрой и ища у него приюта, говорит ему: «Кто всего больше любил Бога и обладал Им, тот теперь наиболее утратил Его». Заратустра в этой беседе упрекает Бога в том, что Он «дал нам уши, плохо слышащие Его, и еще стал мстить «своим горшкам и творениям за то, что они ему не угодили»; эта месть была «грехом против хорошего вкуса»; «долой такого Бога!». Прислушиваясь к таким речам, старый папа говорит: «О, Заратустра, ты с этим своим неверием более благочестив, чем думаешь. Какой-либо Бог обратил тебя к этому безбожию». Заратустра указывает ему путь к своей пещере, говорит, что охотно проводил бы его сам туда, потому что *любит всех благочестивых людей*, но теперь он торопится уйти, потому что слышит крик о помощи и хочет, чтобы в его местности никто не испытывал вреда: «Всего более хотел бы я поставить всякого печального опять на ноги, на твердую почву». Именно в этих словах выражается подлинная природа Ницше, а не в пышных декламациях о безжалостной воле к власти. Крайняя чувствительность, чрезвычайная чуткость к чужому страданию были всегда ему присущи, говорит Ландсберг, и подтверждается это фактами, приводимыми, например, Я. Буркхардтом.

Когда страшная телесная болезнь разрушила мозг Ницше настолько, что лишила его искусства маскировать глубины своей нежной души, природная сострадательность его проявилась бурно и неудержимо: 3 января 1889 года, увидев на улице упавшую измученную лошадь, избиваемую хозяином, Ницше бросился к ней, обнял ее, плача, и упал в обморок. С этих пор в течение десяти лет болезни до смерти он проявлял мягкость и покорность, подпадая лишь иногда припадкам гнева; он говорил: «Я хочу сделать вам, добрые люди, хорошую погоду», он «хотел бы целовать и обнимать людей на улице».

Производная гордость и богоборчество, как видно из примера Ницше, может быть очень тонкой чертой отделена от своей противоположности — пылкой любви к Богу и скромного следования Его заветам. Иное дело гордость, как первичная, основная черта характера существа, одаренного могучими силами. Переворот в душе такого существа, сосредоточенного на величии своего «я», есть задача столь трудная, что является предположение, не бывают ли случаи, когда гордец вечно живет этой своей страстью, проходит все фазы сатанинской эволюции и обречен на вечные адские мучения, являющиеся естественным следствием бытия, удалившегося от Бога и подлинного добра. Свобода воли есть условие возможности вечного упорства; она же есть и условие воз-

возможности поворота к добру из самого крайнего падения. Надо предполагать, что Провидение имеет средства ставить всякое существо в такие условия, чтобы оно на основании собственного опыта усмотрело величие высших ценностей и свободно полюбило бы их больше, чем самого себя.

Созерцание красоты, радость творчества, связанного с переживанием высоких ценностей, и особенно любовь хотя бы к одному существу могут совершить чудеса преобразования даже и крайнего гордеца. О значении творчества для возведения души к Царству Божию ценные мысли высказаны Бердяевым в книге «Назначение человека» (гл. «Этика творчества»), о созерцании красоты — Вышеславцевым в его «Этике преображенного Эроса».

Пути развития и виды несовершенства столь разнообразны, что нельзя даже считать общим правилом, будто существо, несовершенное вследствие недостатка любви к Богу, быстрее достигнет порога Царства Божия, чем существо, возненавидевшее Бога и, следовательно, удалившееся от Него на бесконечно большое расстояние. Мармеладов в «Преступлении и наказании» — яркий образец не сатанинской, а чисто человеческой греховности. Пропив деньги, необходимые для пропитания малолетних детей, и придя домой, Мармеладов уже на пороге комнаты становится на колени. Жена его, Катерина Ивановна, «схватила его за волосы и потащила в комнату. Мармеладов сам облегчал ее усилия, смиренно ползя за нею на коленях. «И это мне в наслаждение. И это мне не в боль, а в наслаждение, милостивый государь», — выкрикивал он, потрясаемый за волосы и даже раз стукнувшись об пол». Перед тем в кабаке он говорил, что на Страшном Суде Господь, заканчивая суд над всеми, возглаголет: «Выходите, пьяненькие; выходите, слабенькие, скромники!» И скажет: «Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!» На вопросы «премудрых», почему Он это делает, Господь ответит: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам никогда не считал себя достойным сего»... (Ч. I. Гл. 2).

Прав Мармеладов, думая, что скромный человек, понимающий, где добро и где зло, но по слабоволию своему подпадающий чувственным соблазнам, не подлежит адским мукам. Однако ошибается он, полагая, что такие слабые существа могут быть впущены в Царство Божие с помощью какого-то внешнего акта вроде открытия дверей. Царство Божие не закрыто от нас, оно окружает нас со всех сторон, но принять участие в нем можно не иначе как при условии творчески активного приятия нашей собственной волей той благодатной помощи, которую дает нам Господь Бог. Могучие усилия воли и сложное воспитание ее требуются для того, чтобы подняться на эту ступень. Бывают случаи, когда горделивое существо, возненавидевшее Бога, развивает в себе могучую силу путем освобождения от мелких страстей; возможно, что, если опыт такого существа откроет ему глаза, в нем вместо пылкой ненависти возникнет столь же пылкая любовь к Богу и внезапно оно окажется стоящим ближе к порогу Царства Божия, чем обыкновенные дряблые люди.

ЛЮБОВЬ

1. СУЩНОСТЬ ЛЮБВИ

По отношению к бытию, имеющему характер положительной ценности, обыкновенно возникают у нас положительные чувства удовлетворения, восхищения, наслаждения и т. п.; в связи с ними может возникнуть еще и чувство любви, представляющее собой эмоциональную слагаемую сложного явления любви. Кроме чувства в состав любви входит волевое отношение к положительной ценности — стремление осуществить ее или усвоить ее, например, стремление исполнить любимую красивую арию или, по крайней мере, воспринимать ее в чужом исполнении. Но этого всего мало; существеннейшая сторона любви состоит в том, что любимое включается мною в состав моей сущности, становится онтологически спаянным с моим «я» и моей жизнью.

Таким образом, любовь есть онтологическая связь любимого бытия с любящим существом, сопутствуемая особыми эмоционально-волевыми переживаниями; возникновение любви есть онтологическая перестройка, а не только субъективно-психическое переживание. Любовь не удивляет, когда она направлена на бытие, принадлежащее к составу «я» как особи, т. е. когда человек любит, например, свое остроумие, свою физическую ловкость или такие свои деятельности, как восприятие пищи, спорт и т. п. Она становится загадочной, с точки зрения неорганического миропонимания, когда предметом ее служит бытие, находящееся вне особи, — красота природы или произведения искусства, наука, другие люди, например друг, невеста и т. п., или существа высшего порядка — народ, человечество, Бог. Понять эти виды бескорыстной любви можно не иначе как на основе органического миропонимания, устанавливающего, что личность не самозамкнута: благодаря отвлеченному единосушию она способна восходить к различным видам и ступеням конкретного единосушия, принимая участие в чужом бытии, как своем собственном, превращая его как бы в часть своего «я». В. Штерн называет такое включение чужих целей в состав собственных интересов «я» интроцепцией; благодаря этому процессу, говорит он, происходит синтез аутотелии и гетеротелии, т. е. собственных и чужих целей; при этом возникает расширение «я», превращение личности в микрокосм*.

Предельное расширение личности осуществляется в Царстве Божием, члены которого питают совершенную любовь к Богу, ко всем тварям и ко всем абсолютным ценностям; поэтому они достигают абсолютной полноты бытия и безграничной мощи творчества. В нашем психоматериальном царстве бытия совершается постепенное движение к этой цели в случае нормальной эволю-

* Штерн В. Человеческая личность. I. Гл. III.

ции. Расширение интересов деятеля, т. е. круг любимых им предметов, необходимо ведет к тому, что он вступает в союз со все большим числом других деятелей. В некоторых случаях союз есть только *средство* общими силами осуществлять любимые жизнедеятельности. В других случаях союз гораздо более тесен: он служит целью *сам по себе*, так как вступающие в союз деятели любят друг друга и стремятся к возможно большему единству совместной жизни. Как бы то ни было, и в первом и во втором случае установление союза между деятелями есть следствие расширения любви. Напомним о некоторых из упомянутых уже раньше союзов, приводя их в порядке возрастания сложности: союз электронов, протонов и т. п., ведущий к образованию атома; далее молекула, организм растения или животного; союз, основанный на половой любви и ведущий к образованию семьи; народ, нация, государство, т. е., точнее говоря, органически единый сектор — Земля, знакомый и особенно близкий нам, людям, в той его части, которая слагается из человеческого общества, далее планета или небесное тело вообще; Солнечная система; наконец, единство всего мира с Богом во главе его.

Многие из этих видов расширения жизни, особенно низшие, обусловлены любовью, имеющей характер лишь бессознательного влечения. Приняв это во внимание, можно понять, что и химическая реакция соединения, и питание растения или животного, и половое общение, и общественное служение, и религиозный культ суть виды любви. Они крайне разнообразны. Чтобы понять особенности какого-либо вида, нужно обратиться не к другому *виду* любви, а к *родовому* учению о любви, опираясь на общее учение о ценностях, о незамкнутости личности и т. п. и принимая в расчет *специфические* особенности той ценности, проявление любви к которой нужно объяснить. Отсюда ясна ошибка школы Фрейда. Она превратила половую любовь в общее начало, из которого генетически выводит остальные виды человеческой любви. В действительности всякий вид человеческой любви — любовь к невесте и жене, любовь к своим детям, любовь к родителям, братьям и сестрам, любовь к главе государства, любовь к Богу — имеет каждая свой самостоятельный источник, будучи направлена на свою особую ценность, иную, чем ценности, влекущие к себе в половой любви.

Конечно, все виды любви сходны друг с другом, поскольку родовые черты любви вообще присущи каждому из них. Поэтому в некоторых исключительных случаях возможны ошибки и извращения, состоящие в том, что специфические признаки одного из видов любви переносятся на другой, например некоторые черты половой любви могут войти в отношения детей к родителям, в состав религиозных переживаний и т. п. Все это явления вторичные, производные, — ненормальные надстройки над первичными своеобразными свойствами любви сына к матери, дочери к отцу, религиозного человека к Богу. Великие открытия Фрейда, открытие значения душевных травм для возникновения психоневро-

зов, открытие различных комплексов, например Эдипова комплекса, комплекса малоценности и т. п., очень поднялись бы в цене, если бы не были связаны с преувеличением значения половой любви и с попыткой объяснить все виды любви человека к человеку как явления, генетически связанные с половым влечением.

Истина, содержащаяся в учениях Фрейда, будет очищена от заблуждений тогда, когда система его подвергнется преобразованию в связи с мировоззрением, признающим, что любовь есть действительно основной фактор мировой жизни, однако гораздо более первичный, чем половая страсть, и вовсе несводимый только к физиологическому влечению. На путь такого преобразования вступал психиатр Н. Е. Осипов, сочетавший психологические учения Фрейда с развиваемой мною персоналистической метафизикой. «Эмпирическое значение исследований Фрейда,— говорит Осипов,— не изменится, если в центре поставить не физиологическое влечение, а Любовь в эйдическом смысле, как абсолютную ценность. В нашем временно-пространственном мире Любовь воплощается в различных степенях, начиная с самой низшей: *идентификация* (я люблю яблоко и в силу этой любви ем его, т. е. уничтожаю). Затем Любовь выражается в *чувственности* — экстрагенитальной и генитальной — и *нежности*. Наконец, Любовь выражается в *особых состояниях близости людей* — высшая форма проявления Любви среди людей. Любовь в эйдическом смысле изначально дана человеку в форме себялюбия, нарциссизма, но нарциссическая любовь должна давать из себя излучения других форм любви. Отсутствие этих излучений, их недостаточность или обратные втягивания лучей есть зло»*.

К сожалению, болезнь и потом смерть (1934) помешала Николаю Евграфовичу Осипову развить во всех подробностях это учение о любви, как основном космическом факторе, объясняющем связи людей друг с другом иначе, чем фрейдисты, склонные к пансексуализму (см. мою статью «Д-р Н. Е. Осипов как философ». Сборник «Жизнь и смерть». Ч. I. «Памяти Н. Е. Осипова». Прага, 1935).

2. ЛЮБОВЬ К ЛИЧНОСТИ

Вся жизнь движется любовью к ценностям. Виды любви чрезвычайно различны, как и виды ценного бытия. Основное различие типов любви есть любовь к неличным ценностям и любовь к индивидуальной личности. Займемся рассмотрением существенных свойств личной любви.

О добром нравственном поведении можно говорить лишь там, где есть бескорыстная любовь к объективным ценностям. Царство личностей есть область высших абсолютных ценностей: в самом деле, только личность, именно Лица Св. Троицы и члены

* Осипов Н. Е. Революция и сон // Научные труды Русского Народного Университета Прага. Т. 4 1931. С. 202

Царства Божия, может быть творцом и носителем абсолютной полноты бытия или, по крайней мере, личность является носителем индивидуальной нормативной идеи, осуществление которой может возвести к абсолютной полноте бытия. Личности суть всеобъемлющие абсолютные самоценности. Все остальные абсолютные ценности, нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь *частичные* ценности: они имеют смысл только как аспекты жизни личных существ. Отсюда ясно, что высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности. Иисус Христос выразил всю сущность совершенной жизни в двух заповедях: «Люби Бога больше себя и ближнего своего, как себя». Обе эти заповеди говорят о личной любви, потому что любовь к неличным, к частичным ценностям стоит на втором плане: она может быть совершенною только в соотношении с любовью к личностям.

Любовь одного лица к другому лицу есть приятие всей его индивидуальности чувством и волей в такой мере, что жизнь любящего сливается с жизнью любимого в одно целое. Если любовь взаимна, то единосушие двух лиц становится уже не отвлеченным: все чувства и стремления одного лица подхватываются другим лицом и осуществляются ими совместно в соборном творчестве. «Предел любви — да двое едино будут» — этот тезис и пояснение его символическою картинкою поставлен о. П. Флоренским в основу его труда «Столп и утверждение истины». Само собой разумеется, здесь речь идет о единстве полного единодушия двух лиц, которые остаются двумя, а не в смысле тождества, ведущего к утрате индивидуального личного своеобразия.

Любовь, как совершенное конкретное единосушие двух или более лиц, достигается, конечно, только в Царстве Божиим, в Царстве абсолютного совершенства. В нашем психоматериальном царстве личная любовь есть только большее или меньшее приближение к этому идеалу, осуществляемое лишь временами лишь в некоторых положениях.

Совершенное конкретное единосушие в Царстве Божиим есть не только совокупность субъективно-психических переживаний, т. е. чувств и стремлений нескольких лиц друг к другу, но и глубокое *онтологическое преобразование* их. В самом деле, лица, любящие друг друга совершенной любовью, становятся носителями не только своей индивидуальной нормативной идеи, но также и идеи любимого; отсюда получается такое снятие обособленности лиц друг от друга, такое сочетание их творческих сил, которое превращает их как бы в новое существо, глубоко отличное от каждого лица, взятого в отдельности, способное к творческим актам, столь высоким, что они представляются чудесными по сравнению с деятельностью обособленной личности.

Для пояснения онтологического преобразования любящих друг друга лиц Флоренский приводит слова Иисуса Христа: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 19—20).

Действительно, безусловное согласие двух лиц во всем, достигающее полного единодушия их, возможно лишь при полном освобождении от эгоистической самости и следования обоим любящих друг друга лиц единой воле Божией. Такая совершенная любовь, говорит Флоренский, есть «восхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силе», она «претворяет их в новую духовную сущность, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви» (С. 421). Отсюда ясно, что любовь к индивидуальной личности есть высшее проявление жизни вообще и нравственной жизни в частности. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так это могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. Если я раздам все имение свое и отдам тело свое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине. Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (Ап. Павел, I Кор. 13, 1—10).

В нашем психоматериальном царстве любовь никогда не бывает вполне совершенной, никогда не достигает полноты конкретного единодушия; но более или менее высокие ступени ее, сопутствуемые хотя бы частичным преображением нашего существа, доступны и нам; все свойства любви Царства Божия, хотя бы в ослабленном виде, осуществляются и в земном бытии. Даже неразделенная любовь высоко поднимает любящего, так как он становится носителем не только своей, но и чужой жизни; поэтому и неразделенная любовь способна мощно влиять на жизнь любимого.

Индивидуальность личности невыразима ни в каком ограниченном определенном «что», ни в каком качестве. Поэтому в случае подлинной любви к личности нельзя сказать, «за что» мы любим. Нередко мы говорим, что любим одного человека за его добродушие, другого за его глубокий ум или за нравственную чуткость. В этих случаях или любви к личности нет, а есть любовь к ценностям, осуществленным в перечисленных качествах, или же любовь к личности есть, но, желая указать ценность любимого, мы ссылаемся на какое-либо сложное качество его, пронизанное всей его индивидуальной природой. В таком случае попытка выразить в отвлеченных понятиях основания своей любви неточна. Любить за осуществленные добрые качества нетрудно, но такая любовь не есть вершина личной жизни и способность к ней не есть особенно большая заслуга. Неличный и поверхностный характер такой любви ясно обнаруживается тогда, когда любовь

к лицу охладевает, как только оно проявит какое-либо дурное качество. «Полюбите нас черненькими, беленькими всякий полюбит», — говорит пословица. В самом деле, индивидуальная личная любовь объемлет всего любимого человека вместе с его недостатками, и даже чем ярче обнаруживаются недостатки, тем более обостряется и становится жертвенной такая любовь; особенно часто она встречается в отношениях родителей к ребенку, больному телесно или душевно («хоть дитя и криво, да отцу, матери мило»), или в тех случаях, когда девушка любит лицо с преступными задатками и вступает в брак с ним для спасения и возрождения его.

Неудивительно, что личная любовь простирается на всего человека в целом. Личность, осуществляющая в Царстве Божием свою индивидуальную нормативную идею, есть индивидуальная абсолютная ценность, неповторимая и незаменимая. Когда личность находится в состоянии падения вне Царства Божия, она осуществляет жизнь, полную недостатков, реализуя свою идею искаженно. Однако и в самом своем падении она остается своеобразной; сквозь самые недостатки ее просвечивает ее незаменимая и ценная единственность; в какой-нибудь улыбке больного ребенка, в каком-либо движении преступного мота или бретера вроде Долохова (в «Войне и мире») нравственно и эстетически зоркому глазу, художественно улавливающему конкретную целостность личности, может открыться индивидуальность ее, и тогда она навеки станет предметом любви, сочетающей свою жизнь с чужою так, как если бы они были единое целое.

Такой же характер направленности на индивидуальное целое, несмотря на его недостатки, имеет и любовь к личностям высшего порядка — к отечеству, нации, государству. Кто говорит, что любит свою родину, поскольку в ней «хорошие законы», у того нет подлинной любви к ней.

Принять в душу свою любимое лицо со всеми его недостатками — это не значит вступить на путь потворства его дурным качествам, страстям. Подлинная любовь, зорко проникая в идеальную сущность любимого существа, открывает наилучшие способы воспитания его и дисциплинирования; в особенности она дает способность заразить другого человека своим примером, своей любовью к той или другой великой ценности и деятельностью, в которой она реализуется или усваивается.

Где есть потворство порокам любимого существа или даже содействие их развитию, там, наверное, к бескорыстной личной любви присоединяется еще эгоистическая любовь и в связи с нею желание *угождать* любимому, чтобы привязать его к себе покрепче. В случае подлинной любви стремление к совершенству любимого сильнее, чем страх потерять его расположение, причиняя ему страдание дисциплиной, воспитанием или иногда и наказанием. В семье, где родители действительно любят своих детей, их возмущение дурным поступком ребенка нисколько не направлено на самое личность ребенка, а только на дурное эмпирическое ка-

чество его; поэтому такой гнев не оскорбляет любимого и не унижает его.

Любовь к личности включает в себя сострадание, но лишь как подчиненный момент: основное стремление, вытекающее из любви, есть забота о полноте жизни и раскрытии активности любимого существа. Это *положительное* содержание любви необходимо связано и с *отрицательным* моментом освобождения любимого от страдания путем установления причин его или путем возвышения над ним. Такое положительное понятие любви тесно связано с христианским мировоззрением, согласно которому индивидуальная личная жизнь есть абсолютная ценность. Согласно философии буддизма, наоборот, личная жизнь и вообще всякое мировое бытие есть зло и источник страдания; уничтожение мира и особенно личного бытия есть цель, ставимая буддизмом. В связи с таким миропониманием любовь, по крайней мере в теории, низводится на степень лишь сострадания.

При полном осуществлении единосущия в Царстве Божием взаимопроникновение всех членов его достигает такой глубины, что все чужое становится также и моим. Благодаря этой высшей ступени интроцепции или конкретного единосущия преодолевается разделение на «я» и «не-я» без утраты свободы и самостоятельности личности. Как уже сказано, способность творчества при этом бесконечно возрастает вследствие сочетания сил многих личностей. Замечательно, что даже и в нашем царстве бытия любовь приводит, хотя и в более слабой степени, к возрастанию творческих способностей человека, она обладает метафизически преображающей силой: любящий своим видением идеи любимого, говорит Н. Гартман, делает его таким, каков он в идее (Этика. 488).

Прелестное изображение этой силы любви дано в повести Бернет «Маленький лорд Фаунтлерой», где рассказано, как ребенок, любящий своего деда, побеждает его аристократическую гордыню, отчуждающую его от людей, и пробуждает в нем доброжелательное отношение к людям.

В Царстве Божием любовь создает между членами его такие связи, которые делают невозможной телесную смерть*.

И наша земная любовь, хотя и не освобождает от разрушения тела, все же способна, благодаря своей направленности на само наше вечное «я», пробуждать в нас сознание бессмертия: «Будь Карл у моей постели,— говорит старик Моор в «Разбойниках» Шиллера,— я бы жил в самой смерти; никогда бы не умер» (II, 2).

Где любовь и согласие, там возрастание богатства жизни; наоборот, где вражда и особенно ненависть, там умаление жизни, оскудение ее. В обществе в присутствии своего врага человек не решится продекламировать стихотворение, вкладывая в него глубокое чувство, и предпочтет прочесть его как пономарь, пе-

* См. мою статью «Воскресение во плоти»//Путь. 1931.

редавая голый смысл без попытки выразить его красоты. Он боится, что неприятель будет зорко подмечать всякое нарушение чувства меры, всякую цыганщину и оплошность, и эта мысль заставляет его съеживаться при нем. Люди с обостренным инстинктом самосохранения недоверчиво относятся ко всему внешнему миру, не выносят сколько-нибудь резких звуков, громкого разговора даже на улице, в вагоне трамвая или поезда. Шопенгауэр говорит о том, как раздражают его шумы и всякие резкие звуки. Бурные проявления нелюбимого нами лица, резкий голос, порывистые движения могут вызвать в нас крайнее раздражение: безотчетно мы противодействуем каждому вторжению этих впечатлений и мнимым опасностям, бесплодно растрачивая свою энергию и утомляясь оттого. Если нам удастся освободиться от чувства неприязни и увидеть привлекательные стороны человека, положение тотчас меняется: бурные звуки, резкие движения вступают в наш организм и усваиваются как полезный запас сил; вместо утомления может получиться даже освежение. Такое усвоение чужой энергии не есть вампиризм: в этих случаях мы ничего не отнимаем у человека, а только используем уже истраченную им энергию. Быть может, в силу такой разницы отношений к внешнему миру одни люди на берегу океана, слыша его неумолчный шум, приходят в состояние нервного расстройства и лишаются сна, а другие, наоборот, наслаждаются мощной жизнью его и сами от него получают прилив сил.

3. КОНКРЕТНАЯ ЭТИКА

Личная любовь направлена на конкретную индивидуальную ценность личности, как целого, невыразимого ни в каких общих понятиях и правилах. Тонко подмечая индивидуальное своеобразие жизненных положений, имеющих значение для судьбы любимого существа, любовь побуждает к поступкам, на которых также лежит печать индивидуального, так что они не могут быть подведены под общие нормы. Учение о них есть дело *конкретной* этики. Оно может быть намечено нами лишь в самых общих чертах, потому что область применения конкретной этики во всей полноте есть не наше бытие, а Царство Божие.

В Царстве Божием все действия каждого деятеля абсолютно индивидуальны, потому что само содержание всякого события в нем имеет мирообъемлющий характер и представляет собой нечто единственное по своему бытию и ценности: оно не может быть выражено в общих понятиях и общие правила не могут служить руководством для осуществления его. Царство Божие есть царство благодати, а не закона.

В царстве психоматериального бытия содержание действий обеднено, многие из них повторяются однообразно и могут быть почти сполна выражены какой-нибудь группой общих отвлеченных понятий; они относятся к области относительно индивидуаль-

ного, т. е. имеют индивидуальное значение не сами по себе, а по своему положению в мировом целом*.

Неудивительно, что поведение, поскольку оно состоит из таких действий, может руководиться нормами, выраженными в виде общих правил, заповедей, законов. Эти правила, выражаемые в виде кратких повелений, не учитывают всей сложности индивидуальных положений, и потому строгое исполнение их в некоторых случаях было бы крайней несправедливостью и жестокостью. Как и в случае применения юридических законов, эти правила в некоторых случаях должны подлежать сложному толкованию, которое вскрывает, что их следует принимать к руководству не в голой отвлеченной всеобщности, а с рядом ограничений. Кто не обладает широким умом или, лучше скажем, нравственным тактом, указывающим необходимость индивидуализации поведения, кто требует строгого подчинения всех действий однообразным отвлеченным правилам, тот превращает этику закона в законническую этику, холодную и сухую, жестко ригористическую, прямо противоположную царству благодати с его конкретной этикой любви.

Моралист-ригорист, наблюдая проступок или преступление, во всяком случае сочтет себя вправе наказать виновного хотя бы путем порицания. Человек, чуткий к индивидуальности ближнего, не всегда поступит так: имея дело с лицом, особенно чувствительным к порицанию, заметившим свой проступок и внутренне не одобрявшим его, он воздержится от всяких замечаний и предоставит виновнику дурного дела самому наказать себя. Это не значит, что конкретная мораль любви отменяет этику закона. Когда индивидуальный добрый поступок не согласен с ходячими правилами морали, это означает, что краткие отвлеченные правила *неточны*, и мы не в силах формулировать сложное общее правило, действительно охватывающее все случаи и не допускающее нарушений его. К тому же точное выражение такого правила было бы слишком мудреным и не могло бы служить как заповедь, обращенная к людям всех уровней образования и умственного развития. Правила этики закона выражаются кратко и просто для всеобщего внедрения в сознание, но они неточны и потому в конкретных случаях должны корректироваться нравственным тактом.

Говоря о нарушении нравственных правил, необходимо различать две возможности. Во-первых, бывают случаи, когда правило не то чтобы нарушается, а просто неприменимо к данным обстоятельствам. Оно кажется нарушенным только потому, что выражено слишком кратко и требует более или менее сложных толкований. Во-вторых, бывают случаи столкновения двух правил этики закона, и во имя более высокой ценности или вследствие столкновений ранга и силы ценностей приходится одно из правил действительно нарушить. Это те случаи, когда нравственное поведение становится драматическим, так как человеку приходится

* См. об индивидуальном бытии мою книгу «Ценность и бытие». II, 5.

брать на себя вину совершения злого дела во избежание еще худшего зла. Как уже было разъяснено, такие случаи возможны лишь в том несовершенном царстве бытия, которое создано нашим отпадением от Бога.

Примеры первого и второго случая легко найти, рассматривая нарушения правила «не лги». Кант, сторонник ригористической морали, не допускает никаких исключений из этого правила, даже и взятого в его отвлеченной всеобщности. В статье «О мнимом праве лгать из любви к человеку», рассматривая вопрос даже и не с нравственной, а с правовой точки зрения, он говорит: «Правдивость в высказываниях, которых нельзя избежать, есть формальный долг человека в отношении к каждому человеку, хотя бы и могли возникнуть от нее вредные последствия для него и для других». Этот долг Кант обосновывает указанием на то, что ложь подрывает доверие к высказываниям, а следовательно, и ко всем правилам, основанным на договоре. Таким образом, по мнению Канта, даже и в том случае, когда убийца спрашивает, в нашем ли доме друг наш, которого он хочет убить, мы обязаны сказать правду.

Вл. Соловьев, рассматривая пример Канта, различает два смысла слова «ложь» — формальный и нравственный. «Формально-ложное заявление, т. е. противоречащее тому факту, к которому оно относится, не всегда есть ложь в нравственном смысле, или проявленная лживость, а становится таковою, лишь когда происходит из дурной воли, намеренно злоупотребляющей словом для своих целей; дурное же свойство воли состоит в противоречии ее не к какому-нибудь факту, а *должному*»*.

Более сложный случай, именно столкновение двух требований долга, находим мы в «Отверженных» Виктора Гюго. Агент сыскной полиции Жавер, типичный представитель законнической и к тому же классовой морали, убедившись, что всеми уважаемый мэр Мадлен есть в действительности беглый каторжник Жан Вальжан, идет с целью арестовать его, открывает в помещении больницы дверь, за которой притаился мэр, и спрашивает монахиню Сульпицию, не здесь ли Мадлен. Сестра Сульпиция говорит, что его в этом помещении нет, и Жавер удаляется, вполне доверяя благочестивой, правдивой монахине. Поведение сестры Сульпиции есть один из случаев нравственной драмы в земных условиях, когда человеку приходится брать на себя вину дурного поступка.

Конкретная этика, имеющая в виду индивидуальные ценности и соответственно им такие случаи поведения, которые невыразимы в правилах этики закона, не может в силу самого существа своего предмета развить детальное учение о нем. Необходимо лишь, говорит Шелер, чтобы этика установила и объяснила бесспорный факт, что «существует господствующее над нею самую этическое знание *мудрости*, без которого также непосредственное

* Соловьев Вл. Оправдание добра. 2-е изд. Гл. V. С 153.

знание общезначимых ценностей (и тем более научное изложение их) по существу несовершенно. Никогда, следовательно, этика не может и не должна заменить индивидуальную совесть» (514).

Велико, однако, заблуждение и тех лиц, которые, страдая от законнической морали, хотели бы сразу прыгнуть в царство абсолютного совершенства и готовы отменить все нравственные правила и все юридические правовые формы общежития с целью руководиться только внушениями любви. В Царстве Божием, конечно, нет юридических законов, потому что нет основания для них, и даже нравственные отношения, будучи абсолютно индивидуальными, не могут быть в своем существе выражены в правилах; но попытка завести такой порядок в нашем земном бытии в короткое время превратила бы нашу жизнь в ад. Шеллинг говорит, что замена права моралью могла бы привести к гнету фанатизма (Система трансцендентального идеализма.— Собр. соч. III. 584).

4. ВОСПИТАНИЕ ЛЮБВИ

Иисус Христос выразил основы доброй жизни в двух заповедях: люби Бога больше себя и ближнего твоего, как себя самого. Кант говорит в своей этике, что любовь не может быть предметом повеления, так как она не зависит от нашей воли. Любовь действительно не есть поступок вроде подачи милостыни, который может быть поставлен волею и тотчас же исполнен. Отсюда можно попытаться сделать следующий вывод. Нравственная жизнь человека состоит из поступков, за которые он ответствен. Делать ответственным человека можно только за то, что зависит от его воли. Так как любовь не зависит от воли человека, то она и не может быть основным нравственным проявлением его.

Рассуждение это, кажущееся на первый взгляд правильным, в действительности неверно. Есть много ценностей человеческого характера, которые простым решением воли не могут быть приобретены, но все же при искреннем желании развить их в себе можно бывает найти те средства и те условия, при которых достигается воспитание их. Старец Оптиной пустыни Амвросий советует следующий путь: «Любовь выше всего. Если ты находишь, что в тебе нет любви, а желаешь ее иметь,— делай дела любви, хотя сначала без любви. Господь увидит твое желание и старание и вложит в сердце твое любовь». Не надо смущаться словами поэта: «Суждены нам благие порывы, но свершить ничего не дано»¹². Они относятся лишь к тем случаям, когда порывы неустойчивы и добро иллюзорно, вследствие чего и не пользуется благословением Божиим. Наоборот, всюду, где есть твердая решимость вступить на путь подлинного добра, к силе человека присоединяется сила Божия и все становится достижимым.

Кроме этой сверхъестественной помощи возрастания любви путь, указываемый старцем, содержит в себе также весьма простое естественное условие совершенствования. Выполняя дела

любви, хотя бы и без любви, человек приобретает опыт новых ценностей, содействующих развитию любви. Кроме того, при этом возникает освобождение от внутренних торможений, изобилующих в поведении себялюбивого обособленного человека. Здесь происходит нечто вроде того изумительного преобразования всей установки поведения, какое наблюдается у застенчивых людей. Находясь в обществе, человек в припадке застенчивости чувствует себя как бы связанным: он не может поднять глаз на своих собеседников, не может повернуть головы, как будто какая-то железная непреодолимая сила держит его в своей власти. Стоит ему преодолеть это торможение в одной точке тела, например поднять глаза, посмотреть на окружающее общество, и тотчас все поведение преобразуется, устанавливается нормальная сложная связь со средой. Точно так же и дела любви, исполняемые сначала хотя бы без любви, устраняют множество преград, которые казались раньше непреодолимыми.

Наиболее благоприятна для воспитания способности к личной любви семья. В особенности материнство есть интимная связь двух существ, начинающаяся с того, что одно из них живет в другом как часть его тела. Также и связь отца с детьми, жениха и невесты, мужа и жены, дедушки и бабушки с внуками есть высокая степень единства душ и даже в некоторой степени единства тела. В самом деле, члены семьи нередко служат друг другу так же непосредственно, как органы единого тела: телепатическая связь, например, столь глубока, что один член семьи думает о каком-либо предмете, а другой высказывает громко ту же мысль или отвечает на невысказанный вопрос и т. п. Лев Толстой, чуткий к таким связям между людьми, рассказывает о первой ссоре Левина с Кити: «Он понял, что она не только близка ему, но что он теперь не знает, где кончается она и начинается он. Он понял это по тому мучительному чувству раздвоения, которое он испытывал в эту минуту. Он оскорбился в первую минуту, но в ту же секунду он почувствовал, что он не может быть оскорблен ею, что она была он сам» (Анна Каренина. V. Гл. 14).

Семейная связь может стать столь интимной, что и по смерти она не разорвется и умерший член семьи может невидимо продолжать свою жизнь в ней.

Д-р Бездек в своей книге «Загадка болезни и смерти» сообщает о своеобразном опыте одного лица, которое после смерти своей жены однажды почувствовало, что жена его с ним и говорит ему: «Я не только не умерла, но живу в тебе самом. Я составляю теперь часть твоего духа; могу соединяться с душою и других людей, когда они вспоминают обо мне... но твоя и моя душа образуют теперь неразлучное единство».

Разрушение семьи наносит глубокие раны не только членам ее, но и всем лицам, втянутым в орбиту ее жизни. Тайное свидание Анны Карениной с сыном представляет собой ряд содроганий раненого организма, каждое движение которого мучительно для всех членов его (V. Гл. 29 и 30).

Новая семья рождается на основе половой любви двух лиц друг к другу. В земной жизни этот вид любви, если она сочетается с духовной личной любовью, есть самая высокая ступень единства души и тела. «Мы приютились друг к дружке,— читаем мы у Тургенева,— мы прислонились друг к дружке головами, и оба читаем хорошую книжку; я чувствую, как бьется тонкая жилка в твоём нежном виске, я слышу, как ты живешь, ты слышишь, как я живу, твоя улыбка рождается у меня на лице прежде, чем у тебя, ты отвечаешь безмолвно на мой безмолвный вопрос, твои мысли — мои мысли — как оба крыла одной и той же в лазури потонувшей птицы...— последние преграды пали — и так успокоилась, так углубилась наша любовь, так бесследно исчезло всякое разъединение, что нам даже не хочется меняться словом, взглядом... Только дышать, дышать вместе хочется нам, жить вместе, быть вместе... и даже не сознавать того, что мы вместе...» (Довольно. X). Такая связь между людьми есть как бы взаимовоплощение их. В «Божественной комедии» Данте высшая ступень такой связи доступная лишь членам Царства Божия, выражена словами «*intuassi*» и «*immii*» (Рай. IX)¹³.

Всякое единоедушное сочетание сил двух или нескольких существ ведет к повышению их творческой мощи. Эта творческая сила особенно присуща тому единству, которое выражается в половой любви. В самом деле, семья есть более чем сочетание двух человек; она есть сверхчеловеческое живое существо, органически цельное, способное давать жизнь новым людям, детям, которые вырастают в составе семьи как новые члены ее. Поэтому глубочайшие основы половой любви остаются в области подсознания, как все, что имеет характер органического единства и содержит в себе творческую активность. Возможно, что эта любовь всегда осуществляется не только взаимоотношением двух лиц, но еще и при участии более высоко стоящего во главе семьи деятеля, а также при участии тех существ, которые стремятся воплотиться и связаны отношениями духовного сродства с возможными отцом и матерью. Польский поэт-философ Словацкий полагает, что если стремление к идеалу более велико у матери, то рождается ребенок мужского пола, соответствующий ее идеалу, наоборот, дочь рождается существо, соответствующее идеалу отца.

Не следует, однако, думать, будто цель половой любви сводится лишь к тому, чтобы произвести на свет ребенка. Более прямой и непосредственный смысл ее состоит в том, что два лица, мужского и женского пола, обладая в значительной мере противоположными свойствами, особенно удачно дополняют друг друга. «Свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение,— это и есть собственная ближайшая задача любви»,— говорит Вл. Соловьев (Смысл любви — Т. VI. С. 384).

Абсолютная гармония двух лиц возможна не в земном осуществ-

влении их, а в соотношении их образа Божия. Подлинная любовь именно и начинается там, где есть видение идеальной основы личности, не субъективная «идеализация» ее, а подлинное постижение образа Божия в ней. Такая идеальная любовь представителей двух полов есть высокий плод культуры, осознавшей абсолютную ценность личности. Она представляет собой наиболее всестороннее преодоление эгоистической обособленности и сопутствуется не только духовно-душевному единосущию, но и дополняется наиболее телесным взаимопроникновением, возможным и естественным только в отношениях двух противоположных полов друг другу.

Вл. Соловьев в своей замечательной статье «Смысл любви» показал, что в индивидуализированной, проникнутой духовностью половой любви на первый план выдвигается не задача размножения, а глубокое единство двух лиц. Достигая полной конкретности, оно естественно завершается также и единением тел. Отсюда можно решиться сделать вывод, что половое общение сохраняет свою высокую ценность даже и тогда, когда не ведет за собой произведение на свет ребенка. Только тогда, когда духовно-душевная сторона этого общения отсутствует и оно низводится на степень наслаждения чувственными переживаниями, оно приобретает характер разврата, разлагающего душу и тело.

Дмитрий Карамазов сначала любил в Грушеньке главным образом какой-то изгиб ее тела, и все отрицательные черты его характера ярко обнаруживались на каждом шагу; он возродился, когда полюбил ее по-настоящему: «Прежде меня только изгибы inferнальные томили, а теперь я всю ее душу в свою душу принял и через нее сам человеком стал!».

Половая любовь, как интимное всестороннее единство двух лиц, в идеальном осуществлении своем неразрушима; она дает право на брак только в том случае, если оба вступающие в него лица искренне верят в нерасторжимость своей связи, т. е. подлинность своей любви. Однако центробежные силы земной жизни всегда угрожают прочности семьи. Вряд ли бывают семьи, в которых супруги не подвергались бы соблазнам вступить в новую связь; избежать тяжелых потрясений, нарушений верности и даже полного разрыва могут лишь те семьи, в которых оба супруга настолько чутки, что подавляют в себе в самом зародыше малейший намек на отклонение от чистоты и прочности семейной жизни.

Как ни высока связь половой любви, все же психофизиологическая сексуальная сторона ее содержит в себе момент несовершенства. Биологическое размножение есть средство воплощения, выработанное существами, подверженными телесной смерти, которая, как и все другие бедствия, есть следствие нравственного несовершенства, создающего распад, нарушения гармонии. Психофизиологические акты полового общения, будучи следствием несовершенства животной природы, необходимо имеют характер исключительной связи двух лиц. Поэтому и отношение наше к этим актам амбивалентное: с одной стороны, они вызывают

чувство стыда, как проявление несовершенной телесной природы нашей, а с другой стороны, они высоко ценятся, как дающие значительное содержание нашей личной жизни и обеспечивающие жизнь рода. Члены Царства Божия имеют тела, не содержащие в себе никаких животных органов, и, обладая даже и телесным бессмертием, не нуждаются в размножении. Поэтому в Царстве Божием нет ни женщин, ни мужчин. Это вовсе не означает, будто каждый член Царства Божия содержит в себе вместе как женское, так и мужское половое начало и представляет собой нечто вроде гермафродита. Такое строение было бы отвратительным увековечением сексуальности. Как нечто низшее и несовершенное, сексуальность просто вовсе отпадает в Царстве Божием и внесение понятий мужского или женского начала в Царство Божие или даже в само Божественное бытие есть тяжкое заблуждение.

Семейная жизнь, особенно связь родителей с детьми, есть наиболее естественный путь развития способности к личной любви, ведущий и дальше за пределы семьи. Даже гордыня, отчуждающая от людей, может быть незаметно и постепенно преодолена. В повести Бернет «Маленький лорд Фаунтлерой» показано, как происходит это чудесное освобождение от сухой аристократической гордости в душе английского лорда под влиянием любви к внуку, а в романе Мельникова-Печерского «В лесах и на горах»¹⁴ рассказано, как купеческая спесь Патапа Максимыча Чапурина смягчается и отпадает под влиянием страданий и смерти любимой дочери.

Бывают случаи семейной связи, имеющей характер семейного эгоизма. Такой групповой эгоизм еще более непривлекателен, чем индивидуальный. Он свидетельствует о том, что и настоящей взаимной личной любви у членов такой группы нет, а есть только совместная любовь к тем или иным жизненным благам. В случае столкновения интересов, например при дележе наследства, в таких семьях вспыхивает ненависть, гораздо более жгучая, чем между людьми, не связанными родством, и совершаются страшные преступления, остающиеся часто нераскрытыми.

Вся жизнь всех деятелей во всех проявлениях их имеет не только духовно-душевную, но и телесную сторону. Духовно-душевное взаимопроникновение, присущее всякой любви, сопровождается также и телесным взаимопроникновением. В случае дружбы, связей родства и т. п. видов любви телесная связь глубоко отличается и должна отличаться от полового общения, однако она никоим образом не отсутствует. Во время беседы каждое слово, обращенное к человеку и пропитанное телесным воплощением разнообразных эмоций, направленных на него, вступает не только в его ухо, но и окутывает, пронизывает собой все его тело; точно так же всякое прикосновение, рукопожатие, всякий поцелуй, виды которых бесконечно разнообразны, пронизывают все тело человека.

Два тела, даже неорганические, с разной температурой или различным электромагнитным состоянием глубоко влияют друг

на друга. Насколько более значительным и разносторонним должно быть взаимное влияние человеческих тел, приближающихся или даже прикасающихся друг к другу! Многие люди любят прикасаться к детям, тормошить их, тискать и т. п. Ребенку это бывает обыкновенно неприятно. И неудивительно: такие прикосновения внушены не любовью к ребенку, а эгоистическими мотивами чувственного удовольствия, забавы и т. п. Они отнимают у ребенка энергию и нарушают нормальное течение его жизни; иное дело прикосновение любящей матери, имеющее характер самоотдачи.

Прикосновения человека к человеку бывают иногда вынужденными, брезгливыми; они не соединяют, а разделяют. У некоторых людей прикосновение бывает брезгливым ко всем предметам, к ручкам дверей, к столу, к окну и т. п. Лица, у которых это состояние приобретает характер психоневроза, прикасаются к вещам и людям не иначе как в перчатках или же десятки раз в день моют руки. Такое нарушение гармонической телесной связи с миром ведет к обеднению жизни. Под влиянием подсознательного отчуждения от людей, столь распространяющегося в современной культуре, некоторые люди проповедают запрещение рукопожатий и поцелуев. В действительности, за исключением, конечно, случаев возникновения опасной эпидемии, для человечества лучше подвергаться иногда риску заразы, чем вводить нравы, усиливающие обособление людей друг от друга. Чрезмерные заботы о здоровье, ведущие к этому обособлению, принадлежат к числу печальных «плодов просвещения», остроумно осмеянных Л. Толстым в его известной комедии. Расширение сферы любви, воспитываемое семьей и выходящее за ее пределы, есть шаг к развитию в душе человека вселенской любви. Много нужно сделать шагов на этом пути, чтобы достигнуть завершения его, но бывают случаи глубоких потрясений, когда всеобъемлющая любовь внезапно наполняет сердце человека. Л. Толстой рассказывает об этом перевороте в душе тяжело раненного князя Андрея Болконского. В госпитале, когда князь Андрей очнулся после операции, он услышал рыдания раненого, которому только что отняли ногу. Это был красавец Анатолий Курагин, который незадолго перед тем чуть не соблазнил Наташу Ростову, невесту Андрея. Он разрушил его любовь к ней и надежды на семейное счастье. Князь Андрей не сразу вспомнил, какая связь соединяет его с плачущим Курагиным, но вдруг в его уме вспыхнуло живое воспоминание о первой встрече с Наташей, «и любовь и нежность к ней, еще живее и сильнее, чем когда-либо, проснулась в его душе. Он вспомнил теперь ту связь, которая существовала между ним и этим человеком, сквозь слезы, наполнявшие распухшие глаза, мутно смотревшим на него. Князь Андрей вспомнил все, и восторженная жалость и любовь к этому человеку наполнили его счастливое сердце.

Князь Андрей не мог удерживаться более и заплакал нежными, любовными слезами над людьми, над собой и над их и своими заблуждениями».

«Сострадание, любовь к братьям, к любящим, любовь к ненавидящим нас, любовь к врагам — да, та любовь, которую проповедовал Бог на земле, которой меня учила княжна Марья и которой я не понимал; вот отчего мне жалко было жизни, вот оно то, что еще оставалось мне, ежели бы я был жив. Но теперь уже поздно. Я знаю это!» (Война и мир. Т. III. Ч. II. Гл. 37).

Через семь дней, проведенных почти в беспомысленности, возвращаясь от бреда к сознанию, князь Андрей думал: «Да, любовь... но не та любовь, которая любит за что-нибудь для чего-нибудь или почему-нибудь, не та любовь, которую я испытал в первый раз, когда, умирая, я увидел своего врага и все-таки полюбил его. Я испытал то чувство любви, которая есть самая сущность души и для которой не нужно предмета. Я и теперь испытываю это блаженное чувство. Любить ближних, любить врагов своих. Всё любить — любить Бога во всех проявлениях. Любить человека дорогого можно человеческой любовью; но только врага можно любить любовью божеской. И от этого-то я испытал такую радость, когда я почувствовал, что люблю того человека. Что с ним? Жив ли он... Любя человеческой любовью, можно от любви перейти к ненависти; но божеская любовь не может измениться. Ничто, ни смерть, ничто не может разрушить ее. Она есть сущность души. А сколь многих людей я ненавидел в своей жизни. И из всех людей никого больше не любил я и не ненавидел, как ее». И он живо представил себе Наташу не так, как он представлял себе ее прежде, с одною ее прелестью, радостной для себя; но в первый раз представил себе ее душу. И он понял ее чувство, ее страдания, стыд, раскаяние. Он теперь в первый раз понял всю жестокость своего отказа, видел жестокость своего разрыва с нею. «Ежели бы мне было возможно только еще один раз увидеть ее. Один раз, глядя в эти глаза, сказать...» Как раз в это время вошла в комнату Наташа и стала на колени у постели» (Т. III. Ч. III. Гл. 32).

Всеобъемлющая любовь придает характер благостности всему тону жизни некоторых святых, например Франциска Ассизского, Сергия Радонежского. Св. Серафим Саровский всякого приходящего к нему приветствовал словами: «Радость моя!» Всем своим поведением он распространял вокруг себя бодрое, веселое настроение. «Веселость, — говорит он одной послушнице, — не грех, матушка, она отгоняет усталость, а от усталости ведь уныние бывает, и хуже его нет. Вот и я, как поступил в монастырь-то, матушка, на клиросе тоже был, и такой веселый-то был, радость моя. Все соберутся, а я и веселю их, они и усталости не чувствуют, ведь дурное что говорить ли, делать ли — нехорошо, и в храме Божиим не подобает, а сказать слово ласковое, приветливое да веселое, чтобы у всех перед лицом Господа дух всегда был весел, а не уныл, — вовсе не грешно, матушка...»*

«Для созерцания святого, — говорит Флоренский, — обнажается от своего растления первозданная тварь». Поэтому он видит

* Ильин В. Преподобный Серафим Саровский. С. 210.

повсюду вокруг себя красоту и добро (Столп и утверждение истины. Гл. XI. София. С. 321).

Согласно св. Исааку Сириану, «когда всех людей видит кто хорошими и никто не представляется ему нечистым и оскверненным, тогда подлинно чист он сердцем».

Поразительна прозорливость многих святых, непосредственно видящих все содержание душевной жизни других людей. «Совершенно очистившийся от страстей,— говорит св. Иоанн Лествичник,— видит душу ближнего,— не самое существо ее, но ее устройство, чувства и расположения; преуспевающий же еще судит о душе по телесным ее действиям» (Добротолюбие. Т. II. Подвижнические наставления св. Исаака Сирианина, § 32; св. Иоанна Лествичника «О добродетелях и страстях», § 64).

Не только людей, всю природу видит святой подвижник в ее первозданной красоте, и отсюда рождается у него радостное приятие всего мира, изображенное А. Толстым в поэме «Иоанн Дамаскин»:

Благословляю вас, леса,
Долины, нивы, горы, воды,
Благословляю я свободу
И голубые небеса!
И посох мой благословляю,
И эту бедную суму,
И степь от краю и до краю,
И солнца свет, и ночи тьму,
И одинокую тропинку,
По коей, нищий, я иду,
И в поле каждую былинку,
И в небе каждую звезду!
О, если бы мог всю жизнь смешать я,
Всю душу вместе с вами слить,
О, если б мог в свои объятья
Я вас, враги, друзья и братья,
И всю природу заключить!

Прекрасно выражено также это настроение в превосходной книжечке «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу».

5. СТОЛКНОВЕНИЕ ЛИЧНЫХ ИНТЕРЕСОВ С НЕЛИЧНЫМИ ЦЕННОСТЯМИ

Ценность личности выше ценности неличных аспектов бытия, и любовь к личности выше любви к неличным ценностям. Поэтому, когда случается встретить пренебрежение к жизни личности и в то же время страстную любовь к какой-либо неличной ценности, мы воспринимаем это явление как нечто ненормальное и отталкивающее. Так, библиофил патер Дон Винченце в погоне за «уникумом» убил девять человек, которые, по его догадкам, были собственниками книги; он проявил при этом заботу о душе своих жертв, давал им отпущение грехов и оправдывал свое преступление тем, что человеку все равно суждено умереть, а чтобы благородные книги сохранились, такова воля Божия.

Конечно, страсть Дон Винченче есть крайнее извращение души, однако и противоположная ей склонность отдавать предпочтение жизненным интересам человека при любом столкновении их с неличными ценностями также представляет собой заблуждение. Есть люди, говорящие, что великолепная обстановка храмов, пышные ризы священнослужителей шокируют их, потому что есть голодные, в пользу которых можно было бы употребить эти богатства. Вступив на этот путь, можно пойти и дальше, усомнившись в праве человечества затрачивать большие средства на создание великолепных картинных галерей и музеев, наконец, вообще на создание художественных ценностей, картин, скульптурных произведений, грандиозных византийских, романских, готических храмов. Далее можно осудить сооружение грандиозных библиотек, хранящих по возможности все печатные произведения страны, научных учреждений, не имеющих целью удовлетворять простейшие насущные нужды человека. Это путь, на который приглашал Л. Толстой. В основе этого вида человеколюбия лежит или отрицание высших ценностей, или ложный вывод из закона, драматически осложняющего жизнь в нашем психоматериальном царстве бытия, именно из закона, согласно которому ранги ценностей и степень силы их не совпадают: низшие ценности более сильны, чем высшие, и неосуществление их (например, недостаток питания) ведет за собой более ощутительное и более разрушительное зло, чем неосуществление высших ценностей.

В общественной жизни почти всякая реформа, иногда даже и незначительная, всякое смелое предприятие может привести к осложнениям и опасностям, ведущим за собой страдания или гибель людей. Несколько лет тому назад в Румынии введение нового стиля в православный календарь вызвало беспорядки в каком-то селе, во время которых было убито несколько человек. Столкновение личной жизни человека с могучей жизнью государства потрясающе выражено в гениальной поэме Пушкина «Медный всадник», где изображено безумие маленького чиновника, невеста которого погибла во время наводнения, вспышка ненависти его при виде памятника Петру Великому и совершенное разрушение его судьбы.

По поводу философии Гегеля Белинский писал: «Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны»; «благодарю покорно, Егор Федорыч, кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что, если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития,— я и там попросил бы вас отдать мне отчет... во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови,— костей от костей моих и плоти от плоти

моея». «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора» (т. е. гегелевской Всеобщности) (Письмо к В. П. Боткину 1. III. 1841. Письма. Изд. Ляцкого. Т. II. С. 213).

Тираду Белинского не следует понимать в духе так называемого «плаксивого гуманизма». Решая вопросы о столкновении интересов личности с задачей защиты и осуществления неличных ценностей, необходимо помнить, что неличные ценности (разумеется под этим словом все, что не есть ценность самого индивидуума) вовсе не внеличны: они входят или могут войти в состав жизни личности и придавать ей полноту и содержательность; отказ от таких ценностей, как красота, открытие и распространение истины, борьба за социальные реформы и т. д., привел бы к совершенному опустошению жизни личности и вместе с тем, следовательно, к невозможности проявления ее индивидуальной ценности, как носителя своеобразной творческой деятельности. Нельзя *propter vitam vitae perdere causam* (ради жизни утрачивать смысл жизни). В случае нападения хищного соседнего народа отказ от защиты своего отечества ради сохранения своей жизни был бы обесценением также и своей жизни. По гораздо менее важным поводам люди рискуют своей жизнью, совершая путешествия в полярные страны, предпринимая смелые полеты для развития авиации, пытаясь подняться на Эверест, спасая во время пожара художественные сокровища и т. п. Даже в борьбе за ценности весьма невысокого ранга, за блага экономические, человек мужественно берется за опасные предприятия. Рыболовы смело пускаются в море за добычей, и многие из них рано или поздно кончают жизнь свою в волнах океана. Ганзейские купцы говорили «*navigare necesse est, vivere non est necesse*» (мореплавание необходимо, жить не необходимо). Грозная опасность не отталкивает человека, а зачастую манит его к себе.

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане —
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!

(Пушкин. Пир во время чумы. Т. 3. С. 405)

Пушкин не только поэтически изобразил влечение человека к опасности, но и объяснил его. Человеческая личность вечна. Нет в мире ценностей, которые были бы выше индивидуального личного бытия и индивидуальной жизни, но многие ценности стоят выше земного телесного существования. Подвергая опасности свою телесную жизнь ради высокой цели, человек сознает неразрушимость своей личности и в дополнение к метафизической вечности

своего «я» приобретает нередко еще и бессмертие в памяти потомков, как Сократ, христианские мученики, Галилей.

Никакого столкновения между своими личными интересами и интересами общества человек не испытывает тогда, когда он рискует всем в борьбе за высшие ценности, столь глубоко освоенные (интроцепированные) им, что они стали частью его личной жизни, например, когда физик, химик, биолог предпринимает опасные эксперименты ради открытия новых истин. Столкновение возникает тогда, когда общество требует от индивидуума борьбы за ценности, стоящие вне его понимания и кругозора. Предотвратить это нарушение гармонии душевной жизни можно путем воспитания любви к таким высоким ценностям, которые необходимо связаны с бесчисленным множеством содержаний жизни. Например, любовь к отечеству, к своему народу ведет в случае войны к самоотверженной защите также его художественных, научных, исторических ценностей, хотя бы они и стояли вне круга понимания воина. Точно так же любовь к авторитетным руководителям духовной жизни или высокое развитие чувства долга ведет к добровольному осуществлению высоких деяний, например при исполнении профессиональных обязанностей врача, полицейского, пожарного.

Таким образом, прав Белинский, требуя отчета во всех жертвах истории, но следует помнить, что это требование следует предъявлять не в духе плаксивого, а в духе героического гуманизма. В рамках позитивистической теории прогресса, отвергающей бессмертие и утешающейся при виде гибели людей в настоящем мыслью, что на их телах строится счастье их отдаленных потомков, нельзя развить последовательно учение о героическом гуманизме. Только христианство с его признанием абсолютной ценности индивидуума и вечности его, развивая учение о высшем плане бытия в Царстве Божием, дает основы для нравственного оправдания героического гуманизма и для воспитания человека в духе этого идеала.

Глава одиннадцатая

СИЛЫ, СОДЕЙСТВУЮЩИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВУЮЩИЕ ДОБРУ

1. СОДЕЙСТВИЕ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ В ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Тело человека состоит из множества субстанциальных деятелей, вступающих в более или менее тесный союз с человеком. Они находятся на крайне различных ступенях развития и образуют сложную систему, иерархически построенную. Во главе всего тела стоит «я» человека. Ему подчинены деятели, заведующие высшими центрами и целыми группами органов, например деятель, стоящий во

главе центра речи, деятель, руководящий сердцем, печенью, органами воспроизведения и т. п. Эти деятели по степени своего развития и сложности актов, производимых ими, без сомнения, стоят не ниже животных. Принимая интимное участие в жизни человека, как важные союзники его (органы), многие из этих деятелей поднимаются выше животного уровня и способны сами начать жизнь человеческого типа, став зародышем, родившись на свет ребенком и проходя все стадии развития человека.

Высшим деятелям в теле человека подчинены, в свою очередь, более примитивные деятели, например стоящие во главе клеток; этим последним подчинены деятели, стоящие во главе молекул, и т. д. вплоть до электронов, протонов и т. п.

Каждый деятель есть относительно самостоятельное существо, действующее свободно и целестремительно. Следовательно, они повинуются более высокому деятелю лишь настолько и лишь до тех пор, пока жизнь всего тела удовлетворяет их. Каждый из них может покинуть тело человека или, оставаясь в теле, совершать действия, нарушающие гармонию целого и ведущие к болезни. Так, исследования Фрейда наводят на мысль, что тягостные запоры, вероятно, во множестве случаев обусловлены не вялостью кишечника (атонией его), а, наоборот, повышенной активностью центров, упорно препятствующих очищению кишечника. Борьбу с таким своеволием нервных центров и вообще органов тела приходится вести осторожно, прибегая к тем же приемам, как при воспитании упрямых детей.

Куэ и Бодуэн советуют для достижения здоровья, т. е. гармонической деятельности всех органов тела, прибегать к самовнушению. При этом они рекомендуют осуществлять самовнушение не в форме приказаний, т. е. не путем усилия воли, а посредством представлений воображения. Смысл этого метода становится понятным с точки зрения учения о теле в духе иерархического персонализма. Приказание, т. е. воздействие на другую личность посредством воли, почти всегда вызывает прямое или скрытое сопротивление. Если ребенок капризничает и надоедает своими беспорядочными шумными шалостями, скажите ему: «Сиди спокойно. Вот тебе кубики: построй из них домик». Это приказание почти наверное не приведет к цели: ребенок пренебрежительно оттолкнет ящик с хорошо знакомыми ему кубиками и будет продолжать свою беспорядочную возню. Но попробуйте сказать ему: «Помнишь, вчера мы с тобой любовались красивой виллой с двумя балконами и башенкой. Из этих кубиков можно было бы построить такую виллу». Красивая картина воображения увлечет ребенка, и он по собственному побуждению примется строить домик из кубиков. Высшие центры в теле человека подобны ребенку: они склонны к своеволию. Чтобы управлять ими, лучше влиять на них увлекательными картинами воображения, чем прямыми приказаниями. В картинах воображения открываются и осознаются объективные ценности бытия, осуществляемого правильным поведением, откуда естественно, без насилия над

собой возникает любовь к этим ценностям и стремление воплотить их*.

Не только улучшение физического здоровья, но также и освобождение от страстей, например от похотливости, от чревоугодия, может быть достигнуто путем самовнушения по методу Куэ. Образ прекрасной, чистой, целомудренной души, рисуемой воображением, увлекает и самого воспитывающего себя человека и подчиненных ему деятелей; поэтому и воплощение его в поведении становится все более легким.

Половая жизнь особенно часто проявляется в чувствах, влечениях и поступках, как бы навязываемых человеку другим существом. Иногда эти чувства и поступки противоречат нравственным принципам человека и всему его духовному строю, но прорываются они с такой силой, что обуздание их требует большого труда. Такое столкновение между личностью человека и подсовываемыми ей из тела половыми влечениями превосходно обрисовано в рассказе Толстого «Дьявол». Психиатр Н. Е. Осипов подверг этот рассказ тонкому анализу, исходя из персоналистического миропонимания (Детские воспоминания Толстого. С. 119—131).

Обыкновенное общение между людьми совершается при участии тела путем речи, мимики, прикосновений друг к другу и т. д. (Почему нужна речь, несмотря на то что существует возможность непосредственной интуиции чужих мыслей, чувств и желаний, см. об этом мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», гл. IV. Восприятие своей и чужой душевной жизни.)

Все эти средства воздействия людей друг на друга имеют характер толчков и давлений, производимых друг на друга нашими грубыми, взаимно непроницаемыми телами. С одной стороны, они суть средства общения, но, с другой стороны, суть и выражение нашей обособленности друг от друга. Когда человек умирает и лишается тела, эти средства воздействия его на других людей отпадают и нормальное общение его с людьми прекращается. Но в некоторых случаях при этом устанавливается еще более тесное, более интимное общение умершего с близкими ему людьми. Иногда оно происходит как бы непосредственно в сердце человека. И. В. Киреевский высказал эту мысль по поводу кончины гр. Мих. Мих. Вьельгорского следующим образом: «Если в нашем сердце то чувство, которое составляет и его душевную жизнь, то очевидно, что наше сердце становится местом, где он пребывает, не мысленно, а существенно сопоницаясь с ним» (Собр. соч. II. 290).

Можно даже допустить, что если два лица, например муж и жена, любят друг друга и живут единокорно, то после смерти одного из них «я» умершего может продолжать свою жизнь в теле живого, сотрудничая с ним.

Благодаря такому дружескому, интимному сотрудничеству

* См. об этом: *Вышеславцев Б.* Этика преображенного Эроса; см. мою статью «Психология человеческого «я» и психология человеческого тела» // Записки Русского Научного Института в Белграде. Вып. 17.

наши способности и творческая активность должны подниматься на более высокую ступень развития. Возможно, что особенно высокий подъем творчества, называемый *вдохновением*, возникает тогда, когда нам удастся вступить в сотрудничество с деятелями, стоящими на ступени развития, еще более высокой, чем человеческая. Чешский философ Владимир Гоппе говорит в своей книге «Введение в интуитивную и контемплативную философию»: «В случае вдохновения мыслим не мы сами, а муза, духи, имеющие на нас влияние, Бог» (С. 48). Это древнее учение об инспирации, как воздействию высших духов на человека, широко распространено во все времена и у всех народов.

2. ВЛИЯНИЕ ЗЛОЙ СИЛЫ

Деятели царства злых сил также могут вступить в сотрудничество с человеком, столь интимное, как будто они стали частью тела его. Всякая злая мысль, всякая дурная страсть тотчас же привлекает к себе деятелей, которые являются пособниками для осуществления ее. Творения христианских подвижников, аскетов полны тонких наблюдений над различными «приражениями» бесов. Также и художественная литература дает живые изображения сочетания злой силы с силами человека для осуществления дурного дела. Вл. Соловьев объясняет фантастическое в поэзии тем, что «все происходящее в мире, и особенно в жизни человеческой, зависит, кроме своих наличных и очевидных причин, еще от какой-то другой причинности, более глубокой и многообъемлющей, но зато менее ясной». Но подлинно фантастическое никогда не является «в *обнаженном* виде. Его явления никогда не должны вызывать принудительной веры в мистический смысл жизненных происшествий, а скорее должны указывать, *намекать* на него. В подлинно фантастическом всегда оставляется внешняя, формальная возможность простого объяснения из обыкновенной всегдашней связи явлений, причем, однако, это объяснение окончательно лишается внутренней вероятности. Все отдельные подробности должны иметь повседневный характер, и лишь связь целого должна указывать на иную причинность»*.

Достоевский, как подлинный художник, изображает соучастие злой силы в преступлении Раскольникова именно так, что оно не является «в *обнаженном* виде», однако явственно усматривается теми, кто знает сложность строения мира и переплетение в каждом событии разных планов бытия. Когда у Раскольникова сложилось убеждение, что необыкновенные люди имеют право на преступление, в его душе явилось то слабое место, в котором его воля и ум как бы спаялись с волей злого духа и стали послушно следовать за ним, подстрекаемые к тому же всей совокупностью внешних впечатлений, как бы услужливо подсовываемых какой-то невидимой рукой. Побывав в первый раз у ростовщицы и заложив

* Соловьев Вл. Предисловие к «Упырю» графа А. К. Толстого // Собр. соч. Т. 8. С. 410.

у нее золотое кольцо, Раскольников сразу почувствовал к ней непреодолимое отвращение, и «странные мысли» стали наклеиваться в его голове. Он зашел в трактир поесть и тут же услышал беседу студента с офицером об этой самой процентщице. Студент, рассказывая о ее богатстве, жадности и низменном характере, заявил: «Я бы эту... старуху убил и ограбил, и уверяю тебя, что без всякого зазору совести»; по его мнению, это было бы даже общественно полезное дело. Раскольникову показалось странным, «почему именно сейчас, как только он вынес зародыш своей мысли от старухи, как раз и попадает он на разговор о старухе». «Этот ничтожный, трактирный разговор имел чрезвычайное на него влияние при дальнейшем развитии дела: как будто действительно было тут какое-то предопределение, указание...» (I, 6).

Через месяц, когда план убийства уже сложился в его уме, он услышал на Сенной площади разговор торговца с сестрой процентщицы Лизаветой Ивановной и узнал, что на следующий день в семь часов вечера Лизавета уйдет из дому, следовательно, ростовщица останется в квартире одна. Всем своим существом он «вдруг почувствовал, что нет у него более ни свободы рассудка, ни воли и что все решено... окончательно» (I, 5).

Вырабатывая план убийства, он все время колебался и сомневался в выполнимости его, но «последний... день, так нечаянно наступивший и все разом порешивший, подействовал на него почти совсем механически: как будто его кто-то взял за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо, с неестественной силой, без возражений» (I, 6). Все дело чуть не расстроилось потому, что в кухне сидела прислуга и топора нельзя было взять. Однако тотчас же случай подсунул Раскольникову в руки другой топор. Когда он, растерявшись, стоял под воротами против отворенной темной каморки дворника, «из-под лавки... что-то блеснуло ему в глаза». Это был топор, которым Раскольников и воспользовался. «Не рассудок, так бес!» — подумал он (I, 6). Понятно поэтому, что, когда Соня сказала: «От Бога вы отошли, и вас Бог порази́л, дьяволу предал», Раскольников ответил: «Я ведь и сам знаю, что меня черт тащил». На разные лады повторяет он эту мысль и говорит: «Я себя убил, а не старушонку... А старушонку эту черт убил, а не я»... (V, 4).

Л. Толстой, не менее гениальный знаток человеческой души, чем Достоевский, рассказывая историю Анны Карениной, тоже говорит, как она, обманывая мужа и знакомых, «чувствовала, что какая-то невидимая сила помогала ей и поддерживала ее» (ч. II. Гл. 9); «чувствуя в себе присутствие уже знакомого ей духа лжи и обмана, тотчас же отдалась этому духу и начала говорить, сама не зная, что скажет» (II, 27). Когда она поняла, что Вронский разлюбил ее, «смерть, как единственное средство восстановить в его сердце любовь к ней, наказать его и одержать победу в той борьбе, которую поселившийся в ее сердце злой дух вел с ним, ясно и живо представилась ей» (VII, 26). Самоубийство стало необходимым завершением пути, на который она вступила.

Люди, склонные к пассивности, совершая дурные поступки и

чувствуя себя при этом во власти злой силы, распоряжающейся ими, могут прийти к мысли, будто они не ответственны за такие поступки. Дикари одного из племен в Камеруне говорят: «Зло мною овладело», поэтому не испытывают раскаяния в своих дурных поступках и не признают себя ответственными за них.

Согласно христианскому миропониманию, соучастие злых духов во всяком дурном деле не снимает ответственности с человека. В мире нет магической силы, способной превратить доброе существо в злое против его воли. Дьявол привлекает человека к злу путем соблазнов, т. е. путем образов, планов и создания обстановки, подстрекающей страсти и склонности, имеющиеся уже у человека. Св. Иоанн Кассиан Римлянин говорит: «Никто не может быть прельщен дьяволом, кроме того, кто сам восхочет дать ему своей воли согласие» (Добротолюбие. 2-е изд. Т. II. С. 103).

Лицо, обладающее совершенно чистым сердцем, защищено от злой силы не только своей волей, но и чистотой своего тела; оно окружено как бы непроницаемой оградой. Плотский помысел, направленный на монахиню, отдавшую свою волю в руки Бога, наталкивается как бы на каменную стену вокруг нее.

Частое молитвенное обращение к Богу, создающее настроение непрерывного «стояния пред Богом», лучше всего предохраняет от приражений злой силы. Об этом напряжении духа не заботятся люди, не верящие в существование злого личного существа и потому легко попадающие в его сети. К числу наиболее хитрых уловок дьявола принадлежит распространение им убеждения, будто его нет.

3. СОЦИАЛЬНЫЕ ВЛИЯНИЯ

Согласно мировоззрению иерархического персонализма, народ, нация, государство суть личности, стоящие на высокой ступени развития. Отдельные люди (члены нации, граждане государства) подчинены той социальной личности, в состав которой они входят. Существуют некоторые черты сходства между подчинением и служением гражданина государству и служением органов тела человека человеческому «я». Органы тела человека усваивают стремления и интересы целого до такой степени, что в борьбе за целое жертвуют иногда собой, подвергая свое строение опасности разрушения; так, кровяные шарики гибнут иногда, защищая тело человека от вредных микробов. Точно так же гражданин государства жертвует на войне своей жизнью, борясь за идеалы и интересы своего народа, как за свои собственные, самые дорогие, самые возвышенные цели.

Нравы, обычаи, язык, искусство, религиозные верования народа проникают собою всю жизнь человека, подсознательную сферу его, сознание и поведение. Отдельному человеку бороться против силы общественного мнения, идти против течения, отстаивать свое понимание добра и проводить его в жизнь чрезвычайно трудно. Толстой рассказывает о том, как Каренин, увидав бо-

лезнь жены, ее страдания и раскаяние, простил ее и «вдруг почувствовал, что то самое, что было источником его страданий, стало источником его духовной радости, то, что казалось неразрешимым, когда он осуждал, упрекал и ненавидел, стало просто и ясно, когда он прощал и любил... Но чем более проходило времени, тем яснее он видел, что, как ни естественно теперь для него это положение, его не допустят оставаться в нем. Он чувствовал, что кроме благой духовной силы, руководившей его душой, была другая, грубая, столь же или еще более властная сила, которая руководила его жизнью, и что эта сила не даст ему того смиренного спокойствия, которого он желал» (IV, 19).

Сила общественного мнения еще ярче изображена Достоевским в рассказе старца Зосимы о том, как он в молодости, будучи офицером, попросил извинения у лица, несправедливо оскорбленного им, и, таким образом, сделал ненужной дуэль, но все общественное положение его от этого глубоко изменилось.

Факты, свидетельствующие о могучем влиянии общества на каждую человеческую личность, так многочисленны, разнообразны и очевидны, что неудивительно появление, особенно в наше время, склонности преувеличивать значение общества в жизни личности. Избежать этой ошибки могут лишь те мыслители, которые знают, что центр каждой человеческой личности есть ее индивидуальное «я» как особое онтологическое начало. Но усмотреть эту индивидуальную глубинную сущность можно не иначе как с помощью утонченной способности наблюдения, приспособленной путем особого рода упражнений к видению таких предметов*.

Сторонники марксизма, позивитизма и т. п. направлений, опирающиеся только на грубо осязательные факты при разработке своих теорий, отрицают существование «я» как первичной онтологической сущности. Поэтому в учении о строении личности они склонны к биологизму, или к социологизму, или же к синтезу этих направлений. Так, согласно диалектическому материализму марксистов в СССР, индивидуальная личность есть биологическая особь в условиях социального взаимодействия: за вычетом биологического и социального содержания на месте личности остается пустота (см., например: *Волошинов В. Марксизм и философия языка*¹⁵. С. 44 и др.).

Отсюда является тот унижительный для человека «гуманизм», который уничтожает доблесть подвига и снимает позор преступления, рассматривая человека как пешку, движимую социальными условиями. Теорию эту в грубой, но зато отчетливой форме излагает Достоевский устами Разумихина в «Преступлении и наказании»: «Все у них потому, что «среда заела» — и ничего больше! Любимая фраза! Отсюда прямо, что если общество устроить нормально, то разом и все преступления исчезнут, так как не для чего будет протестовать, и все в один миг станут праведными». «Оттого-

* См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Гл. VII, 5. «Человеческое «я» как предмет мистической интуиции»

то они так инстинктивно и не любят историю: «безобразия одни в ней да глупости» — и все одной только глупостью объясняется. Оттого так и не любят *живого* процесса жизни: не надо *живой души!*» «Все на одну только кладку кирпичиков да на расположение коридоров и комнат в фаланстере свели!» (III, 5).

В действительности жизнь человеческой личности обусловлена не только биологическими процессами и социальной средой, но также и индивидуальным «я», как онтологическим ядром, которому в жизни личности принадлежит главенствующая роль. Всякое «я» есть свободный и творчески активный индивидуальный деятель: оно допускает влияние своего тела, а также влияния социальной среды на свою жизнь, не иначе как индивидуально преломляя их. Отсюда ясно, что крайний социологизм при объяснении преступлений есть грубое заблуждение. Как бы ни совершенствовался общественный строй, как бы ни было обеспечено экономическое положение каждого лица, всегда в земных условиях будут сохраняться такие эгоистические страсти, как, например, половая ревность, зависть, гордость, властолюбие, фанатизм, которые легко могут стать источником самых разнообразных преступлений.

Особенно отталкивающее впечатление производит столь распространённый в наше время неумеренный социологизм в исследованиях историков литературы. Когда гениальное произведение литературы истолковывается как выражение феодально-аристократической идеологии или мелкобуржуазной среды и т. п., принижается и опошляется как автор, так и его творение. Восприятие мира, понимание его и творение новых миров даже у гения, правда, обусловлено принадлежностью его к определенному сословию, классу, исторической эпохе. Однако только во второстепенных произведениях искусства эти социальные влияния существенно определяют содержание и форму его, так что их нужно выдвинуть на первый план, чтобы понять возникновение, состав и смысл произведения. Иное дело великие творения искусства. Создавая их, гений воплощает в конкретных образах такие жизненные смыслы, положения и идеи, которые имеют всечеловеческое или даже всемирное значение. Найти в них оттенок дворянской, купеческой и т. п. идеологии и к нему свести значение произведения — значит не понимать подлинного смысла жизни и глубинных истоков творчества. Возникновение гениального произведения определяется прежде всего индивидуальностью творца его. В содержании творения первостепенное значение имеют общечеловеческие страсти в их непреходящем для всякой эпохи, народа и класса содержании и та сторона жизненных положений, которая стоит бесконечно выше злободневных социальных отношений, именно та, которая обусловлена отношением человека к Богу, к высшей правде, к исканию абсолютной истины и абсолютного добра. Эсхил, Софокл, Данте, Шекспир, Гёте, Пушкин, Гоголь, Достоевский, Толстой — великие представители такого творчества, имеющего вечный смысл.

Отстаивая своеобразие человеческой личности и высший смысл ее жизни, можно впасть в крайность, противоположную социализму, именно низводить общество на степень только средства для жизни индивидуальных человеческих «я» и потому считать человеческое «я» чем-то более ценным, чем общество. Наполеон говорил своей жене, что его вечное «я» независимо от человечества и стоит выше человечества.

Иерархический персонализм, утверждающий существование не только человеческих личностей, но еще и более высоко развитой социальной личности, избегает обеих крайностей — и полного подчинения личности человеку обществу, и низведения общества на степень лишь средства для человека.

Сравнивая отношение человека к социальной личности с отношением клетки человеческого тела к человеку, иерархический персонализм не упускает из виду следующего коренного различия этих двух случаев. Деятели человеческого тела суть только потенциальные личности, тогда как человеческое «я» есть действительная личность, т. е. существо, осознавшее абсолютные ценности и долженствующее руководиться ими в своем поведении. Отсюда следует, что, как нравственно ответственное существо, человеческая личность имеет право на некоторую область свободы, например свободу совести, свободу мысли, свободу слова и т. п., которую общество не смеет отнимать у человека. В некоторых отношениях социальная личность и личность человека, будучи обе абсолютно ценными, равны друг другу и каждая имеет свою область неотъемлемых прав и обязанностей в отношении друг к другу.

Установить правильное соотношение между обществом и индивидуальным «я» человека могут лишь те философские системы, которые способны дать синтез универсализма и индивидуализма. В большинстве случаев приходится иметь дело или с неумеренным универсализмом, принижающим человеческую личность, или с чрезмерным индивидуализмом, не усматривающим тех случаев и отношений, в которых человеческая личность должна подчиниться более высоким социальным ценностям.

4. БОГ И ЦАРСТВО БОЖИЕ. ЦЕРКОВЬ

Всякий поступок человека осуществляется им не иначе как в сотрудничестве с деятелями, стоящими ниже его, особенно с теми, которые образуют его тело, и в сотрудничестве с деятелями, стоящими выше его, с социальным, планетарным и, наконец, космическим целым. Еще более существенное значение имеет для человека сотрудничество с самым высоким началом, с самим Господом Богом.

Все подлинно доброе, что удастся сделать человеку, творится им не иначе как при содействии Бога и Царства Божия, восполняющего своей силой то, чего не может довершить сила человека. Поэтому, когда мы хотим настоящего добра, первый помощник, к

содействию которого следует обращаться, есть Бог. Великий польский поэт Мицкевич, желая привлечь внимание папы Пия IX к положению Польши, отправился в Рим вместе с другими польскими эмигрантами. Перед аудиенцией, назначенной для польской делегации, Мицкевич просил всех соединить свои души с его духом в том, что он будет говорить папе. Произнося свою речь перед папой, он пришел в состояние крайнего возбуждения, говорил повышенным тоном о наступлении новой эпохи духа, о необходимости для папы исполнить в ней свою обязанность, о необходимости помочь Польше. Наконец он схватил папу за руку и воскликнул: «Знай, что дух Божий обитает теперь в блузах парижских рабочих». Исступление Мицкевича было характерным проявлением бурной политической страсти, доводящей человека до потемнения сознания и утраты самокритики; возникают такие состояния тогда, когда множество лиц, принадлежащих к одной социальной группе, заражают друг друга своими эмоциями и утрачивают свою самостоятельность настолько, что становятся медиумами, исполняющими волю какого-то деятеля, принадлежащего к надчеловеческой области бытия. Прав был ксендз, который перед аудиенцией сказал Мицкевичу, что соединять свою душу нужно не с душами других людей, а с Духом Господа Иисуса Христа. Соединение души с волей Божией сублимирует всякую страсть, освобождает ее от чрезмерностей, от искаженных влияний ненависти, от разрушительных телесных проявлений и увеличивает свободу личности: действуя в состоянии «стояния пред Богом», человек становится не слепым медиумом, а высокосознательным, сохраняющим свою самостоятельность сотрудником Божиим. Отсюда ясно, что изложенное учение о зависимости всякого добра от Бога не есть теологический детерминизм: свободная инициатива доброго поступка исходит от человека, но завершение его достигается путем сочетания с силой Божией.

Интимное содействие своему возрастанию в добре человек получает в Церкви, которая есть Тело Христа, Сына Божия. Воплотившись и став Богочеловеком, Иисус Христос, Сын Божий, будучи главой Церкви и относясь к ней как к Своему Телу, устанавливает для членов Церкви возможность тесного единения с Собой именно потому, что в самой своей Личности сочетает божественную и человеческую природу. Чтобы понять это, нужно смотреть на слово «Тело» не как на метафору, а как на точное выражение факта: клетки человеческого тела суть органы, объединяемые человеческим «я» в живое органическое целое и участвующие в сложном потоке его жизни; точно так же и все лица, входящие в Тело Церкви, суть органы Церкви, способные участвовать в полноте Богочеловеческой жизни. Как деятели в теле человека воспитываются к человечности своим интимным участием в жизни человека, так и человек в теле Церкви подвергается столь интимным воздействиям ее, что воспитывается для восхождения к высочайшей цели обожения, достигнутого уже природой человека в Лице воплотившегося Сына Божия Иисуса Христа.

Могущественнейшим средством единения верующих со Христом и друг с другом во Христе Церковь считает таинство Евхаристии. Непосредственный опыт лиц, «с верою и любовью» приступающих к принятию Тела и Крови Христовой, живо свидетельствует в пользу этого учения Церкви. «Истинные причастники,— говорит старец Никодим Святогорец,— всегда бывают вслед за причастием в осязательно благодатном состоянии. Сердце вкушает тогда Господа духовно» (Невидимая брань, II, 4). Объединяющее значение этого таинства особенно повышается тем, что в некоторые дни тысячи верующих одновременно приступают к нему и вместе переживают однородные чувства, хотения и мысли, онтологически спаивающие их в гармоническое целое.

Многим лицам признать таинство Евхаристии препятствует грубое недоразумение. Мысль о превращении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову им представляется ложной потому, что явным образом и после эпиклезиса (молитвы к Духу Святому во время литургии) вещества эти физически остаются по-прежнему хлебом и вином. Борясь с этим недоразумением, Хомяков говорит, что у православной Церкви нет метафизической теории превращения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, потому что в такой теории она не нуждается. Он остроумно напоминает, что Христос есть Господин стихий, и потому в Его власти сделать так, чтобы «всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции», могла стать Его Телом. Ведь Тело Христово в таинстве Евхаристии не есть мясо (...По поводу послания Парижского архиепископа. Собр. соч., II, 116; см. также статью о. С. Булгакова «Евхаристический догмат». Путь. Вып. 20. 1930).

Надобно помнить также, что кроме причащения телесного есть еще и причащение духовное, которое, по словам старца Никодима Святогорца, совершается «внутренно, в духе, и состоит «в непрестанном общении» с Иисусом Христом» (Невидимая брань. II, 4).

Низшая ступень общения с Богом и Царством Божиим выражается в просительной молитве. Люди, не обладающие разносторонним религиозным опытом, презрительно относятся к такой молитве, позволяют себе даже насмехаться над нею (см. например *Гавличек-Боровский К.* Крещение св. Владимира) и считают ее бессмысленной, указывая на сверхвременную неизменность Промысла Божия. Они упускают из виду, что Провидение сверхременно учитывает не только нужды человека, но и то доверие, ту интимную связь с Богом, которые выражаются в просительной молитве. Неудивительно поэтому, что чудесное вмешательство Промысла в ход событий, исполняющее молитву, совершается часто и вовсе не противоречит неизменности планов Его. Большинство верующих людей не задумываются над этими голословными проблемами и, как дети к родителям, обращаются с горячей мольбой к Богу о помощи; в этой детскости своей они проявляют большую мудрость, чем скептические философы.

Как бы ни была горяча просительная молитва, все же она

выражает желание молящегося, которое может быть и неправильным; поэтому она должна сопровождаться действительным или подразумеваемым подчинением решению Божию: «Впрочем, не моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42). Доверие к водительству мира Богом, войдя в плоть и кровь человека, придает ему непоколебимое спокойствие духа. «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мною; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня» (Пс. 22,4).

Отрицание ценности просительной молитвы, таким образом, есть тяжкое заблуждение. Возникает оно или под влиянием горделивого титанизма, или на основе рационалистического деизма, или же вследствие дьявольского соблазна, имеющего целью уничтожить интимную теплоту общения с Богом и, таким образом, постепенно удалить человека от Бога.

Общение человека с Богом сопутствуется так же общением с Царством Божиим. Согласно христианскому миропониманию, у каждого человека есть свой ангел-хранитель. Мало того, поместные церкви, народы, стихии — каждый орган мирового органического целого имеет своих небесных покровителей. Учение об этой всепроникающей связи Царства Божия с нашим царством бытия подробно разработано о. С. Булгаковым в книге его «Лестница Иаковля», посвященной ангелологии.

Глубокое влияние на всю нашу земную жизнь имеет участие в ней святых, ближайших к нам членов Царства Божия. Бесчисленны рассказы о явлениях святых и чудесной помощи их в различных случаях жизни (учение о видениях и отличии их от галлюцинаций см. в моей книге «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»).

Описывая кончину Жана Вальжана, В. Гюго говорит, что в эти минуты он чувствовал присутствие возродившего его душу епископа (которого в это время уже не было в живых). Своеобразное переживание вступления в сердце образа Иисуса Христа, образа святого или какого-либо другого почитаемого нами лица есть не субъективное чувство, а установление онтологической связи двух лиц. И. В. Киреевский высказывает следующую мысль о связи живых с умершими: «Если в нашем сердце то чувство, которое составляет и его душевную жизнь, то очевидно, что наше сердце становится местом, где он пребывает, не мысленно, а существенно сопронизаясь с ним» (Собр. соч., II, 290). Великие святые не только вступают в индивидуальное общение с отдельными лицами, но и влияют на целые эпохи исторического процесса, говорит Вячеслав Иванов: творчество Данте он ставит в связь со св. Франциском Ассизским, в русском творчестве XIX века он находит влияние духа св. Серафима Саровского.

Молитва, например «Отче наш», творимая в течение веков множеством лиц с однородными чувствами в одних и тех же словах, включает человека в сонм духов и поток жизни их, обращенной к Богу, от Христа до нашего времени. В этом великом едином целом, во главе которого стоят святые, взаимная помощь осу-

ществляется гораздо полнее, чем в повседневной жизни, наполненной мелкими заботами. Обособленность тел человеческих в пространстве и времени не мешает этому духовному единению. По словам преподобного Нила Синайского, монах, «от всех отделясь, со всеми состоит в единении» (Добротолюбие. II. 222).

«В физическом мире,— говорит Киреевский,— каждое существо живет и поддерживается только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности созидает всех, и жизнью всех дышит каждый» (Собр. соч., I, 278).

Глубокий смысл имеет обычай давать человеку при крещении имя одного из святых. Идеал христианина есть святость, и получение имени святого устанавливает связь человека с индивидуальным носителем святости. Глубокий упадок христианского миропонимания обнаруживается в обычае некоторых вероисповеданий и сект давать своим членам любые имена, например называют ребенка именем Сидней, потому что родителям понравился этот город в Австралии. Нельзя одобрить также и обычай превращать уменьшительные имена в особое самостоятельное имя, отрывая его, таким образом, от имени святого (например, Ганс вместо Иоанн, Соня вместо София).

Значение Церкви в деле возрастания духа так велико, что в известном смысле необходимо признать истинным правило: «Вне Церкви нет спасения». Однако это утверждение не следует понимать так, будто всякий человек, не принадлежащий формально к земной православной Церкви, всякий католик, протестант, иудей, буддист, атеист и т. д. обречен на вечные муки. Хорошо разъяснен этот вопрос Хомяковым. «Сокровенные связи,— говорит он,— соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию» (...По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. II. 228).

«Исповедуя едино крещение, как начало всех таинств, мы не отвергаем и других» (шесть таинств); но кроме семи таинств «много есть и других таинств; ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку духом Божиим и призывает невидимую Божию благодать» (Церковь одна. II. 14).

«Тот уже христианин (по крайней мере, до известной степени), кто любил правду и ограждал слабого от притеснения сильного, кто выводил лихоимство, пытки и рабство; тот уже христианин (по крайней мере, отчасти), кто заботился о том, чтобы, насколько возможно, усладить трудовую жизнь и облегчить жалкую судьбу удрученных нищетою сословий, которых мы не умеем еще вполне осчастливить.» «Вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен; но в этом случае подразумевается не историческое явление Христа, как поведал Сам Господь» (...По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. II. 228; ...По поводу послания Парижского архиепископа. II. 165).

«Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф., 12, 32). «Христос не только факт, Он есть закон, Он осуществившаяся идея; а потому иной, по определениям Промысла никогда не слышавший о Праведном пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его, не может благословлять Его Божественное имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания и любви?» «Все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений (большей частью наследственные), своими помыслами, своим словом, своими делами, всей своей жизнью чувствуют Того, Кто умер за своих преступных братьев. Все они, от идолопоклонника до сектатора, более или менее погружены во тьме; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи света, доходящего до них различными путями» (...По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. II. 221).

Благодатное воздействие Самого Господа Бога и Царства Божия есть высшая, всемогущая сила, содействующая возрастанию каждого деятеля в добре, но никогда не насилующая его свободы. Конечная цель ее руководства есть обожение деятеля, возведение его из нашей области бытия в Царство Божие. В предыдущих главах мною уже было сказано о своеобразном строении этого Царства, в котором осуществлен идеал абсолютного совершенства. Одна из существенных особенностей его состоит в том, что в нем невозможно столкновение между рангом ценности и силой ее. Вопрос этот, вследствие особой важности его, должен быть рассмотрен в особой главе.

Глава двенадцатая

НОРМАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ РАНГОМ ЦЕННОСТИ И СИЛОЙ ЕЕ

1. УЧЕНИЕ ШЕЛERA И КЛАГЕСА О ДУХЕ

Много раз шла речь в предыдущем о соотношении ранга и силы ценностей (например, в главе V). Осуществление высших ценностей, например художественного творчества, защиты отечества на войне и т. п., зависит от низших ценностей, например от телесного здоровья. Отсюда возникает нередко нравственно унижительное и драматическое положение. Многие мыслители рассматривают такое строение мира как всеобщий закон, который не может быть отменен.

М. Шелер в своей книжечке «Положение человека в космосе» говорит, что существуют два разряда теорий духа и человека:

классическая, согласно которой дух есть самое могущественное начало, и отрицательная теория, согласно которой первоначально духа нет, дух и все культурные деятельности возникают впервые на основе биологической эволюции путем отрицания биологических инстинктов и влечений. Шелер отрицает и классические и отрицательные теории.

Шелер полагает, что Основа мира изначально содержит в себе два аспекта — *дух* и *слепое стремление*, находящиеся между собой от века в состоянии напряжения. Дух бессилен, а слепое стремление обладает творческой силой, оно есть «творящая природа», созидаящая случайные определенности бытия.

Дух сверхпространствен и сверхвременен (95); он есть Логос, созерцающий *идеи*, и Любовь, открывающая *ценности* (брошюра «Человек и история», с. 52). Нуждаясь в силе для своих проявлений, дух заимствует энергию из низшей области, из биологических влечений, вытесняя их и, таким образом, получая возможность творить культуру, т. е. осуществлять идеи и ценности (Положение человека в космосе, 7). «В человеке Мировая основа осознает себя в том самом акте, в котором человек созерцает себя укорененным в ней» (110). В человеке достигается оживотворение духа. Шелер допускает даже, как возможность, такое состояние, когда произойдет переворот и первоначально бессильный дух достигнет обладания мощью. Поэтому человеческое бытие достойно называться божественным. Ошибка теизма состоит в том, что он поставил эту божественную силу духа в начале (83). В действительности Бог творится: Он возникает из Мировой основы (83).

Итак, согласно Шелеру, дух на первых ступенях развития бессилен, но все же он изначально и возвышен, он есть Логос, созерцающий идеи и ценности. Поэтому Шелер противопоставляет свое учение тем современным мыслителям, которые считают витальные (биологические) ценности более высокими, чем духовные, и, наблюдая ослабление биологической жизни в человеческом мире, относятся отрицательно, а иногда и презрительно к духовности и человечности вообще. Шелер имеет в виду учение Т. Лессинга, согласно которому человек есть вид хищных обезьян, заболевший манией величия по поводу своего «Духа», также учение анатома Л. Болька, утверждающего, что человек есть инфантильная обезьяна с нарушенной внутренней секрецией, и врача П. Альсберга, полагающего, что принцип человечности состоит в выключении органов и замене их орудиями и выработкой понятий, вследствие чего жизнь заходит в тупик, и человечность оказывается болезнью. Самый талантливый и значительный представитель учений, согласно которым дух есть метафизический паразит, убивающий телесную жизнь, есть Л. Клагес. Поэтому стоит остановиться несколько подольше на его философии и найти основную ошибку его.

Согласно Клагесу, «я» есть точка связи жизни и духа (*Der Geist als Widersacher der Seele. II Bd. S. 516*).

Жизнь есть процесс в пространстве и времени, состоящий в

осуществлении биологических (витальных) влечений индивидуума. Дух (логос, пневма, нус) не имеет пространственной и временной формы, а поэтому вездесущ. Он присоединяет к пространственно-временной жизни индивидуума свои акты, не имеющие протяжения во времени, и, порождая сознание, расщепляет жизненный процесс на безвременные единицы (744 и след.). В самом деле, акт понимания не имеет дления во времени, он есть безвременное «теперь»; делящее время (Т. I. С. 12).

Руководясь принципом тождества «А есть А», акт понимания имеет и предмет понимания, как нечто вневременное, как некоторую точку, не имеющую длительности (I, 31). Таким образом, существа, обладающие духовностью, приходят к одним и тем же понятиям единицы, числа, меры и к рассмотрению временной действительности с точки зрения системы сосчитываемых точек (I, 62). Так как действительность есть жизнь, т.е. процесс во времени, то ясно, что мышление духа с вневременностью его актов и предметов понимания оторвано от действительности: дух осуществляет *суждения* (судит), жизнь *переживает* свой процесс. Дух есть чистое *бытие*, а жизнь есть *бывание* (процесс); бытие мыслимо, но непереживаемо, жизненный процесс переживаем, но невыразим в понятиях (I, 68). «Ни одно переживание не бывает сознательным, и никакое сознание не может чего-либо переживать» (I, 229). Процесс жизни имеет характер *сплошности*, а сознание — *прерывисто*, оно разбивает действительность на атомы бытия (I, 253).

Дух обладает волей, которая ставит цели согласно понятиям. Сам по себе дух бессилен; он только управляет рулем, ставя цели (II, 606, 641), и для осуществления их расщепляет биологический порыв, отнимая у него его интенсивность для своих надобностей (II, 689). Он подразделяет, как сказано выше, события действительности на счетные единицы, чтобы путем мысли о «механической причинности» и «закономерности» *механизировать природу*, строя всевозможные машины; для этой цели он использует такую сторону природы, которую можно истолковать по аналогии с машиной (II, 744). Бытие, получающееся отсюда, лишено теплоты жизненного процесса (II, 753 и след.). Жизнь чахнет, так как дух похищает у нее энергию для осуществления своих волевых актов. Конечная цель духа есть умерщвление жизни, которое должно закончиться и самоумерщвлением духа (II, 758), потому что свою энергию он может брать только от жизни. Сущность всего исторического процесса человечества Клагес видит в борьбе духа против жизни и в уничтожении ее (I, 68). Он уничтожает жизнь своим интеллектом, механизировав ее, или своими религиозными идеалами, вступая в борьбу с «плотью» (II, 758 и след.); цель мистической борьбы с жизнью есть пустота (II, 763), ничто.

Клагес талантливо излагает свое учение: попутно он высказывает много ценных мыслей, например о душевной жизни растений (III, 813 и след.), о философии языка (III, 924 и след.; 1143 и след.). Нельзя не сочувствовать ему, когда современную технически-индустриальную культуру с ее стандартизацией всех прояв-

лений жизни он изображает как царство фантомов (II, 767 и след.; III, 1228 и след.). Однако основная его мысль, будто дух есть метафизический паразит, разрушающий биологическую жизнь и ведущий к уничтожению ее и самого себя, явно несостоятельна. В основе ее лежит неправильная психология мышления и теория знания.

Акты осознания и опознания, согласно Клагесу, невременны, т. е. не имеют длительности, а потому и предмет их невременен и, следовательно, оторван от действительности. Против этого рассуждения следует заметить прежде всего, что невременность духовных интеллектуальных актов не доказана Клагесом. Но даже если и допустить, что акты осознания и опознания невременны, из этого вовсе не следует, будто предмет их тоже должен быть невременен. В самом деле, «я» человека, как и всякий субстанциональный деятель, есть существо *сверхвременное*. Стоя выше времени, я могу направить свой моментальный акт созерцания на целый отрезок изменчивой действительности, например на мелодию в ее только что отзвучавшем прошлом, настоящем и нарождающемся будущем. Как известно, интенциональный акт и предмет, на который он направлен, могут глубоко отличаться друг от друга. Так, в каждом случае воспоминания акт вспоминающего созерцания совершается в настоящее время, а созерцаемое посредством него событие находится в прошлом. Таким образом, сознательное созерцание, восприятие не есть отрыв от живой, творчески изменяющейся действительности.

Посмотрим теперь, как обстоит дело с опознанием предмета и мышлением в понятиях. Опознание и мышление требуют актов сравнения, т. е. различения и отождествления; следовательно, оно руководится принципом тождества «А есть А» и принципом противоречия «А не есть не-А». Гегель, Бергсон, Клагес и многие другие мыслители полагают, что предмет, подчиненный закону тождества, неизбежно должен быть невременным, неизменным и, следовательно, не принадлежит к области живого бытия. Это убеждение есть следствие ошибочного понимания закона тождества, которому вообще не везет в истории философской мысли.

Закон тождества, закон противоречия и закон исключенного третьего суть в своей основной форме не логические, а онтологические законы. Кроме Сверхмирового начала и кроме субстанциональных деятелей, как носителей творческой силы, все остальные предметы имеют характер *определенности*, А-ности, В-ности, С-ности и т. д. Онтологический закон тождества, которому подчинены эти предметы, гласит, что каждый из них есть нечто определенное, например А. Онтологический закон противоречия состоит в том, что «А не есть не-А», а закон исключенного третьего — в том, что «всякий *определенный* элемент мира есть или А, или не-А». Законы эти слишком основные, слишком всепроникающие, поэтому они кажутся тривиальными, незначительными, важных следствий, вытекающих из них, часто не понимают; начиная формулировать их, делают это неточно, ошибочно; тогда возникают

непреодолимые затруднения и попытки отрицать их или ложно истолковывать.

Всего хуже обстоит дело с законом тождества. Когда говорят о законе тождества как о законе *онтологическом*, в его формуле следует избегать повторения знака А: в этом законе речь идет не о тождестве двух экземпляров А, а о самотождестве А, т. е. всякой определенности. Когда на основе *онтологического* закона тождества формулируется *логический* закон тождества, т. е. закон, в котором идет речь о свойствах истины, о свойствах суждений, выражающих истину, его можно формулировать так: «Во всех суждениях объективное содержание А остается всегда тождественным себе самому А». В формуле этого закона знак А повторяется, но и в ней речь идет не о двух экземплярах А, а о двух или многих случаях интенциональных актов суждения, имеющих в виду единственное, *буквально то же* самое А. Это абсолютное тождество предмета, сохраняющееся для сознания, несмотря на множество актов суждения о нем или актов воспоминания о нем и т. п., есть нечто, с одной стороны, самоочевидное, а с другой стороны, и очень трудно объяснимое. Не много есть философских систем, которые способны ясно и вразумительно показать, какое строение мира и сознания обеспечивает возможность того, чтобы многие различные интенциональные акты (восприятия, воспоминания и т. п.) направлялись на то же самое А.

Самотождество определенности, о котором здесь идет речь в онтологическом и в логическом законе, вовсе не требует невременности бытия: самое головокружительно быстрое изменение в каждой своей фазе и в целом есть нечто строго определенное, т. е. самотождественное. Повторные сознания и опознавания этого изменения могут содержать истину о нем лишь в том случае, если в многократных актах сознания имеется и головокружительная быстрота изменения предмета и вместе с тем абсолютное численное тождество его. Как это возможно? Интуитивистическая теория знания отвечает на этот вопрос очень просто. Положим, вспоминая прошлое, я говорю: «Дом моего соседа, когда в него ударила молния, в течение нескольких минут был весь охвачен огнем». Я, познающий субъект, будучи сверхвременным, способен — спустя много времени после акта восприятия предмета — много раз направлять свои акты воспоминания на *абсолютно то же самое событие* в подлиннике и вновь осознавать его: при этом акты сознания, опознавания и т. п. суть новые события, а создаваемый предмет их есть абсолютно то же единственное событие. Философские системы, неспособные дать отчет, как возможно такое абсолютное тождество предмета в воспоминании, суждении, умозаключении, не могут объяснить истинности и самых простых умозаключений и суждений, что и обнаруживает их несостоятельность.

Сомнения в применимости закона тождества, противоречия к изменению, совершающемуся сплошно во времени, возникают, между прочим, в силу следующего обстоятельства. Мышление о

таком событии, как, например, полет пушечного ядра, обязывает признать, что в момент времени ядро занимает определенное место в пространстве и не может переместиться из него; отсюда делают вывод, что в *момент* времени ядро покоится в определенном месте, в следующий момент оно покоится в другом месте и т. д. Из суммы состояний покоя никак нельзя получить движения. Следовательно, делают отсюда вывод, если движение существует, оно не подчинено закону противоречия: в каждый момент времени оно находится и не находится в определенном месте пространства (см., например: Гегель. Собр. соч., 2-е изд. IV, 67).

В этом рассуждении кроется следующая ошибка. Момент времени есть граница между двумя отрезками времени, не имеющая длительности; поэтому, действительно, в момент времени пушечное ядро занимает определенное место в пространстве и не перемещается из него. Однако это вовсе не значит, что ядро покоится: покой есть пребывание тела в одном и том же месте в течение отрезка времени, хотя бы самого краткого, например в течение одной тысячной секунды, а в нашем анализе речь шла не об *отрезке* времени, а о *моменте* времени, т. е. об *идеальном* аспекте его, принадлежащем к строению времени, как границе между частями его, но не составляющем части времени (по поводу всех этих вопросов см. в моей «Логике» о логических законах мышления, § 30—36).

Наконец, есть и еще одно недоразумение, приводящее к мысли, будто мышление в понятиях есть отрыв от живой действительности. Правильно сформулированное понятие остается тождественным во всех актах мышления и обладает невременным характером; отсюда делают вывод, что понятие не дает знания о живой действительности. Рассуждая так, упускают из виду, что все временное имеет также невременной аспект; понятия о событиях суть созерцание временного сквозь рамки невременного, дающее высшую точность знания без упущения из виду живой изменчивости бытия.

Из приведенных соображений следует, что Клагес не оправдал гносеологически и психологически своего основного тезиса, будто сознание и знание, вообще дух оторван от действительности и убивает жизнь. Он сузил понятие духа, разумея под этим словом только технический интеллект; но даже и этот интеллект имеет дело с действительностью, правда низшего порядка. Еще яснее становится несостоятельность учения Клагеса, если принять во внимание высшие проявления духа, художественное творчество, нравственную и религиозную деятельность, создающие особенно ценную сверхбиологическую жизнь, которая при нормальном развитии гармонически сочетается с биологической жизнью. Наконец, у Клагеса нет и намека на понимание возможности еще более высокой цели — воплощения идеала абсолютного совершенства в Царстве Божием, в котором биологическая жизнь совершенно отменена, но зато осуществлена сверхбиологическая духовная жизнь с бесконечной мощью творчества и воплощением ее в совершенной *духовной телесности*. В этом царстве бытия реализует-

ся бесконечная сила духа, наличная и в низших царствах бытия, но не могущая в них проявиться сполна. К обсуждению этого вопроса мы и перейдем теперь.

2. НОРМАЛЬНАЯ СИЛА ДУХА

Согласно тому виду персонализма, который я защищаю и разрабатываю, мир состоит из сверхвременных и субстанциальных сверхпространственных деятелей. Каждый из них есть индивидуум, неповторимый и незаменимый, согласно своей нормативной идее. Каждый деятель есть действительная или потенциальная личность, наделенная творческой силой и творящая события, имеющие временную или пространственно-временную форму.

Материи, души или духа, как особых субстанций, нет: существуют только материальные, душевные и духовные *процессы*, творимые субстанциальными деятелями, а также идеальные духовные основы мира (например, формальные принципы строения мира), носимые субстанциальными деятелями. В случае эгоистического обособления от Бога и друг от друга субстанциальные деятели могут осуществлять только простейшие деятельности с обедненным содержанием. В процессе эволюции они вступают друг с другом в союзы все более сложные, обеспечивающие возможность более высоких ступеней жизни и более содержательных, более ценных видов творчества. Так возникает ступенчатое строение мира. Примем во внимание только следующие ступени: внизу — неорганическая природа с материальными механическими и физико-химическими процессами; далее, на этой основе возникает биологически организованная природа с материальными механическими и физико-химическими процессами; далее, на этой основе возникает биологически организованная природа с физиологическими и бессознательными душевными процессами; более высокая ступень этой природы содержит в себе, в дополнение ко всему предыдущему, сознательные душевные процессы; наконец, еще выше стоит та ступень развития, на которой возможна духовная культурная жизнь, например в форме исторического процесса человечества, стремящегося осуществлять абсолютные ценности добра, истины, красоты.

Никоим образом нельзя допустить, будто низшие ступени природы не содержат в себе ни в какой мере процессов и принципов, присущих высшим ступеням природы. Тогда пришлось бы думать, что на самой низшей ступени субстанциальные деятели производят только чисто материальные процессы отталкивания, притяжения и творения пространственно оформленных чувственных качеств света, звука, тепла и т. п. Тогда было бы совершенно непонятно, как на более высоких ступенях сюда присоединяется душевность, духовность, целестремительная причинность и т. п. В действительности такие существенно важные проявления и принципы бытия, как душевность и духовность, наличествуют в той или иной мере в актах субстанциальных деятелей даже и на самых

низких ступенях их развития. Самые простейшие действия могут быть осуществлены только благодаря духовным основам строения бытия и только при посредстве психических или, по крайней мере, бессознательных психоидных актов, например благодаря влечению к определенной, хотя и неопознанной цели. Нетрудно показать, например, что столь первичные в природе действия, как отталкивания, суть непременно *взаимодействия*, т. е. совершаются не иначе как при *одновременном* толкании и отталкивании. Это возможно лишь при том условии, что стремление одного деятеля произвести акт отталкивания вызывает в другом деятеле аналогичное противоположное стремление, и только после этого становится возможным *реализованный* в пространстве *механический* процесс одновременного взаимоотталкивания. Таким образом, даже механические процессы суть не просто материальные, а психоматериальные (например, сознательное столкновение человеком камня с дороги) или психоидно-материальные (например, давление на нашу руку камня, тяготеющего к земле, т. е. стремящегося к ней); при этом каждое действие есть *целестремительный* акт: нет чисто механической причинности, существует только телеологическая причинность *.

Итак, всякий субстанциальный деятель на самой низшей ступени развития от века является носителем духовных основ своего бытия и деятельности и способным к душевным и телесным (материальным) проявлениям. При этом господствующее положение занимает духовная основа деятеля: стремление к конечной цели абсолютной полноты бытия и совершенства, хотя бы бессознательное, есть источник всякого изменения и всей эволюции. Далее, в нашем психоматериальном царстве бытия второе по значению место принадлежит психическим процессам: всякое действие, даже и пространственно-временное материальное, производится всяким деятелем целестремительно, следовательно, начинается с психического или, по крайней мере, психоидного акта. Каждое сполна осуществленное действие творится деятелем так, что содержит в себе духовную, душевную и телесную сторону.

Итак, общие основы строения всего мира и всех существ чрезвычайно единообразны. В этом отношении система персонализма, защищаемая мною, весьма сходна с персонализмом Лейбница, который, излагая свое учение о том, что весь мир состоит из монад, неоднократно подчеркивал единообразие строения природы и всеобщность основных правил ее (см., например: Размышления о жизненных началах и о пластических натурах).

Но в то же время нельзя не признать и правильность современных учений о многоступенчатости природы и о творческой эволюции, создающей новые царства природы, в каждом из которых некоторые законы автономны, несводимы на законы других сту-

* См. мои статьи «Что не может быть создано эволюцией?»//Современные записки. 1927. XXXIII; «Формальная разумность мира»//Записки Русского Научного Института в Белграде. Вып. 15. 1938.

пеней. Сочетать эти два на первый взгляд противоположные учения нетрудно: внутри единообразных рамок строения всего мира остается еще огромное поприще для глубоких различий, для изобретения и творения субстанциальными деятелями все новых и новых типов жизни, образующих все более высокие царства природы.

Увеличение содержательности, сложности и ценности действий достигается путем выработки все более сложных союзов деятелей; эти союзы становятся все более совершенно организованными; на известной ступени развития появляется сознательность по крайней мере некоторых действий и т. п. Различия этих сторон строения и жизни могут быть столь глубокими, что дают право говорить о существовании различных царств природы. Так, например, даже и отстаивая панвитализм, т. е. органические основы строения атома, молекулы, кристалла и т. п., нельзя не признать, что царство растительных и животных организмов есть новая ступень природы: высокая форма целостности, особенно служение органов целому и целого своим органам, сохранение целого при множестве изменений роста и развития, живой обмен со средою путем питания, распространение выработанного типа жизни путем размножения и наследственности — все эти свойства придают своеобразный характер царству биологической жизни в сравнении с жизнью добиологической. Еще более высокую ступень образуют существа, у которых ко всем этим свойствам присоединяется сознание и знание. Далее, еще выше стоят существа, перешедшие от потенциально-личного к актуально-личному типу жизни, именно существа, опознавшие абсолютные ценности и должны руководиться ими в своем поведении. Таков, например, человек, душевность и духовность которого выходит из приниженого состояния и пышно расцветает. Далее, в высокой степени своеобразный характер имеет такое царство бытия, как человеческое общество с историческим процессом развития культуры. Каждая из этих ступеней психоматериального бытия опирается на низшие области природы и включает их в себя так, что без них не может быть осуществлена. В этом смысле все высшее зависит в психоматериальном царстве от низшего, однако эта зависимость вовсе не односторонняя и не такая, чтобы при разрушении, например, организма совершенно уничтожалась бы душевность и духовная сущность субстанциальных деятелей, входивших в него: каждый субстанциальный деятель неразрушим и все его основные свойства неуничтожимы; мало того, весь опыт, приобретенный деятелем во время биологической жизни, сохраняется им после разрушения тела хотя бы в форме инстинктов, которыми он руководится, чтобы вновь построить себе тело и творить новые, еще более высокие, чем прежде, ступени жизни. При этом руководящая роль всегда принадлежит духовности и душевности.

Однако все же зависимость сложных и утонченных духовных и душевных деятельности от низших телесных процессов существует в психоматериальном царстве и часто тяготит нас, например, художественное творчество человека, научная и общественная

деятельность зависит от здоровья, от правильного питания, сна и т. п. Энергию для высших своих проявлений человек отчасти должен черпать у подчиненных деятелей, входящих в его тело, приспособляя их к своим целям. Отсюда, как уже не раз было сказано, возникают иногда драматические столкновения силы и ранга ценностей.

Эта зависимость некоторых высших деятельностей от низших не есть первичный закон строения мира; она есть следствие неисполнения нравственного закона: те деятели, которые эгоистически обособились от Бога и друг от друга, вместо освобождения попадают в зависимость друг от друга, и притом до некоторой степени в зависимость высшего от низшего. Отсюда ясно, что эта зависимость есть нечто *ненормальное*, устранимое путем возрастания деятелей в добре, обнаруживающего все яснее мощь *духовности*.

Весь процесс эволюции состоит в том, что деятель, достигший высшей ступени развития, объединяет подчиненных ему деятелей в своем теле так, что возводит их низшие, например физико-химические, процессы на более высокую ступень, например органического процесса. Даже внизу природы такие существа, как грибы, проявляя способность расти и развиваться при самых разнообразных условиях питания, лишь бы в среде были органические вещества, обнаруживают изумительную находчивость и умение подчинять течение низших процессов целям сравнительно более высокого целого. Еще ярче обнаруживается эта способность там, где появляется сознательная духовность, например у человека. Выработывая научное знание и связанную с ним технику, человек достигает все более совершенной победы над болезнями и все разностороннее овладевает природой, не только используя ее законы, но также и творя в ней новые соотношения деятелей, вследствие чего возникают процессы, невозможные без руководства человеческим умом, например многие химические реакции в лабораториях, беспроволочная передача музыки, телевизия и т. п. явления. Господство высших ступеней над низшими еще ярче обнаруживается в жизни святых, которые, возрастая в нравственном добре и вступив в связь с высочайшими сферами бытия, увлекают за собой путем *внутреннего* единения также и низшую природу или, по крайней мере, освобождаются от нее. Многие святые становятся почти независимыми от потребностей питания и сна; силу для своей деятельности, часто очень напряженной, они находят в самом своем «я» и, вероятно, в сочетании с деятелями высшего царства бытия. Даже над природой вне своего тела они приобретают изумительную власть, творя исцеления, привлекая к себе животных своей благостью, оказывая помощь нуждающимся на расстоянии, без непосредственного общения с ними. Богочеловек Иисус Христос, даже и в исторической фазе своего пребывания на земле, способен был силой своего духа безгранично управлять природой. Когда на озере поднялась буря и лодка была в опасности, «Он запретил ветру и сказал морю: умол-

кни, перестань. И ветер утих и сделалась великая тишина» (Мк. 4, 39).

Удостоившись обожения и став членом Царства Божия, деятель обладает божественным всеведением и, находясь в теснейшем союзе конкретного единосущия со всеми другими членами этого царства, создает действительность, в которой нет телесной смерти, нет болезни, нет никаких взаимных притеснений и страданий. Творческая мощь духа в Царстве Божиим безгранична. Именно сила духа есть нечто *нормальное*, т. е. соответствующее замыслу Божию о мире, а наша немощь, наоборот, есть *аномалия*, созданная нами самими, поскольку мы вступили на путь греха (см. Соловьев Вл. Оправдание добра. Ч. II. Гл. 7 и 8).

О. С. Булгаков в своей книжечке «О чудесах Евангельских» показывает, что чудеса Христовы, совершенные Им во время исторического пребывания Его на Земле, могут быть поняты как действия духовной причинности, присущей человеку и нормальной для него, если он находится в благодатном единении с Богом.

Глава тринадцатая

НРАВСТВЕННОСТЬ И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК

1. ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ

Размышляя об осуществлении нравственного закона в социальной жизни, можно поставить вопрос о нравственности деятелей, стоящих выше человека, возглавляя государство, народ, общественные группы так, что отдельные люди суть подчиненные им органы их деятельности. Этой трудной проблемой я не буду заниматься здесь и сосредоточусь только на вопросе о нравственных идеалах и очередных современных задачах *человека*, поскольку он участвует в общественной жизни.

Среди решений вопроса о значении социального строя для нравственности есть два крайних направления. Одни утверждают, что государственный и общественный строй не имеет существенного значения для осуществления добра: никакой строй, говорят они, не может искоренить злоупотреблений, несправедливостей и преступлений, если отдельные лица стоят на низком уровне нравственного развития; что же касается нравственно совершенных людей, они осуществляют добро в рамках любого строя. Другие, наоборот, совершенно отрицают индивидуальную нравственность: они говорят, что совершенный общественный строй уничтожит всякое зло и будет источником всякого добра в отношениях людей друг к другу; все преступления и несправедливости обусловлены, по их мнению, несовершенным общественным порядком.

Все предыдущие главы книги содержат в себе разнообразные доказательства того, что существенное условие идеала совер-

шенства есть *нравственное* добро и что оно осуществляется не иначе как путем свободных индивидуальных усилий каждой личности. Поэтому не стоит здесь и останавливаться на ошибке тех лиц, которые видят источник всякого добра или зла вне личности, в общественном строе. Скажем лишь несколько слов против первой односторонности, именно против заблуждения тех, кто считает общественный строй безразличным для осуществления добра. Особенно явно впадают в эту ошибку те христиане, которые говорят, что нужно жить по-Божьи, руководясь заветами Христа, и тогда окажется, что нравственно добрый путь поведения можно найти при любом общественном строе, а потому они равнодушны к вопросу о социальных реформах. Они, конечно, правы, что каждое лицо в своем индивидуальном поведении может найти нравственно добрый путь при любом общественном порядке; из этого, однако, вовсе не следует, что социальный строй безразличен для христианина. Пояснить это можно рассмотрением хотя бы одного конкретного вопроса, например эксплуатации труда капиталом. Владелец фабрики или большого имения, если он добрый христианин, конечно, не злоупотребляет своим положением хозяина, с уважением и любовью относится к личности своих рабочих и стремится удовлетворить их нужды. Однако решение социального вопроса этим путем не получается; в самом деле, среди хозяев есть много людей недобрых, и можно поручиться, что в земных условиях всегда будет немалое количество гордецов, деспотов, скупых хищников и т. п., которые используют мощь капитала для эксплуатации и притеснения людей, зависимых от них. Но этого мало, в общественном строе, предоставляющем капиталисту полную свободу хозяйствования, конкуренция создает такие условия, при которых даже и добрый хозяин не может удовлетворять нужды подчиненных ему лиц в достаточной мере, если не хочет довести свое предприятие до разорения. Отсюда ясно, что для осуществления социальной справедливости кроме поднятия нравственности отдельных лиц необходимо еще заботиться и об усовершенствовании общественного и государственного строя.

Многие социальные бедствия и необходимые для их устранения реформы могут быть плодотворно обсуждаемы только на основе специальных теоретических и практических знаний в области социологии, государствоведения, политической экономии и т. п. Отсюда ясно, что христианская религия и этика могут устанавливать, с своей точки зрения, только общие основы идеала индивидуальной и социальной жизни в связи с нравственными и религиозными требованиями, но вовсе не выставлять конкретные политические и социальные программы. Если духовные лица начинают использовать авторитет Церкви для защиты наличного социального порядка, утверждая, будто он есть единственно допустимый Церковью, или, наоборот, используют Церковь для пропаганды определенной социальной реформы, выставляя ее как выражение не их личного мнения, а голоса самой Церкви, то это один из случаев усердия не по разуму.

Идеально совершенный общественный строй должен обеспечить каждому члену общества духовные и материальные условия нормального развития, ведущего к порогу Царства Божия. Вследствие большей или меньшей эгоистической исключительности лиц, принадлежащих к нашему психоматериальному царству бытия, и вследствие связанного с этим умаления творческой силы их вполне идеальный общественный строй у нас неосуществим. Можно только установить направление, в котором должно совершаться развитие общества для достижения идеала, но конкретные программы, отстаиваемые общественными деятелями каждого народа и каждой эпохи, должны соотноситься с материальными и духовными условиями данной среды и неизбежно должны быть несовершенны. Поэтому ценность всякого земного общественного и государственного строя всегда относительна. Фанатики реакционеры, так же как и фанатики революционеры, абсолютизируют какую-либо политическую форму, например монархию, республику и т. п.; или какой-нибудь экономический порядок, например капиталистический, коммунистический и т. п.; такая абсолютизация относительного всегда есть зло.

В наше время совесть человечества особенно обеспокоена проблемой войны, вопросом о наказании, об экономическом строе и о пределах духовной свободы. Некоторые из этих вопросов уже подвергнуты обсуждению в предыдущих главах. Основы решения вопроса о войне изложены в главе «О борьбе со злом» и о применении силы в этой борьбе. Бывают случаи, когда война для защиты высоких духовных ценностей и преодоления зла становится необходимой. Однако выше было уже разъяснено, что необходимость применения силы для борьбы со злом есть одно из следствий нашего несовершенства. Человечество стоит перед задачей выработать в международном общении средства для предупреждения войны. Проблема наказания также рассмотрена уже выше в главе о «Санкциях нравственного закона». Поэтому здесь будет подвергнут специальному рассмотрению только вопрос об экономическом строе с точки зрения современных требований нравственности.

2. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ СТРОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА

Идеально совершенный социально-экономический строй должен обеспечить каждому члену общества духовные и материальные условия нормального развития, ведущего к порогу Царства Божия. Однако силы, способности, духовные и материальные средства человека в земных условиях чрезвычайно ограничены. Попытки иных социальных реформаторов одним судорожным прыжком сразу поднять общество на гораздо более высокую ступень развития обыкновенно только разрушают достигнутое раньше скромное добро и вовсе не осуществляют новых высших форм совершенства. Однако наше время имеет исключительный харак-

тер. Быстрое развитие техники, высокий уровень промышленности дают возможность в короткий срок вырабатывать огромные материальные богатства, но при современных условиях обмена и распределения эти богатства недоступны народным массам и наличие их ведет только к ухудшению положения — к безработице и к возрастанию нужды множества лиц.

Современный экономический кризис явным образом ведет к выработке какого-то нового экономического строя. В обществе, где промышленность и техника способны производить огромные запасы материальных благ и удовлетворять потребности человека, нуждаясь все в меньшем количестве рабочих, распределение продуктов и услуг не может совершиться, как прежде, сполна путем купли и продажи. Высокая техника *производства* должна быть дополнена высокой и притом своеобразно новой техникой распределения, по крайней мере, некоторых материальных благ.

Без сомнения, эта социальная проблема может быть разрешена многими, весьма различными способами. Разработка их — задача экономистов, практических общественных деятелей и в особенности инстинктивного социального творчества. Переход к новому типу социально-экономического строя будет совершаться постепенно, отчасти ощупью, как это наблюдается в наше время, например, в Соединенных Штатах. Можно представить, например, такой строй, в котором государство в союзе с городским и земским самоуправлением взяло бы на себя обеспечение всем членам общества всех необходимых благ и услуг, — главных пищевых продуктов, одежды, жилища, врачебной помощи и т. п. Во избежание так называемого «бюрократического социализма» (канцелярий с большим штатом служащих, многократных анкет, канцелярской волокиты) следует переводить различные виды необходимых продуктов и услуг в разряд обеспеченных государством весьма постепенно, но зато щедро.

Глубокое изменение состава общества должно произойти вследствие увеличения числа лиц, занятых интеллектуальным трудом. В самом деле, необходимо помнить, что есть разряды служащих (например, почтовые чиновники) и интеллектуальных работников, переобремененных трудом (например, врачи, педагоги и т. п.). К тому же нужды общества обслуживаются интеллектуальным трудом очень недостаточно: количество врачей, учителей, воспитателей, ученых, деятелей искусства должно быть многократно увеличено, как для того, чтобы полнее удовлетворять все духовные потребности общества, так и потому, что интеллектуальным труженикам необходимо иметь досуг для совершенствования в своей специальности.

Отдадим себе отчет, например, в том, как следовало бы организовать медицинскую помощь и санитарно-гигиеническую службу. Правильное лечение и в особенности предупреждение болезней возможно лишь в том случае, если есть институт семейных врачей, следящих за здоровьем каждого члена лечимой семьи с момента его рождения, знающих индивидуальность и условия жиз-

ни их. В случае трудноопределимого заболевания или недомогания должны быть произведены всесторонние исследования выделений больного, крови и т. п., а также наблюдения над деятельностью сердца и других органов. Это возможно лишь при наличии большого количества лабораторий и гигиенических институтов, производящих такие анализы и исследования. Большой персонал нужен также для надзора за благоприятными условиями труда и для выработки этих условий.

Правильная постановка воспитания и образования детей и юношества также требует большого увеличения числа педагогов. Классы, в которых учится 60 детей, не редкость в наше время во многих странах. В таком классе учитель не может приспособляться к индивидуальности учеников, и занятия поневоле превращаются в скучное заучивание текста учебников.

Еще большее увеличение количества воспитателей и учителей должно быть осуществлено для того, чтобы превратить современную мертвую школу в живую. Произойдет это тогда, когда школа будет соответствовать потребностям и интересам ребенка, воспитывая все его способности и отвечая всем запросам его интеллекта. Современная школа, первоначальная и средняя, почти исключительно посвящена сообщению знаний, главным образом пассивному. Ребенок и юноша сидят ежедневно на школьной скамье по пять часов и более; придя домой, они должны бывают нередко затрачивать еще часа три или более на приготовление уроков. Очень часто молодой человек бывает лишен прогулки, возможности подышать свежим воздухом и удовлетворить потребности в движении, столь необходимом для молодого организма. Рабочий день ребенка и юноши зачастую оказывается более длинным, чем у фабричных рабочих. К тому же часть этого времени бывает нередко заполнена нелепыми занятиями, например переводами с родного языка на латинский или заучиванием многих сотен названий городов, маленьких рек и т. п., не сочетаемых ни с каким содержательным знанием. Поистине такая школа, особенно часто это бывает со средней школой, уподобляется системе каторжных работ. В самом деле, существенные признаки каторжной работы — принудительность, непосильность, однообразие, бесполезность — присущи труду, возлагаемому на детей и подростков во многих средних школах.

Школа должна учить и воспитывать с целью содействовать раскрытию всех способностей человека, необходимых для творческой или, по крайней мере, подражательной деятельности, воплощающей ценности добра, красоты, истины, богатства жизни. В таком всестороннем развитии на равной ступени с приобретением теоретических знаний и упражнением мышления должно стоять физическое воспитание, а также развитие художественных способностей, по крайней мере настолько, насколько это необходимо для полноты восприятия произведений искусства. Многие сведения и упражнения должны приобретаться в живой школе путем разнообразных экскурсий — естественнонаучных, истори-

ческих, эстетических, спортивных,— знакомящих с современной техникой, общественными учреждениями и т. п. Современный идеал трудовой школы требует также не пассивного усвоения знаний, а самодеятельности воспитанников.

Ясно, что правильная постановка школы должна привести к большому увеличению числа учителей и воспитателей, а следовательно, и педагогических институтов, а следовательно, и университетов. Есть еще одна потребность, для удовлетворения которой число лиц, занятых интеллектуальным трудом, должно чрезвычайно возрасти. В странах с высокоразвитой техникой количество часов физического труда будет все уменьшаться. Поэтому у рабочих явится досуг, и заполнить его не пустыми и даже вредными развлечениями, а разумной деятельностью будет в состоянии лишь то общество, в котором образуются большие кадры интеллигенции. Искусство, наука, философия и религия должны быть использованы для того, чтобы дать богатое содержание духовной жизни обществу, освободившемуся от бремени физического труда. Общества музыкантов, певцов, любителей театрального искусства, живописи и т. п. должны быть многочисленными и могут процветать, не иначе как имея в своем составе руководителей, получивших специальное образование. Точно так же в каждом городе и даже в большом селе должны быть ученые общества — естественнонаучные, исторические, лингвистические и т. п. Такие общества могли бы брать на себя систематические наблюдения над некоторыми явлениями природы, охватывающие всю страну, собирать материалы для изучения социальной жизни и т. п.

Народ, освободившийся благодаря совершенству техники от изнурительного физического труда, должен привлекать всех граждан к высокой духовной культуре. Не только всем способным, но и всем желающим должна быть обеспечена возможность получения высшего образования. Некоторые люди говорят с ужасом, что при таком распространении высшего образования не всем интеллигентам можно будет обеспечить труд по их специальности; тогда может случиться, что, например, доктор классической филологии будет работать где-нибудь на постройке шоссе. В чем же здесь бедствие, задали бы мы вопрос? Такой рабочий будет заполнять свой досуг не посещением трактиров, а чтением Эсхила или Платона в подлиннике и приобщением лиц, не имеющих таких знаний, к великим ценностям античной культуры.

Особенно вреден такой способ сокращения числа лиц с высшим образованием, как введение барьерных экзаменов. Во многих странах экзамены на аттестат зрелости и некоторые университетские экзамены устроены так, что сроки сдачи их и количество часов непрерывного труда требуют крайнего напряжения памяти, всех умственных и даже физических сил. Следствием таких экзаменов является неврастения и другие душевные и телесные расстройства даже у лиц высокоодаренных. Такая нелепая растрата сил личности есть тяжкое социальное бедствие. Следует не уменьшать, а увеличивать число лиц, обладающих средним и высшим обра-

зованием, не связывая, однако, с ним никаких особенных прав и привилегий. Диплом высшего учебного заведения должен быть только необходимым, но еще недостаточным условием для получения некоторых определенных должностей и званий.

Чтобы обеспечить медицинскую и санитарную службу в широких размерах, чтобы усовершенствовать школу и поднять образование на должную высоту, вообще чтобы обслужить духовные нужды общества, необходимы громадные средства. Откуда взять их? Мне могут сказать, что современное общество не обладает богатствами, необходимыми для осуществления намеченной мною программы. В ответ на это возражение я высказываю уверенность, что страны с высокоразвитой промышленностью обладают богатством, вполне достаточным для намеченных мною целей. Чтобы убедиться в этом, оставим в стороне деньги; подлинное богатство страны заключается не в золотых и серебряных монетах, а в производимых ею продуктах. Представим, с одной стороны, все множество лиц, занятых интеллектуальным и физическим трудом, а также лиц, неспособных к труду и нуждающихся в поддержке, а с другой стороны, множество предметов, необходимых для нормального уровня жизни их,— платья, обуви, жилищ, продуктов питания и т. п. Богатство, необходимое для жизни, заключается именно в этих материальных благах. Без сомнения, такие страны, как Соединенные Штаты, Англия, Франция, Германия и т. п., способны производить не только все это множество материальных благ, но и гораздо больше того, что требуется для удовлетворения нормальных нужд своих сограждан. Отсюда следует, что эти страны достаточно богаты для того, чтобы осуществить изложенную выше программу усложнения и использования интеллектуального труда. Весь вопрос в том, как перейти с наименьшими потрясениями от современного экономического строя к новому порядку: нужно так изменить экономику, чтобы промышленность служила удовлетворению нужд общества, а не целям хищнического обогащения и наживы отдельных лиц, но вместе с тем, чтобы инициатива частных лиц, заинтересованность их в труде, дисциплинирующее влияние частной собственности и т. п. ценные стороны капиталистического строя не были утрачены*.

Потенциальное богатство современных культурных стран особенно интенсивно могло бы реализоваться, если бы найдены были надежные средства обеспечения коллективной безопасности, так что можно было бы уменьшить расходы на вооружение.

Не следует, однако, думать, будто социально-экономический порядок, обеспечивающий всем членам общества право на труд и необходимые материальные условия жизни, был бы осуществлением совершенно идеального общественного строя. Поскольку и люди и симфоническая личность общественного целого эгоистичны, каждое нововведение может подвергаться искажениям и даже

* См., например: Гессен С. Проблема правового социализма//Современные записки. 1924—27.

может быть использовано как новое средство притеснения человека, эксплуатации его и т. п. Многие лица в наше время влюблены в свои мечты о социализме. Однако прав Бердяев, утверждающий, что и «социализм, в опыте осуществления своего, будет совсем не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни», «он никогда не осуществит того освобождения человеческого труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета» (Бердяев. Смысл истории. С. 238—239).

Совершенный идеал осуществим не иначе как после полного освобождения от эгоизма, не иначе как на основе совершенной любви к Богу и всем тварям, следовательно, только в Царстве Божиим, где не только духовная жизнь наша, но и самая телесность подвергнется преобразению. «Цель истории,— говорит о. С. Булгаков,— ведет за историю, к жизни будущего века, а цель мира ведет за мир, к новой земле и новому небу». «Если рассматривать историю в ее собственной плоскости и в ее непосредственных достижениях, то следует признать, что история есть великая неудача, какое-то трагическое недоразумение. Во всех отношениях приводит она к мучительным диссонансам и трагическим безвыходностям, и ни одно из человеческих глубочайших стремлений не является удовлетворенным» (о. Булгаков С. Свет невечерний. С. 410, 408).

Однако именно эти неудачи истории благодетельны: они исцеляют от опасных увлечений идеей человекобожия, или народобожия, или многобожия, от веры в гуманитарный прогресс, движущей силой которого является «не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земном рае» (406).

Неосуществимость совершенного общественного порядка в условиях земного бытия, подчеркиваемая современной русской философией, давно уже выяснена в трудах проф. П. И. Новгородцева «Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1-е изд. 1917). Свой тезис П. И. Новгородцев обосновывает на рассмотрении отношения между индивидуумом и обществом. Имея в виду не родовое понятие человека, а *конкретную индивидуальную личность*, Новгородцев устанавливает неотразимо убедительно, что «антиномия личного и общественного начала» неустранима в пределах земного бытия: «Гармония личности с обществом возможна лишь в том умопостигаемом царстве свободы, где безусловная и всепроникающая солидарность сочетается с бесконечностью индивидуальных различий», т. е. в Царстве Божиим. «В условиях исторической жизни такой гармонии нет и быть не может» (Об общественном идеале. 3-е изд. С. 141). Отсюда становится понятным констатируемый Новгородцевым факт «крушения веры в совершенное правовое государство», а также веры в социализм и анархизм, вообще «крушение идеи земного рая». Относительной правды достижений современного правового государства, а также исканий социализма и анархизма Новго-

родцев не отвергает, но он устанавливает *несоизмеримость их с идеалом абсолютного добра*. Поэтому, чтобы не попасть в безвыходный тупик, необходимо строить идеал земного общества, имея в виду «свободу бесконечного развития» личности, а не гармонию законченного совершенства (25).

Преобразование экономического строя должно руководиться мыслью, что свобода развития личности есть принцип более ценный, чем совершенное удовлетворение материальных потребностей. На первом плане, конечно, стоит духовная свобода, именно свобода совести, свобода мысли и слова и т. п., но также немало важное значение имеет и некоторая степень свободы хозяйственной деятельности. Некоторые области хозяйства должны быть в руках частных лиц даже и для того, чтобы полнее и всестороннее обеспечить духовную свободу человека и независимость его от государства (например, частные лица должны иметь право основывать типографии, издательства, книжные магазины, библиотеки и т. п.). Поэтому обобществление и огосударствление хозяйственных предприятий не должно заходить слишком далеко. Сочетание двух систем хозяйства, государственно-общественной и частной, в наше время лучший способ удовлетворить как материальные, так и духовные нужды человека.

Глава четырнадцатая

О НРАВСТВЕННОМ ПРОГРЕССЕ

Существуют две противоположные группы учений о прогрессе человечества: одни утверждают существование прогресса в истории, другие отрицают его. Учение, отстаиваемое мною, не стоит ни на той, ни на другой стороне: как это ни странно, оно сочетает в одно целое многие утверждения философов, признающих прогресс, с многими утверждениями философов, отрицающих его.

Под словом «прогресс» я буду разумею постепенное поднятие мировых существ на все более высокие ступени совершенства, т. е. более полное осуществление ими все более высоких ценностей, имеющих целью достигнуть порога Царства Божия и вслед за тем удостоиться обожения.

Согласно персоналистической метафизике, отстаиваемой мною, мир состоит из субстанциальных деятелей, которые все суть личности, или актуальные, или, по крайней мере, потенциальные.

Деятели, проникнутые совершенной любовью к Богу и всем существам, суть члены Царства Божия; они совершенны, обожены и живут абсолютно полной жизнью. Поэтому в Царстве Божиим нет развития, нет прогресса, как постепенного совершенствования; творческая активность членов его бесконечно разнообразна, но всегда предельно совершенна.

Все остальные деятели в мире, будучи более или менее эгоистичными, т. е. отпадшими от Бога и Царства Божия, ведут поэтому

жизнь в той или иной степени обедненную, нередко даже стоящую на степени лишь потенциально-личного существования. Все они стремятся к абсолютной полноте бытия, но не обладают ею. Содержание жизни самых упрощенных из них, таких, как электроны, протоны и т. п., приближается к нулю. По степени близости к Богу и к полноте жизни Царства Божия деятелей можно поставить в ряд, начиная от нуля и кончая положительной бесконечностью. Надо, однако, иметь в виду, что есть существа, еще более удаленные от Бога, чем те, жизнь которых, вследствие чрезвычайной сосредоточенности на себе, приближается по своей бессодержательности к нулю. Это те существа, которые под влиянием гордыни вступают в соперничество с Богом и ненавидят Бога. По степеням удаления от Бога этих представителей сатанинской природы можно расположить в ряд ниже нуля, вплоть до отрицательной бесконечности. Итак, шкала, изображающая все степени приближения или удаления в отношении к совершенству бытия Царства Божия, такова:

$$- \infty \dots -1 \dots 0 \dots +1 \dots + \infty .$$

Так как все деятели стремятся к абсолютной полноте бытия и действуют целестремительно, опираясь на весь свой опыт, то они никогда не застывают в одном положении. Но действия их суть результат свободных творческих исканий; они могут вступать также и на неправильный путь; поэтому изменения их могут быть крайне различными: одни из них имеют характер прогресса, т. е. приближения к Царству Божию, другие могут быть регрессивными, т. е. удаляющими от Царства Божия; возможны также боковые отклонения от прямого пути. Идеальную линию изменения, ведущую прямо к порогу Царства Божия, мы назвали *нормальной эволюцией*. Формальная свобода ни на каком из путей, даже и на сатанинском, не утрачивается. Поэтому всегда сохраняется возможность раскаяния и вступления на правильный путь восхождения к Богу. Отсюда следует, что среди бесконечного множества деятелей должны быть и такие существа, которые проделали весь путь от отрицательной бесконечности до положительной. Биография этих существ есть образец прогресса, осуществленного в таком грандиозном масштабе, какой и не снился сторонникам позитивистической теории прогресса.

Надо помнить, что прогресс или регресс есть свободно развивающаяся *личная история* каждого существа; это значит, что прогресс и регресс не может быть передаваем от одной личности к другой механически или по наследству: он может быть результатом только собственного опыта и собственных усилий каждой личности. Правда, подражание, усвоение чужого творчества, обучение и воспитание имеют некоторое значение, однако лишь второстепенное, лишь в меру интереса, пробудившегося в самом воспитываемом. Поэтому прогрессивное накопление возможно разве только в области передачи знаний от одного поколения к другому,

да и то лишь знаний низшего порядка, например имеющих значение для техники; интерес к ним одинаково силен у каждого поколения, потому что связан с повседневными, однородными у всех людей нуждами. Что же касается знаний более высокого порядка, например философских, здесь завоеванное одними поколениями и понятое ими нередко выпадает из жизни других поколений, и требуются новые усилия, для того чтобы восстановить и вновь понять давно уже открытые истины.

Отсюда ясно, что поведение деятелей, усвоивших одинаковый в общих чертах тип жизни, например людей и народов, крайне разнообразно. Есть лица и народы, совершенствующиеся в добре; другие, наоборот, деградируют в тяжелых условиях жизни (возможно, что такова, например, была судьба эскимосов); третьи вступают даже на путь сатанинского зла (быть может, древние мексиканцы с их жестокой религией были на этом пути).

Чтобы установить, изучая какие-либо явления, имеется ли в них прогресс, нужно проследить историю определенного индивидуального деятеля, например такого-то человека или определенного народа. Но смерть человека есть выход его из нашего поля наблюдения. Земной человеческий тип жизни деятеля есть только краткий эпизод в длинной истории его, которая тянется биллионы лет и не дана нашему наблюдению как целое. То же самое относится и к народам. Каждый народ есть живое органическое целое, во главе которого стоит личность народа, субъект всей народной жизни. Смерть народа есть распад органической целостности его, выступление из его состава того субъекта, который был организующим центром, и переход к существованию в виде другого народа или даже иногда к сверхнародному бытию, притом, быть может, не на земле.

Отсюда ясно, что, изучая историю человечества, мы наблюдаем только сравнительно небольшие отрывки жизни различных индивидуумов и в каждом отрывке находим прогресс или регресс в относительно незначительном масштабе. Положение это можно пояснить следующим сравнением. Положим, мы наблюдаем в течение десяти лет жизнь первого класса какой-либо начальной школы. В течение года замечается прогресс некоторых его учеников в чтении, письме, счете и прогресс класса, как целого, в дисциплине, умении организовать общественные предприятия и т. п. Но в следующем году нет продолжения этого прогресса: все начинается сначала, и неудивительно, потому что класс состоит из новых индивидуумов и сам представляет собой новое индивидуальное целое. Нечто подобное представляет собой и жизнь человечества. Каждый день одни люди умирают, другие рождаются. Многие из рождающихся впервые вступают в ряды человечества, поднявшись из животной, вообще дочеловеческой жизни. Неудивительно, что среди них есть немало Калибанов¹⁶. Даром речи они пользуются прежде всего для брани, свободою — для пьянства. Мало того, целые народы сходят со сцены и вместо них вступают в исторический процесс новые народы, члены которых вышли, мо-

жет быть, только из дочеловеческого бытия. Неудивительно поэтому, что в истории человечества нет линейного прогресса. (Множество доказательств отсутствия прогресса см. в брошюре Л. Карсавина «Диалоги», 1923.)

Несколько веков совершенствования сменяются периодами упадка, и человечеству вновь приходится бороться за те принципы и блага духовной жизни, которые, казалось, были уже прочно завоеваны.

Наше время дало потрясающие примеры регресса, убивающие веру в оптимизм в отношении к истории человечества на земле. Нам довелось быть свидетелями восстановления пыток в самых разнообразных и жестоких формах; в наше время вновь появился институт заложников; возникли концентрационные лагеря для сотен тысяч большей частью ни в чем не повинных людей, жестоко истязаемых в них; появились унижительные ограничения свободы прессы и вообще литературной деятельности, свободы науки, свободы совести, вторжение государства в жизнь семьи с целью воспитать ребенка в духе общественных идеалов, явным образом нелепых и возмущающих совесть христианина; государственный эгоизм возрос и стал проявляться в особенно циничных, бесстыдных действиях и замыслах против других государств.

Наблюдая перечисленные печальные явления и принимая во внимание к тому же интеллектуальную ограниченность каждого человека даже и на высоких ступенях культуры, приходится признать, что гордое название *homo sapiens* не соответствует действительности; правильнее было бы называть земного человека *homo imbecillis*¹⁷. Обижаться таким названием не следует. В термине «слабоумие» есть все же указание на проблески разумности: камень совсем лишен интеллекта и потому не может быть назван слабоумным. А человек есть первое разумное существо на земле, стоящее на самой низшей ступени разумности, и потому неудивительно, что, хотя ум у человека и есть, все же проявлений слабости больше, чем обнаружений развитой всесторонней силы.

Тип жизни, осуществляемый земным человечеством, есть одна из возможных промежуточных ступеней на пути к более высоким формам жизни.

Небольшой диапазон прогресса на земле мы объясняем именно тем, что одни деятели, развив в себе возможные для земного человека достоинства, выходят из человечества, а в человечество вступают все новые деятели из низших ступеней природы. Поэтому грубость человечества, все вновь и вновь подтверждаемая историей, неудивительна. Однако отчаиваться и утрачивать интерес к творческой работе для усовершенствования социальной жизни не следует. Задачи, выдвинутые социальной этикой нашего времени, например выработка нового экономического порядка или сверхгосударственная организация человечества, регулирующая отношения между государствами и народами и обеспечивающая решения международных споров без войны, увлекательны и разрешимы даже и для земного человечества. Не следует только

воображать, будто разрешение их создаст рай на земле. Между всеми усовершенствованиями, достижимыми в условиях земного бытия, и конечным идеалом Царства Божия всегда остается огромное расстояние, так что земной человеческий прогресс есть лишь небольшое движение вперед на пути к обожению.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение следует сказать несколько слов о характере моей книги, посвященной основам этики. Все проблемы нравственности решаются в ней, исходя из идеала абсолютного совершенства в Царстве Божием. Совершенство членов Царства Божия выражается в творческой деятельности их, которая, осуществляя абсолютные ценности в полной гармонии с мировым целым, имеет мирообъемлющий характер; строение такого царства бытия, даже телесность членов его глубоко отличается от нашей действительности. Поэтому, утверждая осуществимость требования нашей совести идти в направлении к Царству Божию, приходится постоянно обращаться к метафизическим учениям о строении нашего царства бытия, о связи его с нашим нравственным поведением и об онтологических условиях, содействующих или препятствующих достижению идеала. Таким образом, в книге на первый план выдвинуто учение о метафизических условиях возможности нравственного идеала.

Имея в виду как конечную цель Царство совершенной любви к Богу и ко всем существам, стремясь выработать систему этики в духе христианства, автор в то же время при обсуждении проблем современной жизни не становится на сторону абсолютного пацифизма, не защищает требования немедленной отмены смертной казни и т. п. Отсюда может возникнуть обвинение в оппортунизме и в подпадении соблазну «Великого инквизитора», снизившего нравственный идеал. Такое обвинение было бы несправедливо. Указанные особенности книги стоят в связи с убеждением, что моральный максимализм, требующий от человека немедленного перехода в царство абсолютного добра, ведет к искусственности, неискренности, фальши и умерщвлению жизни. Земной человек, за исключением редких случаев высокой святости, способен двигаться вперед по пути добра лишь медленно и постепенно. Поэтому суровая требовательность допустима лишь в отношении к самому себе, что же касается отношения к другим людям, здесь необходима снисходительность и защита свободы, вплоть до относительной свободы во зле, так как насильственное водворение добродетели ведет к ухудшению положения.

К числу своеобразных сторон книги принадлежит выработанное в ней в связи с метафизическим персонализмом учение о том, что все страдания, все бедствия, все катастрофы в нашем царстве бытия суть следствия нарушения гармонии, вызываемого нравст-

венным злом недостатка любви к Богу и тварям Его. Такое учение не есть односторонний метафизический морализм. Красота, истина, свобода, как нравственное добро, суть абсолютные ценности. Совершенное осуществление их органически необходимо связано с нравственным добром, однако они не тождественны ему: все абсолютные ценности суть своеобразные аспекты абсолютного совершенства, необходимо сочетанные друг с другом. Так, например, где есть абсолютно совершенное нравственное добро, там необходимо есть и абсолютная красота и, наоборот, абсолютная красота необходимо связана с совершенным нравственным добром.



ХАРАКТЕР
РУССКОГО
НАРОДА

ВВЕДЕНИЕ

Каждая личность есть своеобразный, единственный в мире индивидуум, неповторимый по бытию и незаменимый по своей ценности. Индивидуальное своеобразие личности не может быть выражено в общих понятиях. Пытаясь дать характеристику русских людей, приходится говорить, конечно, о тех общих свойствах, которые чаще всего встречаются у русских и потому выразимы в общих понятиях. Эти общие свойства представляют собой нечто вторичное, производное из индивидуальной сущности каждого отдельного лица, но все же они заслуживают исследования, потому что дают представление о том, с какими чертами характера чаще всего можно встретиться в среде данного народа.

Не следует думать, что общие свойства, которые удастся найти, принадлежат каждому русскому человеку. В жизни каждого народа воплощены пары противоположностей, и их особенно много среди русских людей. Многие из этих противоположностей встречаются также и у других народов, но у каждого народа они имеют своеобразный характер.

Самая увлекательная, но и трудная, не всегда разрешимая задача состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два противоположных свойства, так что отрицательное свойство есть как бы оборотная сторона той же медали, у которой лицевая сторона — положительная. Вторая задача при исследовании характера народа, более легко разрешимая, состоит в том, чтобы определить, какие свойства народа представляют собой первичное, основное содержание его души и какие свойства вытекают из его первоосновы.

В своих заметках я буду иметь в виду душу отдельных русских людей, а не душу русской нации как целого или душу России как государства. Согласно метафизике иерархического персонализма, которой я придерживаюсь, каждое общественное целое, нация, государство и т. п., есть личность высшего порядка: в основе его есть душа, организующая общественное целое так, что люди, входящие в него, служат целому как органы его. Философ и историк Л. П. Карсавин называет такое существо *симфонической личностью*. Характер такой души общественного целого может иногда

или в некоторых отношениях глубоко отличаться от характера людей, входящих в него. Древние римляне хорошо подметили это явление в жизни своего государства: они говорили «senatores boni viri, senatus mala bestia» (сенаторы — добрые люди, а сенат — злая bestia). Но, конечно, некоторые свойства лиц, входящих в общественное целое, принадлежат также и самому этому целому. Поэтому иногда я буду говорить не только о характере русских, но и о характере России как государства.

Глава первая

РЕЛИГИОЗНОСТЬ
РУССКОГО НАРОДА

Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием. Совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств существует в Царстве Божием потому, что оно состоит из личностей, вполне осуществляющих в своем поведении две заповеди Иисуса Христа: люби Бога больше себя и ближнего, как себя. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, и потому они творят лишь абсолютные ценности — нравственное добро, красоту, познание истины, блага неделимые и неистребимые, служащие всему миру. Блага относительные, т. е. те, пользование которыми для одних лиц есть добро, а для других — зло, не привлекают к себе членов Царства Божия. Погоня за ними составляет главное содержание жизни лиц с эгоистическим характером, т. е. лиц, которые не обладают совершенной любовью к Богу и предпочитают себя своему ближнему, если не всегда, то, по крайней мере, в некоторых случаях.

Так как члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, то тело их — не материальное, а преображенное. В самом деле, материальное тело есть следствие эгоизма: оно получается как завоевание некоторой части пространства путем актов отталкивания, создающих относительно непроницаемый объем. Такое тело доступно ранениям и разрушению, оно полно несовершенств и связано необходимо с борьбой за существование. Преображенное тело состоит из творимых небожителями процессов света, звука, тепла, ароматов и служит выражением их духовного творчества, создающего абсолютные ценности. Такое духовно-телесное целое обладает идеальной красотой. Не содержа в себе актов толкания, преображенное тело не может быть подвержено отталкиванию; поэтому оно способно проникать через все материальные преграды, оно не доступно никаким ранениям и ничем не может быть разрушено. Телесной смерти члены Царства Божия не подвержены. Вообще никаких несовершенств и никакого зла в этом Царстве нет*.

Искание абсолютного добра, конечно, не означает, что русский человек, например простолудин, сознательно влечется к Царству

* См. мою книгу «Условия абсолютного добра». Париж; «Des conditions de la morale absolue». Ed. de la Baconnière, Neuchatel.

Божию, имея в своем уме сложную систему учений о нем. К счастью, в душе человека есть сила, влекущая к добру и осуждающая зло, независимо от степени образования и знаний его: эта сила — голос совести. Русский человек обладает особенно чутким различением добра и зла; он зорко подмечает несовершенство всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра.

Религия и философия всех народов задолго до христианства установила, что человек и даже все мировое бытие влечется сознательно или бессознательно ввысь к абсолютному совершенству, к Богу *. Различие между людьми и народами состоит в том, в какой форме и в какой степени осуществляется у них это стремление вверх и каким соблазнам они поддаются при этом. Значительная часть моих заметок о русском народе посвящена вопросу о характере его искания абсолютного добра.

Возьмем грандиозный труд С. М. Соловьева «История России с древнейших времен». В нем мы находим тексты летописей, сношения князей друг с другом, сношения дружин с князьями, влияние духовенства, сношения бояр с князем, доклады дипломатов, полководцев. Все эти документы полны упоминаний о Боге, мыслей о воле Божией и повиновении Ему. Князья перед смертью обыкновенно постригались «в иноки и в схиму». Примером может служить поведение князя Димитрия Святославича Юрьевского. Ростовскому епископу, постригшему его в схиму, он сказал: «Господин отец, владыка Игнатий, исполни, Господь Бог, твой труд, что приготовил меня на долгий путь, на вечное лето, снарядил меня воином истинному царю Христу, Богу нашему» (Т. 4. Гл. 3. С. 1172 (3-е изд.); см. вообще с. 1172—1174).

В XVIII веке, когда среди русского дворянства появилось много вольтерьянцев, широко развилась во второй половине века деятельность масонов, стремившихся углубить понимание истин христианства и осуществлять их в личной и общественной жизни. В XIX веке религиозность русского народа выразилась в великой литературе, проникнутой исканием абсолютного добра и смысла жизни, а также в расцвете религиозной философии.

Перечисленные проявления религиозности русского народа относятся к поведению высших слоев его. Что же касается низов народа, особенно крестьян, религиозность их обнаруживается с не меньшей очевидностью. Вспомним русских странников, паломников ко святым местам, особенно к таким прославленным монастырям, как Троице-Сергиевская лавра, Киево-Печерская лавра, Соловки, Почаевский монастырь, и за пределы России — на Афон, в Палестину. Жажда поклонения чудотворным иконам Божией Матери и смысл паломничества к различным иконам Богоматери кажется идолопоклонством людям, не имеющим конкретного религиозного опыта. Эти явления глубокомысленно разъяснил

* См. мою книгу «Ценность и бытие». Гл. II. С. 52—54; «Value and Existence». George Allen and Unwin.

о. Павел Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины». «Каждая законная икона Божией Матери,— говорит он,— «явленная», т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая *одобрение и утверждение* от Самой Девы-Матери, *засвидетельствованная* в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть отпечатление *одной* лишь стороны, светлое пятно на земле от *одного* лишь луча Благодатной, *одно* из живописных имен Ее. Отсюда... искание поклониться *разным* иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность» (С. 369 и след.).

До какой высокой духовной жизни могут доходить простые, малообразованные люди, примером служит книга «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу». Достоевский находит синтез и завершение всех добрых свойств русского народа в его христианском духе. «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос»,— думает Достоевский (Дневник писателя. 1873, V). Он доказывает эту мысль так: русский народ своеобразно принял Христа в свое сердце, как идеального человеколюбца; он обладает поэтому истинным духовным просвещением, получая его в молитвах, в сказаниях о святых, в почитании великих подвижников. Его исторические идеалы — святые Сергей Радонежский, Феодосий Печерский, Тихон Задонский (Дневник писателя. 1876. Февраль, 1, 2). Признав святость высшей ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ, говорит Достоевский, не возводит земные относительные ценности, например частную собственность, в ранг «священных» принципов. В романе «Бесы» Достоевский высказывает устами Шатова свою мысль, что русский народ есть «народ-богоносец» (Ч. II. Гл. 1).

Исследователь русской религиозности Г. П. Федотов в своей книге «Russian Religions Mind. Kievan Russia» показал, что христианство попало в Русь на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено, по крайней мере, высшими слоями народа в своей подлинной сущности, именно как религия любви. Владимир Мономах; великий князь Киевский (умер в 1125 г.), в своем «Поучении» детям осуждает гордость и суету, высказывается против смертной казни, видит в природе красоту и славу Божию, высоко ценит молитву. «Если, ездя на коне, вы не занимаетесь делом,— пишет он,— то, при незнании других молитв, постоянно повторяйте: Господи, помилуй. Это лучше, чем думать о пустяках» (мыслить безлепицу). Ко всем людям он советует быть доброжелательным: «Не идите мимо человека, не приветивши его, а скажите ему доброе слово». Митрополит Киевской Руси Никифор в своем «Послании» Мономаху говорит, что он любит готовить другим пышные обеды, а сам служит гостям; «подвластные ему едят и пьют до отвала, а он только сидит и смотрит, довольствуясь малой пищей и водой». При этом надо заметить, что Владимир Мономах был человек мужественного характера, проявлявший выдающуюся храбрость и на войне, и на опасной охоте.

В дальнейшей истории Руси вслед за высшими слоями об-

щества и благодаря влиянию великих святых также низшие слои населения усвоили христианство настолько, что идеалом народа стала не могучая, не богатая, а «Святая Русь». «В древнерусской святости,— говорит Федотов,— евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории»*.

Русские святые особенно осуществляют в своем поведении «кенозис» Христа, его «зрак раба», бедность, смирение, простоту жизни, самоотвержение, кротость (С. 128). Героическое человеколюбие и чудеса св. Николая так полюбились народу, что он стал национальным русским святым (44). Проповеди св. Иоанна Златоуста и св. Ефрема Сирина стали любимым чтением; в первых привлекал призыв к милосердию, а во вторых — к покаянию.

Лев Толстой, жизнь и произведения которого служат ярким примером искания абсолютного добра и смысла жизни, хорошо знал русский народ. В статье «Песни на деревне» он говорит, что русский народ — «кроткий, мудрый, святой». За два года до своей смерти в «Предисловии к альбому «Русские мужики» Н. Орлова» он говорит о русских крестьянах, что это — «смиранный, трудовой, христианский, кроткий, терпеливый народ. Мы с Орловым любим в этом народе его мужицкую смиренную, терпеливую, просвещенную истинным христианством душу». Смотря на картины Орлова, Толстой переживает сознание «великой духовной силы народа».

С. Л. Франк в своей превосходной статье «Die Russische Weltanschauung» говорит: «Русский дух насквозь проникнут религиозностью»**. Бердяев часто повторял в своих рассуждениях о России, что русские не интересуются средней областью культуры. «Русская идея,— говорит он,— не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего». «Русское православие не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства». «Мы, русские, апокалиптики или нигилисты»***.

Историк и философ Лев Платонович Карсавин находит, что существенный момент русского духа есть религиозность, включая и воинствующий атеизм. Русский идеал есть взаимопроникновение Церкви и государства. Но, к сожалению, говорит он, у русского православия есть серьезный недостаток — его пассивность, бездейственность. «Уверенность в будущем *обожении* обеспложивает настоящее». К тому же идеал недостижим «путем частичных реформ и отъединенных усилий»; между тем русский человек хочет действовать «всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного». Если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко

* Федотов Г. Святые Древней Руси. Париж, 1931. С. 251.

** Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. 1926. Nr. 29.

*** Бердяев Н. Русская идея. С. 144, 132, 131.

всему; он способен прийти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта». Стремясь к бесконечному, русский человек боится определений; отсюда, по мнению Карсавина, объясняется гениальная перевоплощаемость русских*. Вальтер Шубарт, прибалтийский немец, знавший, вероятно, русский язык и русскую культуру так интимно, как сами русские, написал замечательную книгу «Europa und die Seele des Ostens», переведенную на русский и английский языки. Шубарт противопоставляет друг другу главным образом два типа человека: прометеевский, героический человек и иоанновский, мессианский человек, т. е. человек, следующий идеалу, данному в Евангелии от Иоанна. Представителями иоанновского типа он считает славян, особенно русских. Прометеевский, «героический человек видит в мире хаос, который он должен оформить своей организующей силой; он полон жажды власти; он удаляется все дальше и дальше от Бога и все глубже уходит в мир вещей. Секуляризация — его судьба, героизм — его жизненное чувство, трагика — его конец». Таковы «романские и германские народы современности»**.

Иоанновский, «мессианский человек чувствует себя призванным создать на земле высший божественный порядок, чей образ он в себе роковым образом носит. Он хочет восстановить вокруг себя ту гармонию, которую он чувствует в себе. Так ощущали первые христиане и большинство славян». «Мессианского человека одухотворяет не жажда власти, но настроение примирения и любви. Он не разделяет, чтобы властвовать, но ищет разобщенное, чтобы его воссоединить. Им не движут чувства подозрения и ненависти, он полон глубокого доверия к сущности вещей. Он видит в людях не врагов, а братьев; в мире же не добычу, на которую нужно бросаться, а грубую материю, которую нужно осветить и освятить. Им движет чувство некоей космической одержимости, он исходит из понятия целого, которое ощущает в себе и которое хочет восстановить в раздробленном окружающем. Его не оставляет в покое стремление к всеобъемлющему и желание сделать его видимым и осязаемым» (5 и след.). «Борьба за вселенскость станет основной чертой иоаннического человека» (9). В иоанновскую эпоху центр тяжести перейдет в руки тех, кто стремится «к сверхземному в качестве постоянной черты национального характера, а таковыми являются славяне, в особенности русские. Огромное событие, которое сейчас подготавливается, есть восхождение славянства, как ведущей культурной силы» (16).

Целью своей книги Шубарт ставит повлиять на «европейское самопознание путем контраста» (25). «Запад, — говорит он, — подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям» (26). «Только Россия способна оду-

* Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея. С. 15, 70, 58, 62, 79.

** Шубарт В. Европа и душа Востока. 3-е изд. С. 5, 6. По-английски: «Russia and Western Man».

хотворить человеческий род, погрязший в вешности и испорченный жаждой власти», и это несмотря на то, что в настоящий момент «сама она мучится в судорогах большевизма» (26 и след.). Поток прометеевского мироощущения тремя волнами разливался в России, говорит Шубарт, «он шел через европеизаторскую политику Петра Первого, затем через французские революционные идеи и, наконец, атеистический социализм, который захватил власть в России в 1917 году» (56). Реакция русской души на этот прометеевский дух — иногда аскетизм, но больше мессианская: он хочет оформить внешний мир «согласно небесному внутреннему образу», его идеал «не чистая посюсторонность, как у прометеевского человека, а Царство Божие» (58 и след.).

Большевистский режим есть пародия на прометеевский дух. Судя по сведениям, доходящим из России, он вызывает в русском народе ужас, отвращение и рост религиозности. Поэтому можно надеяться, что после падения большевистской власти иоанновский дух русской культуры восстановится и будет иметь благотворное влияние на все человечество.

Книга Шубарта свидетельствует о его глубокой любви к русскому народу и русской культуре. Любящему взору открываются идеальные глубины любимого существа, даже и такие, которые далеки от полного осуществления и требуют дальнейшего развития. Такой характер прозрения в глубины и возможности, таящиеся в духе славян, и особенно русских, имеет вся книга Шубарта. Поэтому читать ее полезно, особенно нам, русским, чтобы просить помощи Божией для совершенного развития тех духовных свойств, которые нашел в славянах Шубарт, и для знания отклонений на этом пути, которых следует опасаться.

Важнейшее выражение характера религиозности русского народа осуществлено в Русской православной церкви. Прав Бердяев, что русское православие сосредоточено на эсхатологии, на стремлении к Царству Божию, т. е. к сверхземному абсолютному добру. Этот характер православия ярко выражен во всем богослужении и в годовом цикле церковной жизни, в котором «праздников праздник» есть Пасха, Воскресение Христово, знаменующее победу над смертью в форме Преображения, т. е. жизни в Царстве Божием. Иконы Русской православной церкви, подобно византийским иконам, глубоко отличаются от религиозной живописи итальянского Возрождения: красота их — не земная миловидность, а сверхземная духовность.

Православное монашество ведет жизнь, посвященную молитве о своей душе и обо всем мире. Занимаясь аскетическими подвигами и монастырским трудом, оно мало принимает участия в земной жизни. Живое представление об этом характере русского монашества можно получить из недавно изданной в Париже книги иеромонаха Софрония «Старец Силуан». Опираясь на живое молитвенное общение с Господом Богом и Царством Божиим при почитании святых, православный человек руководится в своей религиозной жизни и в богословских трудах не ссылкой на авто-

ритеты и не сложными умозаключениями, а живым религиозным опытом *. О том, что православная Церковь при выработке догматов и основ церковной жизни не подчинена внешнему авторитету, весьма ценны соображения Хомякова. Занимаясь вопросом о том, как сочетать в церковной жизни два трудно соединимых принципа — свободу и единство, Хомяков выработал замечательное, оригинальное понятие соборности. Он говорит, что в католической авторитарной Церкви есть единство без свободы, а в протестантской есть свобода без единства. Согласно его учению, принципом строения Церкви должна быть соборность, разумея под этим словом единство многих лиц на основе общей любви их к Богу, к Богочеловеку Иисусу Христу и к правде Божией. Любовь свободно объединяет верующих людей в Церкви, как Телу Христа.

Хомяков упускает из виду, что и католическая Церковь, будучи сверхгосударственной и сочетая в одно целое европейских, азиатских, американских и т. п. католиков, сохраняет единство тоже благодаря соборности, т. е. благодаря любви католиков к одним и тем же высоким ценностям. Но высокое достоинство православия состоит в том, что принцип соборности в нем осознан как более высокая основа Церкви, чем какие бы то ни было земные авторитеты. Хомяков признает, что принцип соборности не осуществлен в православии во всей полноте, что высшее духовенство нередко бывает склонно к деспотизму, однако такое явление понятно в условиях земной грешной жизни и хорошо уже то, что принцип любви, а следовательно, и свободы провозглашен в православии.

Понятие соборности, выработанное Хомяковым, так ценно и своеобразно, что перевод его на другие языки невозможен и слово «соборность» уже принято в немецкой и англо-американской литературе. Содружество (fellow, ship) англиканских и православных христиан, существующее в некоторых городах Великобритании и Соединенных Штатов Америки, издает даже журнал под названием «Sobornost».

Юридическое учение о спасении отвергается православной Церковью. Духу ее соответствует учение о том, что поведение, руководимое совершенной любовью к Богу и ближнему, само по себе, без всяких внешних наград, есть блаженство. обстоятельный труд об этом вопросе «Православное учение о спасении» написал в конце XIX века архимандрит (будущий патриарх) Сергей.

Дух православной Церкви, в основе которой лежит любовь, выражается в «благостном» характере и даже внешности многих русских духовных лиц. Эту черту русского духовенства хорошо подметил Шубарт. Он пишет: «Гармонический дух живет во всем древнейшем русском христианстве». «Гармония лежит в образе русского священника. Мягкие черты его лица и волнистые волосы напоминают старые иконы. Какая противоположность иезуитским головам Запада с их плоскими, строгими, цезаристскими лицами». «По сравнению с деловым, почти театральным поведением евро-

* См. книгу V. Lossky «Essay sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient». О первостепенном значении религиозного опыта см. книгу С. Л. Франка «God with us».

пейцев Киреевский отмечает смирение, спокойствие, сдержанность, достоинство и внутреннюю гармонию людей, выросших в традициях православной Церкви. Это чувствуется во всем, вплоть до молитвы. Русский не выходит из себя от умиления, но, напротив, особое внимание обращает на сохранение трезвого рассудка и гармонического состояния духа» (51). Те же самые свойства русского священника отмечает и Толстой в «Войне и мире». В Москве в воскресенье 12 июля 1812 года получен был манифест Государя о начале войны с Наполеоном и прислана была молитва из Синода о спасении России от вражеского нашествия. Священник в церкви, «благостный старичок», пишет Толстой, читает молитву: «Господи Боже сил, Боже спасения нашего,— начал священник тем ясным ненапыщенным и кротким голосом, которым читают только одни духовные славянские чтецы и который так неотразимо действует на русское сердце» (Т. III. Ч. I. Гл. 18).

О благостном характере русского православия вообще говорит Владимир Филимонович Марцинковский в своей замечательной книге «Записки верующего». Марцинковский, став религиозным проповедником, изъездил всю Европейскую Россию, встречался со множеством людей и на основании своего богатого опыта говорит о глубокой религиозности русского народа во всех его слоях и о его жажде религиозного просвещения. Свои лекции он бесстрашно продолжал и при большевистском правительстве, пока оно не выслало его из России в 1923 году. Заключенный в Москве в Таганскую тюрьму, он познакомился с иеромонахом о. Георгием, который исполнял в тюрьме должность санитаря. «Большим приобретением для меня,— пишет он,— было знакомство с этим типом истого русского православия, или просто русского христианства, при всей простоте вмещающем и мудрость, и крепкую волю, а главное, удивительную мягкость, широту и любовь, любовь без конца...»

О. Георгий был сначала послушником у оптинского старца Амвросия. Со слов его, Марцинковский дает удивительное сообщение о Льве Толстом.

«О. Георгий видел и Л. Н. Толстого, как он приходил в Оптину, покинув Ясную Поляну. Не попав на прием к старцу Иосифу, который лежал тогда тяжело больной, Лев Николаевич пошел по лесной дорожке, в раздумье. Видит, два монаха идут, несут лукошки с грибами. Поздоровались. «Хорошо у вас здесь!.. Хотел бы я тут избушку построить и с вами жить». — «Что ж, это можно», — ласково ответил один из иноков. Затем Лев Николаевич после второй неудачной попытки попасть к о. Иосифу отправился в Шамордино к своей сестре, монахине Марии Николаевне. Он очень любил ее. О. Георгий уверяет, что Лев Николаевич сказал тогда сестре: «Машенька, я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе...» Разговор этот пресекся с приездом Черткова и Маковицкого, которые увезли Льва Николаевича из Шамордина»*. Очень трудно

* Марцинковский В. Ф. Записки верующего. Прага, 1929. С. 171 и след.

доказать, имел ли о. Георгий достоверное сведение о беседе Льва Толстого с сестрой во время последнего свидания их. Под конец своей жизни Толстой перестал грубо нападать на традиционные учения и обряды Церкви. Поэтому есть некоторая вероятность правильности сообщения о. Георгия. Но одна важная неточность имеется в его рассказе. Когда Толстой покинул Ясную Поляну, его все время сопровождал доктор Маковицкий. В Шамордино к ним присоединилась Александра Львовна Толстая. Черткова в Шамордине не было, он присоединился к Толстому уже после его отъезда из Шамордина, откуда Толстой поспешил уехать, боясь, что его настигнет там жена его Софья Андреевна. Надобно также заметить, что слова: «Я раскаиваюсь в своем учении об Иисусе Христе» — не были сообщены самой сестрой Льва Николаевича другим членам его семьи. Неизвестно, кто передал их о. Георгию и точно ли передал *. Поэтому нет оснований уверенно утверждать, что Лев Толстой в конце жизни признал Богочеловечество Иисуса Христа, но нет сомнения в том, что он стал воздерживаться от грубых нападений на христианство.

Религиозность русского народа и кроткая благостность духовенства, казалось бы, должны были выразиться в проповеди социального христианства, т. е. в учении о том, что принципы христианства следует осуществлять не только в личных индивидуальных отношениях, но и в законодательстве и в организации общественных и государственных учреждений. Леруа-Болье в третьем томе своего обширного труда о России говорит: оригинальность России может проявиться в реализации евангельского духа, именно «в применении этики Христа в общественной не менее, чем в частной жизни» (III, 506). Православное духовенство в XIX веке пыталось выступать в литературе с этой идеей, однако правительство систематически подавляло такие стремления его и содействовало укреплению мысли, будто цель религиозной жизни есть только забота о личном спасении души. В труде о. Георгия Флоровского «Пути русского богословия» можно найти в главе «Историческая школа» много сведений о том, как правительство стесняло литературную деятельность духовенства и ко вреду Церкви и общества мешало развитию религиозной идеологии. Низводя Церковь на степень слуги государства, правительство превращало духовных лиц в чиновников. Сущность такой политики хорошо выразил в романе Лескова «Соборяне» мошенник Термосесов: «Религия может быть допускаема только как одна из форм администрации. А коль скоро вера становится серьезной верой, то она вредна и ее надо подобрать и подтянуть» (Ч. II. Гл. 10). Потрясающим примером «смирения» епископов, членов Синода, подчиняющихся против веления своей совести требованию государственной власти, служит история поставления во епископы монаха Варнавы, рассказанная Милюковым в «Очерках по истории русской культуры». Подчинение высшего (черного)

* См. книгу: Толстая А. Л. Отец. Издат. имени Чехова.

духовенства верховной власти и ее представителю обер-прокурору Синода даже усилилось в правление Саблера, продолжавшего традицию Победоносцева, говорит Милюков. Чрезвычайно характерным эпизодом из эпохи этого подчинения является история кощунственного посвящения в епископы ставленника Распутина монаха Варнавы, рассказанная непосредственным участником митрополитом Антонием Храповицким в частном письме к митрополиту Флавиану от 11 августа 1911 года: «Уже омокается трость, и завтра Государь подпишет о бытии архимандриту Варнаве епископом каргопольским; хиротония его в Москве. Как это произошло? А вот как. Вл. К. Саблер заявил, что Государь желает видеть его епископом. Преп. Дмитрий сказал: «А потом и Распутин придется хиротонисать». Я начал предлагать разъяснить неудобства сего желания; тогда В. К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между Государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: «Для сохранения вас на посту мы и черного борова посвятим в архиереи, но нельзя ли его отправить в Бийск, посвятить в Томске и т. п.». Вечером 8 августа мы собрались тайно у преп. Сергия и, вознеся немало воздыханий, решили из двух зол избрать меньшее» (Т. 2. Ч. 1. С. 183).

С огорчением думая о приниженном состоянии той Церкви, которую можно назвать «официальной», нужно помнить, что в России сохранялась все же в глубине и настоящая христианская Церковь в лице почитаемых народом подвижников, живших в тиши монастырей, и особенно в лице старцев, к которым прибегали для поучения и утешения тысячи людей из всех слоев русского народа. Художественное изображение того, как действует старец, известно всему миру из романа Достоевского «Братья Карамазовы», где дан образ старца Зосимы.

О действительно существовавших старцах можно получить сведения из книги о. Сергия Четверикова «Оптина пустынь»*.

Духовенство, подчиненное специальной духовной цензуре, не могло разрабатывать идею социального христианства, но зато светские люди много поработали над этой проблемой. Славянофилы Хомяков, К. Аксаков были сторонниками этой идеи, насколько можно было пытаться выразить ее при режиме государя Николая I. Разносторонне разработано учение о социальном христианстве в трудах Вл. Соловьева, особенно в его «Оправдании добра», и в трудах С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева.

Не надо забывать также участия России в попытках применить принципы христианства к международным отношениям. Вспомним участие России в Священном союзе при Александре I и предложение, исходившее от императора Николая II в конце XIX века об учреждении международного трибунала для решения споров между государствами не войной, а судом. Самую замечательную

* См. также: *Karsavin L. Starzen; Smolitsch Igor. Leben und Lehre der Starzen.*

мысль о нормальном отношении народов друг к другу высказал Вл. Соловьев: заповедь Иисуса Христа: «Люби ближнего, как самого себя» — он применил и в отношении народов друг к другу: «Люби все другие народы, как свой собственный».

О русской интеллигенции второй половины XIX века говорят, что она была наиболее атеистической. Это неверно: она была действительно наиболее внецерковной, но это не значит, что она была атеистической. Отпадение от Церкви обусловлено было отчасти ложной мыслью, будто догматическое содержание христианства несогласимо с научным миропониманием, но в еще большей степени виной охлаждения к Церкви была нелепая политика правительства, стеснявшего свободное развитие религиозной жизни. Приведу один пример из замечательной книги о. Георгия Флоровского «Пути русского богословия»: «Блестящая книга московского профессора М. Д. Муретова против Ренана была остановлена цензурой, так как для опровержения нужно было изложить опровергаемое «лжеучение», что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться» (421).

Отошедшие от Церкви образованные люди утратили христианскую идею Царства Божия, однако многие из них сохранили стремление к совершенному добру и мучаются неправдою нашей грешной земной жизни. Это настроение обнаруживается, например, в искании социальной справедливости. Характерным явлением общественной жизни России было то, что Михайловский назвал словами «кающийся дворянин» и Лавров выразил мыслью о необходимости уплатить «долг народу». Это настроение русских людей, принадлежащих к привилегированным классам общества, хорошо выразил Достоевский: он говорил в «Дневнике писателя», что никогда не мог понять такого строя, при котором одна десятая народа пользуется многими жизненными благами, а девять десятых лишены их.

Даже в среде крупной буржуазии, среди богатых промышленников и купцов, были настроения, показывающие, что они как бы стыдятся своего богатства и уж, конечно, сочли бы кощунством называть право собственности «священным». Среди них было много меценатов и жертвователей больших сумм на различные общественные учреждения. Вспомним, например, такие имена, как Третьяковы, Морозовы, Мамонтов, Шанявский, Серебряков, Щукин, Рябушинские. Были и такие богатые промышленники, которые давали деньги революционерам, боровшимся против капитализма.

Н. И. Астров, последний выборный голова города Москвы, сообщает данную Кобылинским-Эллисом * характеристику брата его Павла Ивановича Астрова, члена Московского окружного су-

* Кто такой Кобылинский-Эллис, можно узнать из воспоминаний Андрея Белого.

да. Идеалом П. И. Астрова было примирение трех начал — цельной религиозности, общественности в духе мирной и гуманной эволюции, творческой культуры. Идя с Андреем Белым и Кобылинским, он сказал однажды: «Наш идеал будущего — лик культурного праведника, святого будущего»*.

Я приведу пример одного такого культурного праведника. Это был учитель народной школы Вячеслав Яковлевич Аврамов, помещик Костромской губернии. Он получил высшее образование в Горном институте, однако решил посвятить свою жизнь не инженерному делу, а просвещению низов народа. Он стал учителем в народной школе в Петербурге вблизи Волкова кладбища. Его уроки русской грамоты и даже уроки арифметики были чем-то вроде художественного спектакля. В его школу приезжали педагоги всего Петербурга учиться искусству преподавания. В молодости он полюбил одну девушку, желавшую получить высшее образование и поехать для этой цели в Швейцарию. Родители не давали ей разрешения. Она не отвечала чувству Вячеслава Яковлевича, но вступила с ним в фиктивный брак, как это часто делалось в шестидесятых годах, и тотчас уехала за границу. Так Аврамов и остался на всю жизнь холостяком. Имение свое он продал и на вырученные деньги устроил в Костромской губернии несколько земских народных школ.

У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания. Об этом характере русской интеллигенции написал ряд статей С. Н. Булгаков и перепечатал их в сборнике «Два града». Он говорит, что правительственные преследования вызвали в революционной интеллигенции «самочувствие мученичества и исповедничества», а насильственная оторванность от жизни развила «мечтательность, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности» (180). Будучи депутатом второй Государственной думы и наблюдая ее политическую деятельность, «я ясно видел, — пишет Булгаков, — как, в сущности, далеко от политики, т. е. повседневной прозаической работы починки и смазки государственного механизма, отстоят эти люди. Это психология не политиков, не расчетливых реалистов и постепенцев, нет, это нетерпеливая экзальтированность людей, ждущих осуществления Царства Божия на земле, Нового Иерусалима, и притом чуть ли не завтра. Невольно вспоминаются анабаптисты и многие другие коммунистические сектанты средневековья, апокалиптики и хилиасты, ждавшие скорого наступления тысячелетнего Царства Христова и расчищавшие для него дорогу мечом, народным восстанием, коммунистическими экспериментами, крестьянскими войнами; вспоминается Иоанн Лейденский со свитою своих пророков в Мюнстере» (135).

* Астров Н. И. Воспоминания. С. 220.

Далее Булгаков показывает, как страстная жажда осуществления Царства Божия на земле без Бога и, следовательно, без абсолютного добра ведет к замене идеи Богочеловека человекобожием, а вслед за этим и к бестиализации человека, или, точнее, сказал бы я, к осатанению человека, встречающемуся в СССР.

Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдавшие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся религиозность русского народа. Я сошлюсь на несколько иностранцев и о тех из них, которых мнения буду сообщать также в дальнейшем, сообщу вкратце, кто они такие и как познакомились с русским народом.

Замечательное по своей обстоятельности исследование о России и русском народе выполнил французский ученый Леруа-Болье (Leroü-Beaulieu, 1842—1912). Он был в России четыре раза в 1872—1881 гг. и опубликовал свой труд в трех больших томах «L'Empire des Tsars et les Russes» (1881—1889). Народные массы русских, говорит он, не утратили чувства связи «с обитателями невидимого мира» (Т. III. Кн. I. Гл. II. С. 11). У простого русского народа он находит своеобразное сочетание реализма и мистицизма, почитание креста, признание ценности страдания и покаяния (45). Он обращает внимание на то, что литературные труды даже и неверующих русских имеют религиозно-христианский характер. Оригинальность России, думает Леруа-Болье, может проявиться в реализации евангельского духа, именно в применении этики Христа в общественной не менее, чем в частной жизни (Кн. III. Гл. XI. С. 568).

Англичанин Стивен Грахам (Stephen Graham) много раз ездил в Россию; он познакомился со всеми слоями русского общества, особенно с крестьянами. Хорошо овладев русским языком, одеваясь просто, чтобы быть в толпе принятым за русского рабочего, он исходил пешком многие сотни километров и наблюдал русскую жизнь от Архангельска до Владикавказа. Вместе с паломниками он ходил на поклонение угодникам в монастыри, ездил на русском пароходе вместе с паломниками в Палестину. Странствуя пешком на севере России вблизи Белого моря, он ночевал в крестьянских избах*.

В книге «Путь Марфы и путь Марии» Грахам говорит, что с англичанами разговор кончается беседой о спорте, с французом — беседой о женщине, с русским интеллигентом — беседой о России, а с крестьянином — беседой о Боге и религии (54, 72). Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд. Русская идея — христианская идея; на первом плане в ней — любовь к страдающим, жалость, внимание к индивидуальной личности (93—96).

* Укажу следующие книги, написанные им о России и русском народе: «Undiscovered Russia», 1912; «With the Russian pilgrims to Jerusalem», 1913; «Changing Russia», 1913; «The way of Martha and the way of Mary», 1915; «Russia and the world», 1915; «Russia in 1916», 1917.

Нашу смертную жизнь русский считает не подлинной жизнью и материальную силу не действительной силой (111). Иными словами, Грахам хочет сказать, что русское христианство сосредоточено на идее Царства Божия и абсолютного совершенства в нем. Восточная Церковь, говорит он, идет путем Марии. Русский окружен в Церкви «свидетелями истины», ликами святых, смотрящими на него с икон; от них исходит свет Преображения; войдя в Успенский собор в Москве, человек вступает в «иной мир» (201—203).

В книге «Неизвестная Россия» Грахам с восхищением говорит о теплящейся перед иконой лампадке, излучающей покой, о том, что такую лампаду перед иконой можно увидеть везде в России, и на вокзале, и в бане; поэтому везде чувствуется близость Бога. «Я люблю Россию,— говорит он.— Она для меня в некотором смысле есть нечто большее, чем моя родная страна. Иногда мне кажется, что я счастливый принц, нашедший Спящую Красавицу» (7).

Англичанин Морис Бэринг (Maurice Baring, 1874—1945), поэт и журналист, познакомился в Копенгагене с семьей русского посланника графа Бенкендорфа, жена которого была высококультурная русская интеллигентка. С 1901 года он часто ездил в их имение Сосновку в Тамбовской губернии. Во время русско-японской войны он был в Маньчжурии при русской армии как корреспондент газеты «Morning Post». В 1905—1906 гг. он наблюдал русскую революцию*.

Живя в имении и находясь при армии, Бэринг наблюдал религиозность русского народа, посты, молебны, свечи перед иконами, подъем духа во время праздника Пасхи, но среди образованных русских людей, говорит он, больше атеистов, чем в Западной Европе (Русский народ. С. 72). В книге «Главные истоки России» он говорит, что русский крестьянин глубоко религиозен, видит Бога во всех вещах и считает ненормальным, неумным человека, не верующего в Бога (С. 46). Стихотворение Пушкина «Я пережил свои желанья, Я разлюбил свои мечты; Остались мне одни страданья, Плоды сердечной пустоты» Бэринг перевел в совершенстве, передав не только содержание его, но и музыку стиха.

Англичанин Гарольд Вильямс (Williams), муж Ариадны Владимировны Тырковой, благодаря связи с ее высококультурной семьей и жизни в имении ее родителей на берегу Волхова хорошо познакомился с характером и бытом русских крестьян. В своей книге «Russia of the Russians» он говорит о высокой религиозности русского народа. Народ, говорит он, не только получает эстетические эмоции от богослужения, но и приобретает религиозные

* Бэринг написал много книг о России. Укажу из них следующие: «With the Russians in Manchuria», 1905; «A year in Russia», 1907; «The mainspring of Russia», 1914; «The Russian people», 1911. О жизни и творчестве Бэринга написала книгу Ethel Smith: Hon. Maurice Baring. 1938.

убеждения благодаря Евангелию, читаемому в церкви, а также почерпая их из жития святых и легенд. Вильямс знает о том, что с начала XX века у русской интеллигенции пробудился интерес к религии и начался возврат к Церкви.

Профессор Бернارد Пэрс (Pares), бывший директором школы славистики в Лондонском университете и редактором журнала «Slavonic Review», много раз с 1890 года ездил в Россию, жил не только в городах, но и в деревне, например в имении Машук Ивана Ильича Петрункевича в Новоторжском уезде Тверской губернии. В книге «Russia» он с любовью говорит об идеализме русского народа (25).

Р. Wright в книге «The Russians» (1917) говорит, что религия есть основа жизни России, пульс ее: забота не о теперешней, а о небесной жизни (11).

Профессор Сорбонны Жюль Легра (Jules Legras) написал книгу «L'âme russe» (1934).

В ней он говорит о свободе русских ходить или не ходить в церковь, о том, что русские наименее дисциплинированный народ в Европе, но народ этот отличается смутным влечением к высшему и по-своему это — глубокая религиозность, более мистическая, чем во Франции. Православное богослужение, говорит он, производит глубокое впечатление (167—179).

Немец К. Онаш (Onasch) в книге «Geist und Geschichte der Russischen Ostkirche» (1947) указывает на то, что неправильно понимал православную церковь известный протестантский богослов Адольф Гарнак, считавший веру в таинства и почитание икон проявлением варварства (8). Русское жизнепонимание и религиозность, говорит Онаш, отличается замечательной цельностью (7): в основе его лежит страсть к абсолютным ценностям и преображению мира (34); иконы русские свидетельствуют о преодолении земного бытия (32).

Ганс фон Экардт (Eckardt) в книге «Russisches Christentum» (1947) считает характерной чертой русской религиозности стремление освободиться от временного материального бытия и влечение к преображенной жизни в Царстве Божиим (14 и след.).

Приведенных примеров достаточно, чтобы показать, что даже иностранцы, хорошо познакомившиеся с Россией, отмечают глубокую религиозность русского народа. Считая основным свойством русского народа христианскую религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божиим, я буду в следующих главах пытаться объяснить некоторые другие свойства русских людей связью с этой существенной чертой их характера.

СПОСОБНОСТЬ РУССКОГО НАРОДА
К ВЫСШИМ ФОРМАМ ОПЫТА

Многие философы придерживаются теории знания, согласно которой словом «опыт» обозначается чувственное восприятие, возникающее при раздражении органов чувств, глаза, уха, осязательных нервов и т. п. Хорошо еще, если они включают, кроме того, в понятие опыта восприятие субъектом своих собственных душевных состояний, чувств и хотений. Такое учение об опыте господствует в новой философии начиная с XVII века вплоть до нашего времени. Оно связано с *каузальной* теорией восприятия. Этим термином я называю учение, согласно которому восприятие предметов внешнего мира возникает тогда, когда лучи света, отражаемые или испускаемые предметом, волны воздуха и т. п. физические воздействия вызывают в чувственных нервах наблюдателя физиологические процессы, распространяющиеся до центров большого мозга, и эти процессы суть причина (*causa*) возникновения в душевной жизни наблюдателя ощущений цвета, звука и т. п. Каузальная теория возникла под влиянием Галилея, Гоббса и Декарта в связи с механическим учением о материальной природе.

Глубоко иное учение об опыте выработано мною в теории знания, которую я называю интуитивизмом. Мир есть органически единое целое. В нем все существа интимно связаны друг с другом; поэтому человек может наблюдать непосредственно не только свои собственные душевные состояния, но и предметы внешнего мира. Когда я смотрю на летящую ласточку и слышу щебетание ее, сознаваемое мною есть сама летящая ласточка и сами звуки, издаваемые ею, а не субъективный образ ласточки в моей душе. Целое сознания и познания состоит из двух частей: субъективная сторона — мои субъективные психохимические акты сознания, направленного на предмет, внимания и различения, а объективная сторона — сам предмет, наблюдаемый мною. Это — *координационная* теория воспитания. Она сопутствуется утверждением, что раздражение органов чувств лучами света, волнами воздуха и т. п. не есть причина, порождающая восприятие. Французский философ Бергсон (1859—1941) выработал теорию, согласно которой раздражения органов чувств суть только стимулы, подстрекающие наше «я» обратить внимание не на процессы в нашем мозгу, а на сам предмет внешнего мира, который задел наше тело и может быть полезен нам или вреден. Только такой характер восприятия предметов имеет практическое значение. К сожалению, Бергсон не все виды знания считает актами интуиции, т. е. непосредственного созерцания предметов. Самое важное знание, именно научное знание о мире как систематическом целом, выразимое в понятиях, он считает, подобно Канту, субъективной конструкцией, производимой нашим рассудком и не дающей знания о живом подлинном бытии. Его интуитивизм — частичный. Вырабо-

танная мною теория знания есть всесторонний интуитивизм: все способы познания суть различные виды непосредственного созерцания нашим «я» различных сторон мира. «Я» человека есть *сверхвременное* существо, тесно связанное, координированное со всем миром не только в его настоящем, но и прошлом и даже будущем бытия. Поэтому мы способны непосредственно наблюдать все виды и стороны бытия.

Видов бытия много. Существует *реальное* бытие, т. е. бытие, имеющее временную форму; оно состоит из событий, возникающих и исчезающих во времени. Два главных вида реального бытия суть *материальные* процессы, имеющие пространственно-временную форму, и *психические* процессы, имеющие только временную форму, без пространственности (чувства, стремления и т. п.). Кроме реального бытия существует *идеальное* бытие, не имеющее временной и пространственной формы; таковы, например, математические идеи, всевозможные отношения, придающие миру систематический характер. Выше реального и идеального бытия стоит *металогическое* бытие, не подчиненное законам тождества, противоречия и исключенного третьего, но, конечно, не нарушающее этих законов. Наконец, выше мирового бытия есть бытие *Божественное*. Все эти виды бытия могут быть предметом непосредственного созерцания, т. е. интуиции. Словом «опыт» следует назвать всякое непосредственное созерцание предметов. Из предыдущего следует, что существует много различных видов опыта, много видов интуиции: существует чувственная интуиция, т. е. созерцание нами таких свойств вещей, как цвета, звуки, твердость и т. п.; существует нечувственное восприятие нами наших, а также чужих душевных состояний; существует *интеллектуальная* интуиция, т. е. созерцание идеальной стороны мира, например математических идей; *мистическая* интуиция есть созерцание металогического бытия; *религиозный* опыт есть «встреча» с Господом Богом. Наконец, существует еще и *аксиологический* опыт, именно созерцание нами ценностей бытия, нравственных, эстетических и т. п.

Интуитивизм есть один из видов эмпиризма, т. е. учения о том, что знание основано на опыте. Интуитивизм можно назвать *универсалистическим эмпиризмом*, потому что, согласно этому учению, все виды бытия даны в опыте, следовательно, существует много видов опыта*.

Русский народ весьма одарен способностью к высоким формам опыта, более значительным, чем чувственный опыт. Рассмотрим это свойство, начиная с самого высокого вида опыта, именно с опыта религиозного. Православная религиозность тесно связана с

* Вопросам теории знания посвящены следующие мои книги: «Обоснование интуитивизма»; «Логика»; «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». См. также мои статьи: «Абсолютный критерий истины» (The Absolute Criterion of Truth//Review of Metaphysics, June 1949) и «О сверхчувственном восприятии...» (Extrasensory Perception and Psychokinesis//Journal of Society of Psychological Research, November 1952).

мистическим религиозным опытом. Богословие Восточных Отцов Церкви имеет мистический созерцательный характер*.

Все православное богослужение, весь культ имеет такой мистический характер и пользуется любовью русского народа потому, что в нем осуществляется переживание близости к Богу. В русской литературе есть превосходные описания «встречи» с Богом. Мы находим их, например, в книге о. С. Булгакова «Свет невечерний» и «Лествица Иаковля, об ангелах», в книге кн. Е. Трубецкого «Воспоминания». Мистический опыт православных святых, без сомнения, весьма замечателен, как это видно из жизнеописания св. Серафима Саровского и из намеков в книге иеромонаха Софрония «Старец Силуан», но в русской литературе нет таких превосходных подробных описаний его, как, например, в католической литературе сведения о св. Терезе Испанской. Православные духовники, по-видимому, не требовали в виде послушания, чтобы их духовные чада описывали свой духовный опыт.

У русских крестьян способность к религиозному опыту проявляется в их восприятии положительных аспектов природы, как творения Божьего. Это выражено, например, в книге простого, не получившего образования крестьянина «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу» YMCA-PRESS, Париж.

Высокое развитие нравственного опыта сказывается в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к различию добра и зла и чутко подмечают примеси зла к добру. Русская литература, начиная с Пушкина и Лермонтова, продолжая Толстым, Достоевским, Гаршиным, Чеховым, есть живое доказательство этого факта. С такой же силой эта сосредоточенность на проблемах этики обнаруживается и в русской философии. Это видно из книги о. Василия Зеньковского «История русской философии», а также из моей «Истории русской философии».

Русский человек вследствие некоторых свойств своего характера, о которых речь будет ниже, часто грешит, но обыкновенно рано или поздно отдает себе отчет в том, что совершил дурной поступок, и раскаивается в нем. Совершив тяжелое преступление, он иногда кается всенародно. Достоевский много говорит об этом явлении. Щедрин в «Губернских очерках» в главе «Богомольцы, странники и проезжие» сообщает беседу свою с одним странником, который рассказывал ему о бывшем разбойнике, спасавшемся в лесу, живя в скиту. Щедрин спросил: «Да, может быть, он просто от наказания скрывался?» Странник ответил: «Известно, что наказание разбойнику следует: однако если человек сам свое прежнее непотребство восчувствовал, так навряд и палач его столь наказать может, сколько он сам себя изнурит и накажет. Наказание, ваше благородие, не спасает, а собственная своя воля спасает».

Эстетический опыт, необходимый для художественного творчества, также высоко развит у русского народа. Особая глава будет посвящена этому вопросу.

* См., например, книгу: *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Aubier. Paris, 1945.

К числу особенно ценных свойств русского народа принадлежит чуткое восприятие чужих душевных состояний. Отсюда получается живое общение даже и малознакомых людей друг с другом. Шубарт говорит: «Русский переживает мир, исходя не из «я» и не из «ты», а из «мы». Он приводит из книги графа Кейзерлинга «Дневник путешественника» его замечание о русском народе: «Он один из всех европейцев обладает непосредственным отношением к душе своего ближнего». Поэтому среди русских легко завязываются знакомства: «Через час кажется, что они были знакомы чуть ли не целую жизнь». «Сколь братским, — говорит Шубарт, — является обычай называть друг друга не по титулам и званиям, а по имени и отчеству. Это признак подлинного и внутреннего демократизма» (76).

Указанное Кейзерлингом «непосредственное отношение к душе своего ближнего» ведет к тому, что у русского народа высоко развито индивидуальное личное и семейное общение. В России нет чрезмерной замены индивидуальных отношений социальными, нет личного и семейного изоляционизма *. Поэтому даже иностранец, попав в Россию, чувствует: «Здесь я не одинок» (конечно, я говорю о нормальной России, а не о жизни при большевистском режиме). Пожалуй, именно это свойство есть главный источник признания *обаятельности* русского народа, столь часто высказываемого иностранцами, хорошо знающими Россию.

Живое восприятие чужой душевной жизни обнаруживается, между прочим, в следующем свойстве русских людей. Англичане и особенно американцы не понимают речи собеседника при малейшей ошибке произношения, потому что внимание их сосредоточено на внешней стороне речи, на звуках ее. Наоборот, русский человек обыкновенно понимает собеседника даже и при значительных недостатках произношения; объясняется это тем, что он направляет свое внимание сразу на внутреннюю сторону речи, на смысл ее, непосредственно, т. е. интуитивно, улавливаемый им.

Глубокое проникновение в тайники душевной жизни особенно выразилось в творчестве таких гениальных художников, как Лев Толстой и Достоевский. В философии учение о непосредственном единении душевной жизни выработано в учении кн. С. Трубецкого о соборном сознании, в интуитивизме Лосского, в трудах о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Бердяева, С. Франка. Открытость души в отношении к чужому «я» предрасполагает к мысли, что в мое сознание вступают сами предметы внешнего мира, а не субъективные копии их, не символы и т. п. Поэтому в русской философии весьма распространены различные виды и ступени интуитивизма, т. е. учения о непосредственном восприятии внешнего мира познающим субъектом **.

* См. мою статью «Индустриализм, коммунизм и утрата личности» в журнале «Новый град». Вып. 11.

** См. об этом статью Э. Л. Радлова «Теория знания славянофилов» // Журнал Министерства Народного Просвещения, февраль 1916, а также мою книгу «History of Russian Philosophy» (Chap. 27. P. 403).

Позитивизм, скептицизм, агностицизм «чужды русскому духу», говорит Франк в брошюре «Русское миропонимание» (С. 29).

Религиозность, тесно связанная с исканием абсолютного добра, побуждает задумываться над вопросом о смысле жизни. Франк говорит, что русскому человеку свойственно «религиозно-эмоциональное осмысление жизни» (Там же. С. 6). Интерес к вопросу о смысле жизни необходимо ведет к философствованию и попыткам выработать целостное мировоззрение. Эта черта есть в высшей степени характерное свойство русского народа. Достоевский от имени Ивана Карамазова говорит, что русские мальчики, только что познакомившись, засев в угол в вонючем трактире, сейчас начинают рассуждать «о мировых вопросах не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату; так ведь это один же черт выйдет, всё те же вопросы только с другого конца» (глава «Братья знакомятся»). Тургенев в своих «Воспоминаниях» рассказывает о Белинском: «Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, — сказал он мне однажды с горьким упреком, — а вы хотите есть». По другому сообщению, это было сказано в компании после беседы, длившейся целую ночь, когда утомленные собеседники на рассвете собирались разойтись. Имея в виду Белинского, Н. К. Михайловский говорит: страстное искание истины и правды — тип русского человека («Прудон и Белинский» в «Записках профана»). Гимназисты старших классов и студенты во второй половине XIX века устраивали кружки саморазвития и задавались целью выработать «миросозерцание» раньше, чем приступить к общественной и революционной деятельности*.

В литературе философское искание смысла жизни и основ бытия превосходно изображено Л. Толстым в «Анне Карениной» (Левин) и в «Войне и мире» (кн. Андрей Болконский и Пьер Безухов). Вся жизнь и все творчество Толстого посвящены этим вопросам, так же как и жизнь и творчество Достоевского. Чехов в повести «Скучная история» показал, как человек духовно вянет, не найдя смысла жизни и не выработав удовлетворяющего мировоззрения. Муки Ивана Карамазова, усомнившегося в существовании абсолютного добра и почтительно возвращающего Богу «билет», не желая жить в мире, полном ужасных видов зла, существуют не только в творческом воображении Достоевского: он сам, по его собственному признанию, прошел через такое горнило сомнений, какое и «не снилось» обыкновенным отрицателям религии. Хорошо описывает такие муки Ф. А. Степун, вспоминая о жизни своей матери, которая, видя мировое зло, думала, что Бог есть существо или всемогущее, но не доброе, или доброе, любящее, но не всемогущее**.

* См. об этом, например, книгу О. В. Аптекмана «Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов». С. 30 и след.

** *Stepun F. Vergangenes und Unvergängliches. Bd. 3. S. 217—254.*

Не только образованные люди, и простой русский народ любит обсуждать вопросы, лежащие в основе мировоззрения, вопросы о Боге и смысле жизни. Бердяев рассказывает о религиозно-философских беседах, происходивших в Москве в трактире «Яма» (Русская идея. С. 199 и след.). Летом к озеру «Светлый Яр», связанному с легендой о граде Китеже, съезжались и сходились тысячи сектантов и православных, обсуждавшие в этой своеобразной обстановке, располагающей к религиозному опыту, основные вопросы мирозерцания. Мережковский и Зинаида Гиппиус ездили к озеру «Светлый Яр» и рассказали о том, что видели, в своем журнале «Новый путь».

Кабаки были своего рода клубом, куда простые русские люди сходились и обсуждали волнующие их вопросы. И. Г. Прыжов (1827—1885) написал книгу «История кабаков в России». В богатой библиотеке Йельского университета я нашел книгу этого замечательного человека, второе издание ее 1913 года. К великому своему разочарованию, я увидел, что книга эта содержит в себе только сообщения о юридической стороне устройства кабаков, а не о быте их. Второй и третий том своей книги Прыжов уничтожил. «В них,— говорит он,— описана жизнь в этих народных клубах. Печатать теперь такую книгу — значит донести на народ, значит отнять у него последний приют, куда он приходит с горя,— и я сжег эти два тома» (С. 4).

В центре философски разработанного мировоззрения должна стоять метафизика. Для успешных занятий этой наукой необходимо обладать способностью к весьма высокой степени опыта, именно способностью к умозрению, т. е. к интеллектуальной интуиции, имеющей в виду идеальные основы мира, разумея под словом «идеальный» идеи в смысле философии Платона. Русские обладают способностью к умозрению в высокой степени, как это видно из истории русской философии.

Искание абсолютного добра и вместе с ним смысла жизни выразилось в русской культуре в том, что важнейшее место в истории русской мысли занимает религиозная философия. Начало оригинальному религиозному философствованию положили основатели славянофильства Киреевский и Хомяков.

Программу философии, намеченную ими, выполнил Вл. Соловьев и положил начало энергичной работе многих мыслителей над проблемами религиозной философии. К числу продолжателей дела Соловьева принадлежат князь Сергей и Евгений Трубецкие, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, Бердяев, Эрн, Н. Лосский, С. А. Алексеев (Аскольдов), С. Л. Франк, Вячеслав Иванов, Мережковский, Карсавин, И. А. Ильин, о. Василий Зеньковский, о. Георгий Флоровский, В. Н. Ильин, В. Шилкарский, Новгородцев, Вышеславцев, Спекторский. Перечень этих имен служит убедительным доказательством того, что в истории русской мысли господствующее положение занимает разработка религиозной философии.

Имея в виду высокую способность к философии, проявленную

русскими мыслителями в течение последних ста лет, приходится с удивлением ставить вопрос, почему же развитие философии началось в России так поздно, только в XIX веке. Ответ на этот вопрос дадут со временем историки, если займутся исследованием этой стороны жизни русского народа. Я ограничусь только указанием на то, что в своих исканиях абсолютного добра и смысла жизни русский народ, вероятно, в течение веков удовлетворялся теми ответами, которые дает христианская религия, особенно русское православное богослужение, в обстановке православного храма с его иконами и переживанием непосредственной связи с Богом и Царством Божиим. Ответ на вопрос об абсолютном добре, получаемый в религии, имеет характер истины, выраженной в *конкретной* форме, т. е. в форме полнокровной жизни. Такой ответ стоит выше философии, потому что она дает знание лишь в отвлеченной форме. Конкретный ответ имеет характер, присущий искусству, именно художественную форму. Благодаря своей конкретности искусство совершеннее выражает истину, чем философия. И конкретное вхождение в царство истины, даваемое христианской религией, особенно православным культом, содержит в себе более полный ответ на вопрос, что есть истина, чем философия. Понятно поэтому, что кн. Е. Трубецкой, характеризуя православную иконографию, мог написать книжечку «Умозрение в красках».

Без сомнения, однако, русские люди всех слоев общества вели между собой философские беседы о добре, о смысле жизни, о Боге во все периоды истории России, но это философствование они не доводили до того систематического завершения, которое, естественно, ведет к желанию выразить его в литературном труде. Русские люди вообще в силу свойств своего характера, особенно вследствие «обломовщины», о которой речь будет в одной из дальнейших глав, очень часто не разрабатывают своих, даже и замечательных по своей ценности и оригинальности, вспышек мысли. Примером может служить характер жизни И. Киреевского.

Только после того, как Петр Великий стремительно европеизировал Россию и приобщение к западной культуре повело к подрыву бытового православия, явилась потребность в философии, которая у одних писателей служила обоснованию традиционной религиозности, у других — заменой ее, а у третьих даже направлена против нее. Если русскому народу вообще свойственно искание абсолютного добра и смысла жизни, то этот характер его должен выразиться и в содержании русской философии. И в самом деле, Бердяев указывает на то, что пробуждение философии в России сопровождалось обостренным вниманием к вопросам философии истории и, следовательно, смысла жизни (Русская идея. С. 37). Чаадаев, Иван Киреевский, Хомяков, Н. Я. Данилевский, Вл. Соловьев, Бердяев, И. А. Ильин увлечены этими вопросами. Споры славянофилов и западников заменились аналогичными спорами в других философских школах и общественной мысли России, продолжаясь до нашего времени.

Все перечисленные виды способности русского народа к высшим формам опыта — религиозный опыт, нравственный опыт, эстетический опыт, восприятие чужой душевной жизни, интеллектуальная интуиция (умозрение) — связаны с поиском абсолютного добра и, следовательно, с религиозностью русского народа.

Глава третья

ЧУВСТВО И ВОЛЯ

Волевой процесс начинается с хотения, желания, влечения, вообще стремления к чему-либо, что для нас ценно. Мы хотим усвоить уже существующую положительную ценность, или сотворить нечто положительно ценное, или устранить какую-либо отрицательную ценность, либо избежать ее. Отсюда ясно, что все наше поведение, все поступки связаны с нашим отношением не только к бытию, но и к ценности его. Поэтому существенно важно отдать себе отчет, имеем ли мы знание о ценностях или, по крайней мере, есть ли у нас сознательные и бессознательные переживания ценности бытия. Поведение наше не было бы осмысленным, если бы мы не имели органа для постижения ценностей или вообще какого-то приобщения к ценностям бытия. Положительное решение этого вопроса дает теория чувств, которую выработал философ Макс Шелер (1874—1928).

Согласно Шелеру, у нас есть специальный орган для приобщения к ценностям, именно чувство. По его теории, чувство есть субъективное психологическое состояние, направленное на объективную ценность предмета. Это значит, что объективная ценность предмета вступает в наше сознание или безотчетно присоединяется к нашему «я», как бы одетая нашим своеобразным субъективным переживанием, именно чувством. Свою теорию Шелер назвал «эмоциональным интуитивизмом». Термином «интуитивизм» он хочет подчеркнуть мысль, что посредством чувства мы приобщаемся не к субъективному представлению ценности, а к самой объективной ценности предмета. Мое учение о знании внешнего мира как интуиции, т. е. как о созерцании нами самого действительного бытия в подлиннике (Шелер знал мое «Обоснование интуитивизма» в немецком переводе), он существенно дополнил своим интуитивистическим учением о знании ценностей.

Всякое бытие имеет положительную или отрицательную ценность*. Видов и свойств бытия есть бесконечное множество; поэтому существует бесконечно много различных ценностей бытия и соответственно им неисчерпаемое множество разнообразных чувств. Несколькими примерами можно показать богатство и разнообразие области чувств. Сюда относятся разные виды удоволь-

* См. мою книгу «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей». *Lossky N., Marshall. Value and Existence, God and the Kingdom of God as the Foundation of Values.*

ствия и неудовольствия, разные виды страха, например, ужас, жуть, и виды смелости, различные оттенки гнева, печали, радости, восторга, чувства благоговения, умиления, доверия, чувства, входящие в состав властолюбия, зависти, честолюбия и т. п.

От чувств, как чисто душевных или духовных состояний самого человеческого «я», следует отличать эмоции и аффекты. Иногда вслед за чувством появляется волна телесных изменений — биение сердца, дыхания, кровообращения и т. п., — дающая множество трудно дифференцируемых ощущений. Совокупность этих состояний я уславливаюсь называть словом *эмоция* или, в случае особой энергии их, словом *аффект*. Примером может служить эмоция страха, в состав которой в некоторых типичных случаях входит широкое раскрытие глаз и рта, задержка дыхания, съеживание всего тела и пригибание к земле, ускорение биения сердца, сокращение кровеносных сосудов, отделение холодного пота, дрожание мускулов, поднятие волос дыбом и т. п. Многие из этих телесных реакций суть акты, бывшие полезными в примитивной жизни человека или предков человека, животных (например, поднятие волос дыбом при страхе, сжимание кулаков и зубов при гнев), но утратившие смысл в жизни культурного человека*.

Волевой процесс всегда направлен на ценности бытия, приобщение к ценностям всегда связано с чувством и даже нередко с эмоциями и аффектами. Поэтому, говоря о свойствах воли русского народа, нужно вместе с тем говорить и о чувствах его. К числу первичных основных свойств русского народа принадлежит могучая сила воли. Отсюда становится понятной страстность многих русских людей. Страсть есть сочетание сильного чувства и напряжения воли, направленных на любимую или ненавидимую ценность. Чем выше ценность, тем более сильные чувства и энергичную активность вызывает она у людей, обладающих сильной волей. Отсюда понятна страстность русских людей, проявляемая в политической жизни, и еще большая страстность в жизни религиозной. Максимализм, экстремизм и фанатическая нетерпимость суть порождения этой страстности.

Познакомимся сначала с массовыми проявлениями русской страстности. В религиозной жизни ярким примером крайней страсти и фанатической нетерпимости служит история старообрядчества. Потрясающим проявлением религиозных страстей было самосожжение многих тысяч старообрядцев. Это явление художественно изображено в опере Мусоргского «Хованщина». Еще более страшным следствием фанатизма было в конце XIX века самозакапывание в землю, а следовательно, крайне мучительная смерть. Розанов описал этот ужас в книге «Темный лик».

В политической жизни России массовые проявления страстности и могучей воли весьма многочисленны. Например, в Смутное

* См. мою статью «Психология человеческого «я» и психология человеческого тела» // Записки Русского Научного Института в Белграде (Вып. 17. 1939), а также книгу «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (Гл. VII).

время, когда Московскому государству угрожало подчинение Польше и Швеции, король польский Сигизмунд осадил Смоленск. Жители Смоленска, опасаясь власти иноземцев и насаждения польским королем католицизма, оказали неприятелю отчаянное сопротивление. Из 80 тысяч жителей осталось в живых только 8 тысяч; они «заперлись в соборной церкви Богородицы, зажгли порох в погребах и взлетели на воздух», читаем мы в «Истории России» С. М. Соловьева (Т. VIII. Гл. 7). Самоотверженность русских солдат во время войн общеизвестна. Во время перехода Суворова через Альпы, когда нужно было перевезти пушки через ров, солдаты готовы были лечь в ров, с тем чтобы пушки были перевезены по их телам.

Русское революционное движение изобилует примерами политической страстности и могучей силы воли. В книге «Подпольная Россия» Кравчинского-Степняка дано живое изображение изумительной силы характера таких, например, лиц, как Софья Перовская. Алданов в романе «Истоки» заставляет читателя с волнением переживать дерзость террористических предприятий и понимать сверхчеловеческую силу воли многих революционеров. К недавнему прошлому принадлежат проявления этой силы у Б. Савинкова и его сподвижников, а также несгибаемая воля и крайний фанатизм Ленина вместе с руководимыми им большевиками, создавшими тоталитарное государство в такой чрезмерной форме, какой не было и, даст Бог, не будет больше на земле.

Даже и малозначительные ценности, например накопление собственности, могут у людей с сильной волей стать предметом всепоглощающей страсти. В истории русского купечества можно найти примеры подчинения всей жизни человека цели обогащения. Эта страсть становится тем более могущественной, что она естественно сочетается с другой страстью — с властолюбием: богатство дает человеку власть над многими людьми и возможность легко удовлетворять свои желания в действительности или в воображении, как это описано в «Скупом рыцаре» Пушкина. Сочетание этих двух страстей обнаруживается в тех печальных явлениях, которые часто встречались в купеческом быту, — в самодурстве и семейном деспотизме. Комедии и драмы Островского живо изображают эту отрицательную сторону русской жизни.

Своеобразное проявление волевой силы русского народа мы находим в казачестве с характерной для казаков лихостью и молодечеством. Понятно поэтому, что сын сибирского казака художник Суриков посвятил свой талант преимущественно изображению железной, несгибаемой воли русских людей, проявляемой в строительстве и защите государства («Петр Великий», «Покорение Сибири», «Переход Суворова через Альпы»), но также и в борьбе с государством, в отстаивании свободы своей духовной жизни («Боярыня Морозова»), в перенесении драматических положений («Стрельцы перед казнью», «Меншиков в Сибири»¹)*.

* См. монографию И. Евдокимова «Суриков».

Боборыкин в романе «Василий Теркин» говорит, что Теркин при виде великолепной тройки испытал «чисто русское ощущение лихости и молодечества». Гоголь в «Мертвых душах» красноречиво говорит об этом: «Какой же русский не любит быстрой езды? Его ли душе, стремящейся закружиться, загуляться, сказать иногда: черт побери все! — его ли душе не любить ее?.. Эх, тройка! птица тройка, кто тебя выдумал? знать, у бойкого народа ты могла только родиться, в той земле, что не любит шутить, а ровнем-гладнем разметнулась на полсвета.. Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка несешься?.. Русь, куда ж несешься ты? дай ответ.» (Т. 1. Кон. гл. 11). Ответ на вопрос Гоголя мы получили теперь, когда Россия пустилась в невероятные авантюры под влиянием фанатической веры большевиков во всеспасающее совершенство коммунизма, как Царства Божия на земле, без Бога, на основе науки.

Русский максимализм и экстремизм в его крайней форме выражен в стихотворении А. К. Толстого:

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча!

Коли спорить, так уж смело,
Коль карать, так уж за дело.
Коль простить, так всей душой,
Коли пир, так пир горой!

Примеров единолично проявленной силы воли, а также максимализма и экстремизма русских людей можно привести множество. Напомню некоторые из них. Протопоп Аввакум рассказывает в своем «Житии», что он исповедал девицу, которая была «блудному делу и малакии всякой повинна»; при этом, «сам жгом огнем блудным», он зажег три свечи и положил правую руку на пламя, «дондеже во мне угасло злое разжение». Вся жизнь Петра Великого представляет собой образец могучей силы воли и экстремизма. Станкевич, наблюдая страстность Белинского, назвал его «неистовым Виссарионом», и эта кличка удержалась за ним. Тургенев говорит о его «стремительном домогательстве истины»*. Примером фанатической нетерпимости, до которой могут доходить русские люди под влиянием идеологических разногласий, может служить история отношений К. Аксакова и Белинского. Когда Аксаков сблизился со славянофилами, он при встрече с Белинским заявил, что, вследствие их разногласий, он более не может посещать его; разрыв этот был тяжел для обеих сторон; они поцеловались со слезами на глазах и расстались навсегда. Сам Белинский говорит о своей фанатической нетерпимости: «Я по натуре жид», не примиряюсь с «филистимлянами».

Экстремизм и бунтарство Михаила Бакунина всем известны

* См.: Белинский в воспоминаниях современников. Под ред. Головенченко. ОГИЗ., 1948. С. 344.

и хорошо освещены в литературе. Менее известны эти свойства Владимира Стасова. Они типичны для русского человека, и потому стоит познакомиться с ними, пользуясь книгой В. Каренина «Владимир Стасов» (Л., 1927). Владимир Васильевич Стасов (1824 — 1906) оказал великие услуги русскому искусству во всех областях его, особенно в области музыки. Правилом его жизни было «быть полезным другим, коли сам не родился творцом» (I, 208). И в самом деле, обладая огромными знаниями и служа в Публичной библиотеке, он оказывал неоценимые услуги многим деятелям искусства и всей русской культуре. Считая Глинку гением, он написал о нем 48 статей, разъясняя величие его творчества. Увлекаясь русским национальным стилем музыки, он назвал «могучей кучкой» группу композиторов Балакирева, Мусоргского, Кюи, Римского-Корсакова, Бородина и оказал им великие услуги. Он дал Мусоргскому сюжет «Хованщины» и «Бориса Годунова», Бородину — сюжет «Князя Игоря». При этом он указывал композитору исторические источники, необходимые для знакомства с соответствующей эпохой. Таким образом он участвовал также в работе Римского-Корсакова над «Садко» и «Псковитянкой». Работоспособность его и любовь к труду были чрезвычайны. Даже по воскресеньям он приходил в Публичную библиотеку в свой кабинет и работал там. От орденов и званий он отказался. Когда министр Боголепов предложил ему пост директора Публичной библиотеки, он не принял этой должности ради сохранения свободы (II, 614). Свободой он дорожил как принципом и потому защищал поляков и евреев, ценя национальное своеобразие каждого народа (II, 594). Льва Толстого он называл Лев Великий и писал эти слова не иначе как большими буквами, но он ценил в нем только художника и упрекал Толстого за то, что он не преодолел два барьера — «божество» и «христианство». Он был возмущен строем мира и «богохульно проклинал мировой порядок» (II, 542), везде находя смерть. Сорок лет он готовил труд, которому хотел дать заглавие «Разгром», или «Carnage général», или «Massacre général». В нем он собирался проявить себя анархистом и пессимистом «по всем, по всем частям, а вовсе не одной политической». Во всем человечестве, думал он, есть только несколько десятков или сотен достойных людей, а остальные заслуживают помойной ямы. Его возмущало то, что либеральные редакторы журналов и газет ведут себя так же, как и правительственные цензоры. В книге своей он собирался произвести также разгром многих общепризнанных гениев: Рафаэля он не считал великим художником, говорил о лжевеличии Микеланджело (II, 638—669). В своих отношениях к людям, в защите своих мнений Стасов проявлял чрезвычайную страстность. Он любил спор — яростный, но, увлекаясь всегда существом дела, он забывал личные обиды. Прозвища, данные ему, выражают его страстный характер. Его называли: «Неистовый Стасов», «Труба Иерихонская», «Критик Громогласов».

Такой же страстный характер был и у Щедрина. Л. Спасская в своих воспоминаниях о Щедрина во время его ссылки в Вятку

(1844—1855) сообщает: «Михаил Евграфович не мог выносить противоречий и в споре терял всякое самообладание и выходил из себя. Сейчас же хватался он за шапку и убегал, бормоча про себя: «Ну и черт с вами! Нога моя больше не будет в этом проклятом доме!» Но не проходит и полчаса, как смущенная физиономия Михаила Евграфовича показывается из-за двери, и он спрашивает с виноватой и робкой улыбкой: «Ну что, вы очень на меня сердитесь? Ну ради Бога, не сердитесь! Простите же меня! Чем я виноват, что у меня такой проклятый характер?» *

Чрезмерный морализм Л. Толстого также может служить примером русского экстремизма и максимализма. Искусство, наука, религия до крайности упрощены им в его трактатах по этим вопросам и допускаются только, поскольку они служат нравственным целям, да и цели эти, вследствие отрицания им высших духовных ценностей, низведены на степень только помощи людям питаться, одеваться, иметь жилище. И в личной своей жизни Толстой доходил до изумительных крайностей. З. Гиппиус, например, сообщает: «Толстой не сгонял мух, облеплявших его лицо во время работы»**.

Иностранцы часто отмечают страстность и экстремизм русских. Грахам говорит: «Русские — вулканы, или потухшие, спокойные, или в состоянии извержения. Под поверхностью даже и самых спокойных и глупых таится жила энергии расы, ведущая к внутреннему огню и тайне человеческого духа»***.

Шубарт говорит о «русской неумеренности» (95). Е. А. Извольская указывает на то, что Крижанич, приехав в Московское государство в XVII веке, наблюдалу русских «неумеренное употребление силы, неумение идти средним путем, отсутствие меры»****. Эти черты характера изначально присущи русскому народу.

И. А. Ильин напоминает, что уже византийские и арабские писатели сообщали о страстности и свободолюбии русских. Сам Ильин тоже говорит о страстности и крайностях в характере русского народа *****.

Многие писатели ставят в связь характер русского народа, особенно великороссов, с бескрайним простором восточноевропейской равнины и с климатом ее. Известный историк России Ключевский говорит: природа Великороссии «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своеобразие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, *расчетливый* великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский *авось*. В одном уверен великоросс — что надобно

* Макашин С. Салтыков-Щедрин. Биография. 2-е изд. М., 1951. Т. 1. С. 377.

** Гиппиус З. Он и мы // Новый журнал. XXV. С. 165.

*** Graham S. With the Russian pilgrims to Jerusalem. 1913. P. 89.

**** Iswolsky H. Soul of Russia. P. 63.

***** Iljin I. Wesen und Eigenart der russischen Kultur. 2-te Aufl. S. 21—23.

дорожить ясным летним рабочим днем, что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда и что короткое великорусское лето умеет еще укорачиваться безвременным неожиданным ненастьем. Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и в пору убрать с поля, а затем оставаться без дела осень и зиму. Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привыкал работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья. Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, какое может развить великоросс; но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великороссии». «Своей привычкой колебаться и лавировать между неровностями пути и случайностями жизни великоросс часто производит впечатление *непрямоты, неискренности*». «Ведь лбом стены не прошибешь, и только вороны прямо летают», — говорят великорусские пословицы» *.

Влияние территории, на которой живет народ, и климата нельзя понимать в духе географического материализма. Учение материалистов о том, что характер личности есть сполна продукт материальных условий жизни и общественной среды, представляет собой грубое заблуждение. Согласно персонализму, весь мир состоит из личностей, действительных и потенциальных, и каждая личность есть первичный элемент мира, производный из других существ. Личность обладает свободой воли. Следовательно, территория и климат играют роль только поводов, на которые личность свободно отвечает своими чувствами и поступками. Поэтому на одни и те же условия среды одна личность может отвечать одними реакциями, а другая — прямо противоположными, например встречая грозные опасности, одна личность отвечает отважной борьбой с ними, а другая — трусливым бегством от них. Конечно, повторные реакции на условия среды вырабатывают определенные привычки, но эти влияния содействуют образованию лишь второстепенных, а не основных свойств характера. Например, прав Ключевский, что короткое лето есть условие, вследствие которого у великоросса вырабатывается привычка «к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил». Но дальше он говорит, что «нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великороссии». Способность к крайнему напряжению труда на короткое время вырабатывается в связи с привычками, обусловленными климатом, но и то лишь на основе могучей силы воли, присущей великороссу независимо от климата; что же касается непривычки к ровному, размеренному, постоянному труду, она обусловлена не климатом, а интересами русского народа, не зависящими от климата. О них речь будет дальше.

* Ключевский В. О. Курс русской истории. Т. I. Лекция 17.

Страстность и могучую силу воли можно считать принадлежащими к числу основных свойств русского народа. Но в русском народе встречается и обломовщина, та леность и пассивность, которая превосходно изображена в романе Гончарова «Обломов». Не противоречит ли это явление, довольно часто встречающееся в русской жизни, утверждению страстности и волевой силы русского народа? Лица, преувеличивающие влияние социальных условий на характер и поведение людей, объясняют леность Обломова развращающим влиянием крепостного права. В указании на это условие есть доля правды, но она очень мала. Леность и пассивность встречались в России не только среди помещиков и приниженных крепостным правом крестьян; они встречались и встречаются также во всех других слоях русского общества. Поэтому нужно объяснить такие черты характера более глубокими причинами, чем крепостное право.

Следует заметить вообще, что леность — явление весьма сложное, имеющее много видоизменений и возникающее у разных людей в результате весьма различных основных свойств характера, строения тела и влияний среды. Для понимания важнейших и наиболее значительных случаев этого порока отдадим себе отчет в том, какое отношение существует между *целями* наших поступков и *средствами* для достижения целей. Мы живем не в Царстве Божием, а в упадочном царстве существ, эгоистических в большей или меньшей степени. Не Бог, а мы сами своим эгоистическим поведением создали систему природы, полную несовершенств и разных видов зла, природу, в которой такое существенное значение имеет *материальная* телесность, возникающая как следствие взаимного отталкивания существ друг от друга. И мы сами обладаем такой грубой материальной, а не преображенной телесностью*. Из строения нашей несовершенной природы вытекает следующее тягостное явление. Очень часто цель, увлекающая нас, может быть достигнута не иначе как после осуществления ряда действий, которые служат только средствами на пути к ценной для нас цели и сами по себе не интересны нам, сами по себе не имеют цены и потому скучны, даже иногда тягостны. Чем выше цель, тем обыкновенно более сложная система средств ведет к ней.

Представим себе естествоиспытателя, задумавшего организовать экспедицию в центральные области Африки, куда еще не проникали европейцы. Для осуществления этого замысла нужно достать денежные средства, привлечь геологов, зоологов, ботаников, достать соответствующую одежду, пищевые припасы, оружие, нанять носильщиков и т. п. В этих хлопотах многие действия сами по себе неинтересны и даже неприятны. Преодолеть все трудности такого сложного предприятия может лишь ученый, так страстно любящий исследование мира, что увлечение этой

* См. об этом в моих книгах «Бог и мировое зло» (теодицея) и «Условия абсолютного добра» (этика). «Des conditions de la morale absolue». Ed. de la Vascopnière, 1948.

целью распространяется и на средства достижения ее; поэтому такой ученый охотно выполняет действия, которые сами по себе были бы скучны и даже тягостны. Иногда человек задумывает какую-либо высокую цель, ценность которой увлекает его, но это увлечение в силу каких-либо условий не переносится на средства достижения ее; в таком случае трудности реализации средств, их мелочность и т. п. свойства пугают его, надоедают ему, и он отказывается от задуманной цели.

В Царстве Божиим нет различия между целями и средствами. Члены этого Царства творят только абсолютно ценное увлекательное бытие и обладают такой мощью творческой силы, что им не приходится преодолевать скучные, тягостные препятствия. Человек, стремящийся к такому идеалу абсолютно совершенного бытия, живущий им в мечтах и зорко подмечающий несовершенства нашей жизни вообще и недостатки собственной деятельности, разочаровывается на каждом шагу и в других людях, и в их предприятиях, и в своих собственных попытках творчества. Он берется то за одно, то за другое дело, ничего не доводит до конца и наконец перестает бороться за жизнь, погружается в лень и апатию. Таков именно Обломов.

В юности Обломов мечтал о «доблести, деятельности»; «ему были доступны наслаждения высоких помыслов», он воображал себя полководцем, мыслителем, великим художником (Ч. I. Гл. 6). И это не пустые мечты: он в самом деле талантлив и умен. Один из его талантов живо обрисован в романе: в оживленной беседе с любимой девушкой, с Ольгой Ильинской, он проявляет выдающуюся чуткость к красоте; он талантливо описывает жизнь в деревне, рисует картины красоты жизни (Ч. II. Гл. 4). Если бы к этому таланту присоединить упорный труд разработки деталей, он мог бы стать поэтом, дающим законченные художественные произведения. Для достижения этой цели нужно выработать привычку к систематическому труду. Но первые шаги самостоятельной жизни Обломова не содействовали выработке такой привычки. Поступив на службу в канцелярию, где нужно на первых порах выполнять мелкую, не творческую работу, Обломов почувствовал отвращение к такому труду. «Где же тут человек? На что он раздробляется и рассыпается?» Он не хочет «тратить мысль, душу свою на мелочи» и выходит в отставку. Общество, в котором ему случается бывать, не интересуется его, потому что, говорит он, в нем нет идеалов, великой цели. Он замыкается в себе и, лежа на диване, отдается жизни, наполненной красивыми мечтами. Любовь к прекрасной девушке Ольге Ильинской воскресила его, но ненадолго. Когда Ольга согласилась стать его женой, в уме его начала вырисовываться рядом с поэзией любви другая сторона семейной жизни — мелкие заботы, обилие обязанностей, необходимость уже до свадьбы взяться за скучное устройство своих имущественных дел. Первые шаги на этом пути уже охлаждают его любовь. Ольга поняла, что ей не удалось действительно воскресить Обломова. Прощаясь с ним навсегда, она говорит ему: «Ты кроток, честен,

Илья; ты нежен... голубь». Но — «что погубило тебя?» — «Обломовщина», — прошептал он, произнося слово, выдуманное Штольцем.

Окончательно опустившись, Обломов «иногда плачет холодными слезами безнадежности по светлом, навсегда утраченном идеале жизни» (Ч. IV. Гл. 8). Но Штольц и в это время говорит, что «в душе его всегда будет чисто, светло, честно», и после смерти Обломова Штольц вместе с Ольгой вспоминают «чистую, как хрусталь, душу покойного» (Гл. 10).

Что же такое обломовщина? Добролюбов объяснил ее влиянием крепостного права и крайне презрительно оценивает характер Обломова; привлекательные черты его души он отрицает и думает, что внесение их в роман есть неправильное изображение действительности. Современный историк Цейтлин, написав обстоятельную монографию о Гончарове, счел необходимым защитить Обломова и указать, например, на то, что он «наносит пощечину Тарантьеву, оскорбившему Ольгу, и выгоняет его из своего дома» *. Но конечно, марксист Цейтлин тоже сводит обломовщину к влиянию крепостного права, и мысль Овсяннико-Куликовского, что обломовщина есть национальная русская болезнь, он считает клеветой на русский национальный характер (С. 8). В действительности Овсяннико-Куликовский прав: обломовщина встречается во всех классах русского народа, и потому нужно искать более глубокой основы этого явления, чем крепостное право. Конечно, крепостное право содействовало распространению обломовщины среди людей, пользовавшихся плодами крепостного труда, и среди придавленных им крестьян, однако лишь как второстепенное условие. Гончаров, будучи великим художником, дал образ Обломова в такой полноте, которая открывает глубинные условия, ведущие к уклонению от систематического, полного скучных мелочей труда и порождающие в конце концов лень. Как выяснено выше, он нарисовал образ, имеющий общечеловеческое значение: обломовщину он изобразил в той ее сущности, в которой она встречается не только у русского народа, но и во всем человечестве. Это поняли англичане, когда Н. А. Деддингтон, дочь писателя Эртеля, перевела роман Гончарова на английский язык.

Русскому человеку свойственно стремление к абсолютно совершенному царству бытия и вместе с тем чрезмерная чуткость ко всяким недочетам своей и чужой деятельности. Отсюда часто возникает охлаждение к начатому делу и отвращение к продолжению его; замысел и общий набросок его часто бывает очень ценен, но неполнота его и потому неизбежные несовершенства отталкивают русского человека, и он ленится продолжать отделку мелочей. Таким образом, обломовщина есть во многих случаях обратная сторона высоких свойств русского человека — стремления к полному совершенству и чуткости к недостаткам нашей действительности. Отсюда понятно, что обломовщина широко распростра-

* Цейтлин А. Г. И. А. Гончаров. М., 1950. С. 208.

нена во всех слоях русского народа. Конечно, большинству людей необходимо трудиться, чтобы иметь средства для жизни своей и семьи. В этом подневольном, нелюбимом труде обломовщина выражается в том, что работу свою такой Обломов исполняет «кое-как», небрежно, лишь бы сбросить ее с плеч долой. Русские иногда сами говорят о себе: «Мы — кое-каки».

Повинуясь чувству долга, русский человек часто вырабатывает в себе способность выполнять обязательную работу добросовестно и точно, но какой-либо аспект обломовщины в нем остается, например в том, что он ленится выполнять работу, желательную, но не строго обязательную. У многих людей есть, например, такая частичная обломовщина, которую можно назвать словами «эпистолярная абулия», т. е. безволие в отношении писания писем.

Частичная обломовщина выражается у русских людей в небрежности, неточности, неряшливости, опаздывании на собрания, в театр, на условленные встречи. Богато одаренные русские люди нередко ограничиваются только оригинальным замыслом, только планом какой-либо работы, не доводя ее до осуществления. Давно уже было замечено, например, что беседа с западноевропейским ученым дает то, что им выражено в его трудах, а общение с русским ученым оказывается обыкновенно гораздо более содержательным и более полным новых мыслей, чем его печатные труды.

Замечательно, что сам Гончаров, родившийся не в помещицкой, а в купеческой семье, был частичным Обломовым. В статье «Лучше поздно, чем никогда», содержащей в себе критический обзор и анализ его творчества, он говорит, что нашел «ленивый образ Обломова в себе и в других»; «я инстинктивно чувствовал, что в эту фигуру вбираются мало-помалу элементарные свойства русского человека»; «в своем романе я изобразил лень и апатию, как стихийную русскую черту». В семье Майковых, с которой Гончаров был дружен, его называли «принц де Лень». В письмах он часто говорил о себе: «Я такой ленивый»; о романе «Обрыв» он сообщает, что пишет его «лениво». В одном из писем 1849 года он характеризует себя так: «Я окончательно постиг поэзию лени, и это единственная поэзия, которой я буду верен до гроба» *.

Эти слова становятся понятными, если принять во внимание, что Гончаров высоко ценил совершенство формы и языка художественных произведений; в начале своей писательской деятельности он уничтожал многое написанное им, подмечая недостатки своих произведений. Такая кропотливая работа вызывала у него припадки апатии и лени, и надо удивляться силе его воли, благодаря которой он выработал в конце концов превосходный язык и создал классические произведения русской литературы.

В романе «Анна Каренина» Толстой рассказывает, что Левин заметил в деятельности земства недостатки и, вместо того чтобы бороться против них, совсем покинул службу в земстве. Писатель Кознышев упрекает его: «Мы, русские, всегда так. Может быть, это

* Цейтлин А. Г. И. А. Гончаров. С. 32, 118, 217, 111.

и хорошая наша черта — способность видеть свои недостатки, но мы пересаливаем, мы утешаемся иронией, которая у нас всегда готова на языке. Я скажу тебе только, что дай эти же права, как наши земские учреждения, другому европейскому народу, — немцы и англичане выработали бы из них свободу, а мы вот только смеемся» (Ч. I. Гл. 8). По-видимому, сам Толстой поступил в отношении к земству так же, как Левин.

Сила воли русского народа обнаруживается, кроме приведенных в начале этой главы доводов, в том, что русский человек, заметив какой-либо свой недостаток и нравственно осудив его, повинувшись чувству долга, преодолевает его и вырабатывает в совершенстве противоположное ему положительное качество. Понимая опасность неряшливости при лечении болезней, русские врачи достигли в дореволюционное время такой чистоты и антисептики, что московские клиники стояли в этом отношении выше берлинских. На военных судах чистота была образцовая. Во второй половине XIX века русские купцы и промышленники стали посылать своих детей в Западную Европу учиться достижениям европейской промышленности. Прежде, заказывая сюртук, русские требовали, чтобы он был сшит из английского сукна, а в XX веке русская текстильная промышленность вырабатывала уже такие ситцы, полотна и сукна, что стала отбивать рынки у англичан.

Среди земских деятелей нашлось много лиц, энергично боровшихся с русской обломовской косностью; они достигли больших успехов в организации медицинской помощи населению, в школьном деле и во многих отраслях хозяйственной жизни. Русское земское и городское самоуправление стало выше западноевропейского. Когда Толстой писал «Анну Каренину», он не заметил, что деятели земского и городского самоуправления стали, несмотря на правительственные запреты и преследования, заявлять о необходимости отмены самодержавия; в начале XX века прогрессивные деятели земств и городов образовали союз для борьбы за политическую свободу и основали за границей журнал «Освобождение», редактором которого был П. Б. Струве. В 1905 году правительство принуждено было уступить, и манифестом 17 октября (старого стиля) было дано русскому народу участие в политической жизни России. Одной из значительных слагаемых среди сил, принудивших правительство к этой великой реформе, была самоотверженная борьба деятелей земского и городского самоуправления.

Зная недостатки суда, предшествовавшего великим реформам Александра II, и взяточничество администрации, русское общество так энергично боролось с ними, что суд после реформы, по свидетельству людей, знающих западноевропейскую и русскую культуру, стоял на большей высоте, чем в Западной Европе, и взяточничество было меньше, чем во многих других культурных странах.

Достоевский говорит от имени Версилова в романе «Подросток», что, когда русский увлекается положительными принципами, выработанными Западной Европой, он становится более европей-

цем, чем сами европейцы — французы, англичане, немцы, — потому что он свободен от их национальной ограниченности.

Французы говорят: «Поскребите русского, и вы найдете татарина»; Леруа-Болье высказывает обратное положение: «Снимите налет татарского ига, и вы найдете в русском европейца» (Т. 1. С. 250). Против утверждения, будто великороссы не столько славяне, сколько монголы, Леруа-Болье приводит остроумное соображение: длинная густая борода великороссов, говорит он, служит доказательством преобладания в них славянской крови над монгольской (Т. 1. Кн. 2. Гл. IV. С. 107).

Недостатков много у русского народа, но сила его воли в борьбе с ними способна преодолевать их.

Глава четвертая

СВОБОДОЛЮБИЕ

К числу первичных свойств русского народа, вместе с религиозностью, исканием абсолютного добра и силой воли, принадлежит любовь к свободе и высшее выражение ее — свобода духа. Это свойство тесно связано с исканием абсолютного добра. В самом деле, совершенное добро существует только в Царстве Божием, оно — сверхземное, следовательно, в нашем царстве эгоистических существ всегда осуществляется только полудобро, сочетание положительных ценностей с какими-либо несовершенствами, т. е. добро в соединении с каким-либо аспектом зла. Когда человек определяет, какой из возможных путей поведения избрать, у него нет математически достоверного знания о наилучшем способе действий. Поэтому тот, кто обладает свободой духа, склонен подвергать испытанию всякую ценность не только мыслью, но даже и на опыте.

Аскольдов (псевдоним философа Сергея Алексеевича Алексеева, 1870—1945) в статье «Религиозное и этическое значение Достоевского» * говорит, что личность, как индивидуальное существо, требует, чтобы все нормы жизни получили ее личную санкцию, т. е. чтобы они были избраны и оценены или мышлением, или иррациональной нравственной интуицией, или опытом. Поэтому ярко выраженная личность часто вступает в конфликт с внешними условиями, может даже совершить преступление «в своем искании более высоких правил поведения» или, по крайней мере, правил, «имеющих более глубокое основание» (С. 4—7). Достоевский действительно изображает характер русских людей, дерзновенно подвергающих испытанию ценности и нормы в своем личном поведении. Вспомним, например, Раскольников, Ставрогина, Ивана Карамазова **.

* В сборнике статей о Достоевском. Под редакцией Долинина. 1922.

** О Раскольникове см. мою книгу «Условия абсолютного добра» («Des conditions de la morale absolue»), о Ставрогине и Карамазове — книгу «Достоевский и его христианское миропонимание».

Достоевский говорит, что в Западной Европе есть прочно установившиеся правила и формы жизни, поддерживаемые во что бы то ни стало ради порядка, считаемые иногда, несмотря на их условность, «священными». А у нас, у русских, «нет святынь quand même². Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтобы отстоять ими L'Ordre³» (Дневник писателя. 1876. Февраль, II, 6). Вл. Соловьев настойчиво указывает на то, что свободное развитие личности есть существенное условие совершенствования ее. Поэтому, говорит он, право «дозволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересах общего блага препятствует злому человеку стать злодеем, опасным для существования общества»*.

Вследствие свободного искания правды и смелой критики ценностей, русским людям трудно столкнуться друг с другом для общего дела. Шутники говорят, что, когда трое русских заспорят о каком-либо вопросе, в результате окажется даже и не три, а четыре мнения, потому что кто-либо из участников спора будет колебаться между двумя мнениями. В организациях, основанных для какого-либо общего дела, легко возникают расколы, образуются несколько партий, кружков; в политических партиях — несколько фракций. Экардт в книге «Русское христианство» замечает, что в православной церкви культ неизменен, но многие религиозные представления верующих не подчинены обязательным формулам. А русские, отколовшиеся от Церкви, старообрядцы и сектанты, дробятся без конца на множество толков и сект.

В общественной жизни свободолюбие русских выражается в склонности к анархии, в отталкивании от государства. К. Аксаков выработал характерное для славянофилов учение о государстве. Он утверждает, что русский народ резко отличает «землю» и государство. «Земля» есть община; она живет согласно внутренней, нравственной правде, она предпочитает путь мира, согласный с учением Христа.

Однако наличие воинственных соседей заставляет в конце концов образовать государство. Для этой цели русские призвали варягов и, отделив «землю» от государства, передали политическую власть выбранному государю. Государство живет внешней правдой: оно создает внешние правила жизни и прибегает к принудительной силе. Преобладание внешней правды над внутренней есть путь развития Западной Европы, где государство возникло путем завоевания. Наоборот, в России государство возникло вследствие добровольного призвания «землю» варягов. Итак, согласно Аксакову, грязное дело борьбы со злом путем принуждения, т. е. средствами «внешней правды», самоотверженно берет на себя государь и государственная власть, а «земля» живет по-христиански, внутренней правдой. При таком отношении к государству понятно, что именно в России явились видные теоретики

* Соловьев Вл. Оправдание добра. С. 466.

анархизма — Михаил Бакунин, князь Кропоткин, граф Лев Толстой. Многие толки старообрядцев и многие русские сектанты ненавидят государство и являются сторонниками анархизма.

Казачество возникло как результат бегства смелых, предприимчивых людей, ищущих свободы от государства. Заселение севера Европейской России и Сибири совершалось в значительной мере деятельностью людей, старавшихся уйти подальше от государственной власти. Таким образом, грандиозная территория Российской империи сложилась отчасти потому, что вольнолюбивые русские люди бежали от своего государства, но, когда они заселяли новые земли, государство настигало их.

Даже крепостное право духовно не превратило русского крестьянина в раба. Пушкин рассказывает, как он, едучи в дилижансе из Москвы в Петербург, беседовал с англичанином. «Я обратился к нему с вопросом, что может быть несчастнее русского крестьянина. Англичанин ответил: «Английский крестьянин». Пушкин удивился: «Как! свободный англичанин, по вашему мнению, несчастнее русского раба?.. Неужто вы русского крестьянина почитаете свободным?» Англичанин сказал: «Взгляните на него: что может быть свободнее его обращения с вами? Есть ли тень рабского унижения в его поступи и речи?»*

В другом месте своих записок Пушкин повторяет все похвалы англичанина русскому простолюдину уже от себя. «Взгляните на русского крестьянина: есть ли и тень рабского унижения в его поступи и речи? О его смелости и смысленности и говорить нечего. Переимчивость его известна; проворство и ловкость удивительны»**.

Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями. Такой народ предъявляет чрезмерные требования к государству. Б. Н. Чичерин в письме к Герцену, издателю «Колокола», указал в 1858 году, как вредно такое отношение к государству: «В обществе юном, которое не привыкло еще выдерживать внутренние бури и не успело приобрести мужественных добродетелей гражданской жизни, страстная политическая пропаганда вреднее, нежели где-либо. У нас общество должно купить себе право на свободу разумным самообладанием, а вы к чему его приучаете? К раздражительности, к нетерпению, к неустойчивым требованиям, к неразборчивости средств. Своими желчными выходками, своими не знающими меры шутками и сарказмами, которые носят на себе заманчивый покров независимости суждений, вы потакаете тому легкомысленному отношению к политическим вопросам, которое и так уже слишком у нас в ходу: Нам нужно независимое общественное мнение — это едва ли не первая наша потребность: но общественное мнение умудренное, стойкое, с серьезным взглядом на

* Собр. соч. Пушкина. Под ред. Морозова. 1903. Т. 6. Мысли на дороге. С. 365—368.

** Там же. Русская изба. С. 363.

вещи, с крепким закалом политической мысли, общественное мнение, которое могло бы служить правительству и опорой в благих начинаниях, и благоразумною задержкою при ложном направлении» *.

Существует характерный рассказ о поведении крестьянина, который сам признал, что государственная власть, встречая человека своевольного, должна бывает принудить его к порядку строгими, даже иногда деспотическими мерами. В Петербурге весной таял лед на Неве, и переходить через реку по льду стало опасно. Градоначальник распорядился поставить полицейских на берегу Невы и запрещать переход по льду. Какой-то крестьянин, несмотря на крики городского, пошел по льду, провалился и стал тонуть. Городовой спас его от гибели, а крестьянин вместо благодарности стал упрекать его: «Чего смотрите?» Городовой говорит ему: «Я же тебе кричал». — «Кричал! Надо было в морду дать!»

Великая Российская империя с абсолютной монархической властью создавалась не только благодаря усилиям правителей ее, но и благодаря поддержке со стороны народа против анархии. Какие слои народа содействовали этому? Искание абсолютного добра и связанное с ним служение высшему началу побуждают целые слои русского народа подчинить свою свободу государству, как необходимому условию обуздания зла; таковы духовенство, купечество и военные люди. Было еще одно существенное условие возникновения сильного государства с абсолютной властью монарха. Ильин в своей книге «Сущность и своеобразие русской культуры» напоминает, что Россия в большей части своей истории была осажденной крепостью. Ссылаясь на С. Соловьева, он указывает следующие цифры: с 800 по 1237 год каждые четыре года происходило военное нападение на Русь; в 1240—1462 годах было 200 нашествий. Ильин подсчитывает, что от 1368 до 1893 года, т. е. в течение 525 лет, было 329 лет войны, значит, два года войны и один год мира (С. 154).

Духовенство самой сущностью служения Богу призвано к тому, чтобы наряду с государством бороться со злом: духовенство борется против зла духовными средствами, а государство средствами принуждения. Неудивительно, что духовенство, зная силу зла, ценит государство как борца против зла. К тому же в анархических наклонностях народа оно умеет отличать подлинную свободу от подмены ее произволом русской вольницы. Патриотизм, т. е. естественная любовь к родине, и национальное чувство, т. е. любовь к русскому народу как носителю великих духовных и исторических ценностей, сочетались у русского духовенства с любовью к государству в одно неразрывное целое. Государство мало заботилось о рядовом сельском духовенстве; жизнь его была крайне печальна. В какой нищете жило сельское духовенство, например,

* Цитата, приведенная П. Б. Струве в его статье «Б. Н. Чичерин и его место в истории русской образованности и общественности», перепечатанной в его книге «Социальная и экономическая история России». С. 331.

в первой половине XIX века, можно узнать из воспоминаний, напечатанных в русских исторических журналах. Тем более надо поэтому ценить заслуги духовенства как оплота русской государственности. Во время большевистской революции православное духовенство проявило великую силу духа мученическим исповеданием своей религиозности и патриотизма. Православие также и в русском народе тесно связано с патриотизмом и национализмом, как это отмечают даже иностранцы Леруа-Болье (Т. III. Кн. I. Гл. 4) и Бэринг (в книге «Русский народ», гл. 27).

Купечество, отчасти в силу интересов своего сословия, понимало ценность государства и в трудные дни истории приходило ему на помощь. Среди военных, особенно тех, которые избрали этот путь как свою профессию, было много лиц, служивших государству и отечеству по чувству долга, поэтому без позы, самоотверженно и скромно, без духа милитаризма. Эти свойства их прекрасно изображены в нашей литературе Пушкиным, Лермонтовым, Л. Толстым. Вспомним в «Капитанской дочке» капитана Миронова, в «Герое нашего времени» штабс-капитана Максима Максимыча, в «Войне и мире» капитана Тушина.

Характер русского солдата Л. Толстой наблюдал, служа офицером на Кавказе. В рассказе «Рубка леса» он говорит: «В России есть три преобладающие типа солдат... 1) покорных, 2) начальствующих и 3) отчаянных. Покорные подразделяются на а) покорных хладнокровных, б) покорных хлопотливых. Начальствующие подразделяются на а) начальствующих суровых и б) начальствующих политических. Отчаянные подразделяются на а) отчаянных забавников и б) отчаянных развратных.

Чаще других встречающийся тип — тип более всего милый, симпатичный и большей частью соединенный с лучшими христианскими добродетелями: кротостью, набожностью, терпением и преданностью воле Божией, — есть тип покорного вообще. Отличительная черта покорного хладнокровного есть ничем не сокрушимое спокойствие и презрение ко всем превратностям судьбы, могущим постигнуть его».

Отличительные черты отчаянного забавника: «непоколебимая веселость, огромные способности ко всему, богатство природы и удаль». Главные черты отчаянного развратного: «неверие и какое-то удалство в пороке». «Нужно сказать к чести русского войска», что отчаянные развратники «встречаются весьма редко, и если встречаются, то бывают удаляемы от товарищества самим обществом солдатским» (Гл. 2). «Дух русского солдата не основан так, как храбрость южных народов, на скоро воспламеняемом и остывающем энтузиазме: его так же трудно разжечь, как и заставить упасть духом. Для него не нужны эффекты, речи, воинственные крики, песни и барабаны: для него нужны, напротив, спокойствие, порядок и отсутствие всего натянутого. В русском, настоящем русском солдате никогда не заметите хвастовства, ухарства, желания отуманиться, разгорячиться во время опасности: напротив, скромность, простота и способность видеть в опасности совсем

другое, чем опасность, составляют отличительные черты его характера» (Гл. 13). В «Севастопольских рассказах» Толстой, участвовавший в обороне Севастополя, отмечает «спокойное исполнение долга среди опасностей» («Севастополь в декабре месяце»). Стойкость русского солдата оценил Наполеон, сказавший: «Недостаточно убить русского солдата, надо еще его повалить».

В числе многих парадоксов русской жизни один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была *бытовая демократия*, более свободная, чем в Западной Европе. Славянофил Хомяков говорил, что по своему характеру русские склонны к демократии. В русском обществе ярко выражена нелюбовь к условностям, иногда бьющая через край, например у нигилистов шестидесятых годов. Это заметно даже в религиозной жизни. Леруа-Болье отмечает, что у православных русских существует большая свобода от предписаний Церкви, чем у католиков (Т. III. Кн. II. Гл. 4). Шубарт пишет: «Русскому и вообще славянам свойственно стремление к свободе, не только свободе от ига иностранного народа, но и свободе от оков всего преходящего и брэнного»; «среди европейцев бедный никогда не смотрит на богатого без зависти, среди русских богатый часто смотрит на бедного со стыдом. В русском живо чувство, что собственность владеет нами, а не мы ею, что владение означает принадлежность чему-то, что в богатстве задыхается духовная свобода» (67).

Презрение к мещанству в высшей степени характерная черта русского общества, именно презрение к буржуазной сосредоточенности на собственности, на земных благах, на том, чтобы «жить как все», иметь хорошую обстановку, платье, квартиру. Герцен, Достоевский, Л. Толстой, повидав жизнь Западной Европы, с отвращением описывают мещанский характер ее. Иванов-Разумник написал трехтомный, весьма обстоятельный труд «История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века». Термин «мещанство», говорит Иванов-Разумник, идет от Герцена, который понимает под ним коллективную посредственность, умеренность и аккуратность, ненависть к яркой индивидуальности (Т. I. Гл. VIII).

Лев Толстой в самом начале своей писательской деятельности в рассказе «Люцерн» с возмущением описал эгоистическую замкнутость в себе богатых людей, живущих в роскошной гостинице. В расцвете своего художественного творчества он метко заклеил мещанство, изобразив в «Войне и мире» настойчивые старания Берга и его жены «жить как все».

Борьба против мещанства, т. е. против буржуазного умонастроения и строя жизни, ведется русской интеллигенцией во имя достоинства индивидуальной личности, во имя свободы ее, против подавления ее государством или обществом, против всякого низведения ее на степень лишь средства. Михайловский был противником разделения труда в общественной жизни; он боялся крайней специализации и возникающего вследствие нее обеднения

личности; идеалом его была многосторонняя личность. В начале большевистского режима воспитание детей и юношей именно и руководилось этой целью, но впоследствии большевистское правительство вступило на противоположный путь поощрения крайней специализации, понимая, что в тоталитарном государстве подчинить личность коллективу легче всего, имея дело с узкими специалистами. Наоборот, Михайловский и с особенной силой Бердяев ставят индивидуальную, единственную, т. е. неповторимую и незаменимую по своей ценности, личность выше общества.

Получение высшего образования в университетах и технологических институтах не было в России привилегией богатых людей. Русский бытовой демократизм содействовал обилию стипендий и помощи студентам со стороны обществ при университетах. Поэтому русская интеллигенция была внесословной и внеклассовой. Не будь войны 1914 года и большевистской революции, Россия, благодаря сочетанию бытовой демократии с политической, выработала бы режим правового государства с большей свободой, чем в Западной Европе.

Чуткость ко злу была причиной того, что в русской литературе подверглось решительному осуждению дарвинистическое учение о борьбе за существование как факторе эволюции. Чернышевский указывает на то, что борьба за жизнь вследствие чрезмерного размножения и недостатка пищи есть источник бедствий, ведущих к вырождению, а не совершенствованию организма. Н. Я. Данилевский в 1885 году напечатал книгу «Дарвинизм», в которой привел ряд убедительных возражений против учения Дарвина о факторах эволюции. Сам он понимал эволюцию как следствие «органической целестремительности», руководимой «разумной причиной». Михайловский боролся против дарвинистов, применявших закон борьбы за существование к жизни человеческого общества. Кн. П. Кропоткин, географ и геолог, теоретик анархизма, написал книгу «Взаимная помощь как фактор эволюции». В ней он доказывает, что борьба за существование ведет не к совершенствованию, а к переживанию более примитивных организмов. Взаимная помощь, широко распространенная в природе, говорит он, есть более важный фактор эволюции, содействующий совершенствованию организма.

Свобода духа, искание совершенного добра и в связи с этим испытание ценностей ведут к тому, что у русского народа нет строго выработанных, вошедших в плоть и кровь форм жизни. Самые разнообразные и даже противоположные друг другу свойства и способы поведения существуют в русской жизни. Бердяев выразительно подчеркнул эту особенность русского народа. «Два противоположных начала, — говорит он, — легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание

правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт» (Русская идея. С. 6).

Печально то, что иногда весьма противоположные свойства, добрые и дурные, совмещаются в одном и том же русском человеке. Дмитрий Карамазов сказал: «Широк человек, я бы сузил». Русский историк С. Г. Пушкарев в статье «Two trends in the course of Russian history» утверждает, что диапазон добра и зла в русской жизни более велик, чем у других народов. Он начинает свою статью ссылкой на былинный эпос, в котором противопоставлены высокая степень добра и крайнее напряжение зла. Илья Муромец, по благословению Христа, храбро защищает христианскую веру и борется против злодеев. А в новгородских былинах воспет Васька Буслаев, который «не верит ни в сон, ни в чох», собирает банду из тридцати таких же, как он, беспутных людей и вместе с ними бесчинствует, пьянствует, пирует, совершает убийства. Французский историк Моно (Monod), который был женат на дочери Герцена и встречал много русских людей, в письме к профессору Легра сказал о русском народе: «Я не знаю народа более обаятельного; но я не знаю и более обманчивого» *. Под «обманчивостью» Моно, очевидно, понимает непоследовательность поведения. Бердяев говорит: русским народом «можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ожидать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть» (С. 5).

О любви, внушаемой русским народом, мною приведен в первой главе ряд примеров из литературы иностранцев. Примером бешеной ненависти могут служить книга Viktor Hehn «De moribus Ruthenorum» (1892) и книга Sir Galahad «Der Idiotenführer durch die Russische Literatur». Немец Ген работал, по-видимому, в Публичной библиотеке в Петербурге, выслужил пенсию и уехал в Германию, где жил на пенсию, получаемую из России. В 1857—1873 гг. он вел дневник, изданный после его смерти профессором Шиманом (Schieman). Русские, говорит Ген, народ без совести, чести, самодеятельности; у них нет творческой силы; к танцам, балету они неспособны; лирика Пушкина — подражание, без души и чувства; русские не способны охватывать целое, и в практической жизни, и в художественном творчестве; их литература бездарна. Пушкин — смесь всякого рода подражаний. Гоголь — «ограниченная голова». «Любовь, великая волшебница молодости и венец жизни, им неизвестна». И это писалось о народе, у которого были такие великие поэты, как Пушкин и Лермонтов, и в то время, когда уже появились романы Тургенева, Гончарова, Достоевского, Льва Толстого. Заметив какое-либо хорошее свойство

* Je ne connais pas de peuple plus séduisant, je n'en sais pas de plus décevant (Legras J. L'âme russe. P. 5).

у русских, Ген старается принизить его; например, он говорит, что русские артельщики очень честны, им можно доверять большие суммы денег; эту честность их он объясняет примитивизмом (106), не проснувшейся индивидуальностью (202).

Автор «Путеводителя по русской литературе», претенциозно присвоивший себе имя одного из рыцарей Грааля, в такой же мере, как и Ген, отрицает какие бы то ни было достоинства у русского народа. Он утверждает, что русские ничего не изобрели, ни в чем не проявили творчества. Читая «Войну и мир», он нашел у Наташи Ростовской только одно ее проявление — показывание мужу желтого пятна на пеленках выздоравливающего ребенка; над Платоном Каратаевым он только пошло издевается, не замечая в нем ничего хорошего. Я долго искал книгу сэра Галаада с целью прочитать ее и подвергнуть критике. Когда мне удалось найти ее, я не счел ее заслуживающей статьи о ней. Всякий читатель книги Гена или сэра Галаада скажет себе, что такого народа, каким они изображают русских, нет на свете, и книги их — любопытный образец того, до какого ослепления доводит ненависть, чувство сатанинское, как это установил Макс Шелер: оно побуждает радоваться недостаткам ненавидимого существа и печалиться при наблюдении достоинств его.

Глава пятая

НАРОДНИЧЕСТВО

Искание абсолютного добра, свойственное русскому народу, ведет к признанию высокой ценности всякой личности. Поэтому русская интеллигенция проявляла всегда повышенный интерес к социальной справедливости и заботу об улучшении положения крестьян, как наиболее обездоленного сословия. В XIX веке возникло в среде интеллигенции движение, называемое народничеством. Оно состояло у одних лиц в самоотверженном служении народу, а у других, кроме того, в крайней идеализации народа и возникающем отсюда желании поучиться у народа, усвоить «правду», носителем которой он является. Многие народники были люди неверующие, отошедшие от Церкви, и тем не менее их народничество бессознательно связано с религиозным исканием добра, присущим русскому народу. Федотов в статье «Религиозные истоки народничества» * говорит о духе самопожертвования многих народников, отказе от богатства, от благ культуры и утверждает, что эти черты требуют религиозного объяснения; подсознательно они связаны с «кенотизмом» русских святых, любивших бедность, плохую одежду, жизнь вместе с низшими слоями народа (С. 34).

Идеализацию крестьянства можно найти уже у славянофилов.

* Fedotov G. P. The Religions Sources of Populism//Russian Review. 1942. April.

К. Аксаков говорит о высокой нравственности простого народа, не испорченного цивилизацией. Он решительно выразил эту мысль в комедии «Князь Луповицкий».

Хомяков высоко ценил русскую сельскую общину, «деревенский мир» с его единодушной сходкой, с его судом по обычаю, со вести и правде внутренней *.

Эту идеализацию русской общины разделял и Ю. Самарин.

П. Л. Лавров, высказавший идею «долга народу», обосновывает ее в своих «Исторических письмах» следующим образом: «Каждое удобство жизни, которым я пользуюсь, каждая мысль, которую я имел досуг приобрести или выработать, куплены кровью, страданиями или трудом миллионов». Михайловский также говорит: «Мы — должники народа» (в статье «Что такое прогресс?»). Крестьянскую жизнь и труд Михайловский ценит очень высоко. Крестьянин живет близко к природе и получает от нее много впечатлений и знаний, малодоступных горожанину; его деятельность крайне разнообразна и меняется в зависимости от времени года и от погоды; он разводит растения на полях и в огороде, он ухаживает за животными, а в свободное время от этих работ чинит или даже мастерит орудия, необходимые для его хозяйства. Благодаря этой сложной жизни, говорит Михайловский, крестьянин обладает всесторонней личностью. *Степень развития* крестьянина обыкновенно бывает более низкой, чем у горожанина, ставшего искусным, однако узким специалистом в какой-либо одной области, но *тип развития* крестьянина гораздо более высок, потому что содержит в себе много способностей. Сложная жизнь крестьянина обладает органической цельностью. Этот идеал всесторонней личности и идеализацию типа жизни крестьян усвоил от Михайловского Глеб Успенский, один из наиболее замечательных писателей-народников.

К числу беллетристов-народников принадлежат следующие писатели: Александр Иванович Левитов, 1835—1877; Николай Иванович Наумов, 1838—1901; Павел Владимирович Засодимский, 1843—1912; Глеб Иванович Успенский, 1843—1902; Николай Николаевич Златовратский, 1845—1911; Филипп Диомидович Нефедов, 1848—1902; Николай Елпидифорович Каронин (псевдоним Петропавловского), 1857—1892. Данилу Лукича Мордовцева (1830—1905) историки литературы в СССР называют представителем «умеренного народничества». Одним из теоретиков народничества они считают Николая Константиновича Михайловского, 1842—1904.

Из числа писателей-народников особенно заслуживают внимания Златовратский и Глеб Успенский. В повести «Крестьяне-присяжные» Златовратский рассказывает о поведении и злоключениях восьми крестьян, которых община послала на сессию окружного суда быть присяжными заседателями. Златовратский так

* Собр. соч. Хомякова. Т. 1. «Письмо об Англии». С. 138; «По поводу Гумбольдта» см. описание мирской сходки. С. 166—169.

характеризует их: «все они были трудолюбивые землепашцы»; «все они более легковверные художники, чем строгие мыслители, и хотя, прежде чем на что-нибудь решиться или решить какое-нибудь дело, долго носятся с ним, думают, исследуя со всех сторон, но вдруг, утомившись, бросают все свои длинные подготовительные изыскания и произносят решение, иногда совершенно противоположное всем добытым предварительными изысканиями результатам, но зато согласное с их душевным настроением. Они впечатлительны; в них заметна склонность решать дела «по душе», а не по хитро-сплетенным измышлениям. Все это кладет на их характер печать добродушия». В то время как, по понятиям одних, «грех» начинается с момента преступного акта и требует наказания,— для крестьянина он уже сам по себе есть часть «кары и несчастья», начало взыскания «карающего Бога за одному Ему ведомые, когда-то совершенные поступки». Иногда присяжные заседатели-крестьяне, имея дело с доказанным преступлением, выносят решение «не виновен» потому, например, что считают наказание каторгой на несколько лет в данном случае несправедливым, тем более что у преступника есть жена с малолетними детьми.

В большой повести «Устой» Златовратский обрисовывает добрые нравы общины, «мира»*, в котором все близки друг другу, горе и радость делят вместе, чувствуют обязанность помогать друг другу. Мы, говорят члены такой общины, «друг другу все одно что родные». Философия дяди Мина в общине, хранящей «устой», такова: «Мужичок мир любит, спокой; ему мало, что на огороде у него тихо, ему чтоб все кругом было светло и радостно. Потому уже, ежели у соседа плохо, и у тебя хорошему не быть, жди беды» (Ч. III. Гл. «Дети полей»). В главе «Сон счастливого мужика» мир представляется крестьянину как источник правды: «Справедливее мира не сыщешь, его не купишь, не обойдешь, не обманешь, потому на миру все у каждого всякому видно. Мир никого не обидит напрасно, так как ему самому мзды не надо, строго и чинно блюдет он общее дело». Встречаясь с несправедливостью, с тяжелым затруднением, крестьянин, живущий по заветам предков, утешал себя надеждой на Бога и на царя: «А Бог-то зачем? А царь-то зачем?»

О Златовратском говорили, что он «обсахаривает» мужика. Это неверно. Он, правда, любит изображать положительные стороны общинной жизни и христианские основы ее, но нельзя сказать, что они существуют лишь в его воображении: славянофилы Хомяков, К. Аксаков раньше его видели положительные «устой» общины. Возможность разложения общины Златовратский понимал и даже наблюдал. В повести «Устой» он рассказывает, как приехал из Москвы к своему отцу в дружно жившую до тех пор семью молодой крестьянин и разложил семью. Работая в большом городе, он привык заботиться только о себе и равнодушно смотреть на обитателей даже и соседней квартиры как на чужих людей, до ко-

* Крестьяне не употребляют слова «община»; они называют ее словом «мир».

торых ему дела нет. Наблюдая его поведение, тетушка его, «благотысленная» хранительница устоев, Ульяна Мосевна с упреком говорит ему, что он делает «все особнячком, все особнячком», а племянник отвечает ей: «По-столичному. Так-то оно лучше: ни ты ни к кому в душу не лезешь, ни в твое расположение никто носу не сует».

Сельская община была главной формой крестьянского землевладения во всей России, кроме Малороссии. Многие народники в семидесятых годах мечтали, что Россия минует капиталистическую стадию экономического развития и благодаря общинному духу русского крестьянства прямо перейдет к социализму. Глеб Успенский, друживший с Михайловским, тоже надеялся на такой путь развития России, однако он наблюдал влияние на крестьянскую жизнь быстро развивавшегося капитализма и в своих произведениях показывал, как крестьянин становится носителем не общинного духа, а мелкобуржуазных интересов. Некоторые народники, например Златовратский, не любили его за это, а он в ответ на нападки говорил, что не любит «слащавого» народничества; от меня требуют «шоколадного мужика», а я в своих очерках сообщаю о «расстройстве народных порядков». Однако, находясь под влиянием Михайловского, Успенский вместе с ним думает, что близость крестьянина к природе и разнообразие труда вырабатывают многостороннюю личность и органическую цельность жизни. В статьях его «Крестьянин и крестьянский труд» есть очерк «Поэзия земледельческого труда». В серии статей «Власть земли» он говорит, что русский народ — «могучий и кроткий, покуда над ним царит власть земли». «Оторвите крестьянина от земли, и настает душевная пустота» — пьянство, распутство, мошенничество. Такая история жизни крестьянина сообщена им в очерке «Рассказ Ивана Босых».

К числу народников Федотов приобщает поэта Некрасова. Он называет Некрасова «христианским народником», потому что Некрасов с любовью говорит о религиозности крестьян. Дочери государя Николая II, сообщает Федотов, живя после отречения государя в Сибири, увлекались Некрасовым, как христианским народником, близким к тому, как их воспитали в семье (С. 31). Сам государь Николай II был, можно сказать, христианским народником.

Народничество выразилось не только в литературе, а и в деятельности русской интеллигенции. В начале семидесятых годов возникло так называемое «хождение в народ». Тысячи молодых людей, изучив ремесла, стали селиться в деревнях с целью поднятия культурного уровня крестьянства и пропаганды социализма. Ценные сведения об этом движении дают участники его Вл. Дебогорий-Мокриевич (1848—1926) в книге «Воспоминания» и О. В. Аптекман (1849—1926) в книге «Из истории революционного народничества»*.

* Дебогорий-Мокриевич Вл. Воспоминания. 1894; Аптекман О. В. Из истории революционного народничества. «Земля и воля» 70-х годов. Изд. 1924 и 1925 гг.

Дебогорий-Мокриевич, придя к мысли, что только физический труд не есть эксплуатация человеком человека, не кончил курса Киевского университета, изучил сапожное ремесло и поселился в деревне. Аптекман, успешно заканчивавший уже занятия в Военно-хирургической академии в Петербурге, не приступил к государственным экзаменам и в 1875 году стал фельдшером в Псковской губернии в больнице при религиозной общине кн. М. М. Дондуковой-Корсаковой. При беседах и работе, говорит он, «каждый раз передо мною открывались все новые и привлекательные для меня стороны народного характера» (С. 73). Любя народ, Аптекман, еврей, пожелал приблизиться к нему также религиозно и потому крестился.

Среди народников, поселившихся в деревне, были две резко отличные друг от друга группы: «бакунисты-бунтари» и «лавристы». Последователи Бакунина подстрекали крестьян к бунтам, надеясь таким образом вызвать всенародный бунт и свержение правительства. Последователи Лаврова не были бунтарями, они старались поднять культурный уровень крестьянства и занимались мирной пропагандой социализма. В 1874 году правительство арестовало более тысячи бакунистов и лавристов. Во время предварительного следствия, которое длилось четыре года, одни из них умерли в тюрьме, другие были искалечены тяжелыми болезнями, третьи освобождены за полным отсутствием улик. В 1877 году начался «процесс 193-х», который закончился осуждением части подсудимых на каторгу. Сенат ходатайствовал перед государем Александром II о замене каторги ссылкой на поселение, но государь отвергнул это ходатайство.

Народники вскоре заметили, что социализм не интересуется крестьян и что внимание их сосредоточено на повседневных нуждах, на недостатке земли, на тяжести податей и т. п. Тогда лавристы выдвинули на первый план эти интересы крестьян и образовали в 1878 году общество «Земля и воля». Аптекман говорит об атмосфере «нравственной чистоты, истинно человеческого благородства» в их группе (103). Политической свободы они в то время не добились: они думали, что дворянско-буржуазная конституция будет еще вреднее для крестьян, чем абсолютная монархия. В 1879 году в журнале «Земля и воля» появились статьи о необходимости политических убийств в борьбе с деспотизмом правительства. Явились народники, пришедшие к мысли, что конституция необходима и что ее можно вынудить у правительства террором, особенно путем цареубийства. Против этого решительно возражал Георгий Валентинович Плеханов (1856—1918): он остроумно доказывал, что следствием политического террора будет только «вставка трех палочек вместо двух при имени Александр» (192). Споры эти привели к распаду «Земли и воли»; вместо нее появились две партии — «Народная воля» и «Черный передел». Народовольцы убили государя Александра II и дали России не только три палочки Александра III, но еще и вызвали вместо приближавшейся конституции длительную, тягостную политическую реакцию.

«Черный передел», куда вступил Аптекман, просуществовал всего лишь три месяца. В 1880 году Аптекман был арестован и сослан на пять лет в Якутскую область. Отбыв срок наказания, он уехал в Мюнхен, закончил там свое медицинское образование и, вернувшись в Россию в 1889 году, был некоторое время земским врачом. Во время реакции в царствование Александра III народничество приняло мирные формы. Множество интеллигентов усердно работало в деревне как земские врачи, учителя и учительницы народной школы, агрономы, статистики. Лидером этого движения был Николай Константинович Михайловский (1842—1904), фактический редактор вместе с Владимиром Галактионовичем Короленко (1853—1921) журнала «Русское богатство». В начале XX века во время подъема революционного движения из среды народников возникла партия социалистов-революционеров (эсеры), развившая потрясающую по своим размерам и жестокости террористическую деятельность.

Думая о народничестве, следует вспоминать не жестокий террор эсеров, а народолюбие русской интеллигенции, старавшейся нести культуру в жизнь крестьянства и самоотверженно служившей его нуждам. Любовь эта не встретила отклика со стороны крестьян. Весь строй жизни образованных людей был иной, чем у крестьян, непонятный им и вызывавший у них недоверие. Особенно отталкивала их безрелигиозность интеллигенции. У крестьян была своя культура, иная, чем у интеллигенции. Войдя в избу, он прежде всего крестился, смотря на икону, и потом отвешивал поклоны всем присутствующим по определенному порядку, степенно, неторопливо. По средам и пятницам они постились. Даже в мелочах жизни у крестьян был выработан своеобразный стиль, например еда из общей миски по порядку, медленно, с соблюдением равенства. Торопливость интеллигента и несоблюдение установленных форм отталкивали от него крестьянина. Глеб Успенский в очерке «На травке» рассказывает, как к нему пришел по делу старшина. Успенский поздоровался с ним и хотел подать ему руку, но старшина сказал: «Перво-наперво позвольте уж нам наш мужицкий закон соблюсти — Богу помолиться, а потом уж и вашу ручку примем. Уж извините! — такое у нас, у мужиков, у дураков, глупое обыкновение». Он помолился на образа, повесил картуз и сказал: «Ну, вот теперь позвольте познакомиться». Проходя мимо церкви, крестьянин крестился, а об интеллигенте, рассказывает Успенский, крестьянин с пренебрежением говорит, что он «лба не умеет перекрестить».

В очерке «Подозреваемые» Успенский говорит о ненависти крестьян не только к «барину»-помещику, но и ко всем, кого они называли «господами», куда они включали и всю интеллигенцию. Они не понимали, чем занимаются интеллигентные люди, воображали, что это — люди праздные, неработающие. Отчуждением от других классов общества Успенский объясняет то, что деревенские кляузники писали доносы на учителя, священника, станового.

Лев Толстой, который сам был представителем высокой ступени народолюбия, хорошо знал крайнее недоверие крестьян к «господам», даже и к оказывающим им большие услуги. В «Войне и мире» он рассказывает, как княжна Марья Болконская во время приближения войск Наполеона к ее имению отдала господский хлеб крестьянам и предложила им ехать в ее подмосковное имение, а крестьяне встретили эти заботы ее о них грубым недоверием: «Вишь научила ловко, за ней в крепость иди! Дома разори, да в кабалу ступай!» В романе «Анна Каренина» он говорит о недоверии крестьян к «барину», об их уверенности в том, что он хочет обмануть их и заботится только о своей выгоде (Ч. III. Гл. 29).

Содержанием рассказа «Утро помещика» служит желание молодого князя Нехлюдова улучшить жизнь крестьян. Он обращается к ним с речью, выражающей его самоотверженную заботу о них: «Я готов сам лишиться себя всего, лишь бы вы были довольны и счастливы...» Он говорил так, «не зная того, что такого рода излишняя не способны возбудить доверия ни в каком, и в особенности в русском, человеке, любящем не слова, а дело, и не охотнике до выражения чувств, каких бы то ни было прекрасных» (Гл. III).

Инженер Н. Г. Гарин (псевдоним Михайловского) в своих воспоминаниях «Несколько лет в деревне» * рассказывает о том, как он, оставив службу, купил имение в степной черноземной полосе, чтобы жить независимо и, кроме того, чтобы поднять благосостояние крестьян, научив их не бороться за существование, отнимая блага друг от друга, а умело использовать богатую природу. В первой главе он сообщает о жестоких притеснениях, испытанных крестьянами от помещиков при крепостном праве. После отмены крепостного права имение было приобретено купцом и управлялось приказчиком. Соседняя крестьянская община, не имея достаточно лугов для своего скота и не имея леса, должна была для удовлетворения своих нужд обращаться к приказчику богатого имения, и он бессовестно притеснял их. Богатые крестьяне общины, кулаки, вступали в соглашение с приказчиком, и они вместе эксплуатировали бедных крестьян. Печальная история жизни крестьян, рассказанная Гариным, служит достаточным объяснением того, почему в них развилось крайнее недоверие к людям вообще и особенно к тем кругам общества, жизнь и интересы которых не были понятны им.

Чехов мастерски изобразил в рассказе «Новая дача» отчуждение крестьянства от интеллигентных людей, даже и тех, которые всей душой сочувствовали им и хотели улучшить их жизнь. Златовратский заканчивает повесть «Устой» эпилогом, содержащим в себе письма Лизы, народолюбивой интеллигентки, ставшей сельской учительницей с целью служить народу. Крестьяне, пишет она, не верят, что барин может совершить добрый поступок. «Какой смысл для меня в «устоях», если им не нужна любовь, мысль, самопожертвование... если любовь, мысль и самопожертвование не

* Собр. соч. Т. IV. Изд. Маркса.

могут жить с ними как единое, цельное, неразделимое?» Беда в том, что обе стороны — и народолюбивая интеллигенция, и крестьяне — не знали друг друга. Струве в статье «Исторический смысл русской революции» говорит: не имевшая политических прав «интеллигенция выросла во вражде к государству, от которого она была отчуждена, и в идеализации народа, который был вчерашним рабом, но которого, в силу политических и культурных условий и своего и его развития, она не знала» *.

Когда в России появился предсказанный Жозефом де Местром «Пугачев с университетским образованием», Ленин, революция, вдохновленная им, была в значительной мере «русский бунт, бессмысленный и беспощадный». В этой революции истреблено было множество культурных ценностей и погибла почти вся народническая интеллигенция. Так русский простолудин отплатил интеллигенции за ее любовь к нему. Остатки интеллигенции, спасшиеся от революции, живя в Чехии и Словакии, увидели совершенно иное, чем в России, соотношение между образованными кругами общества и деревенским людом. У чехов и словаков в каждой деревне есть семьи, из которых вышли врачи, юристы, учителя, профессора, священники, и эти образованные люди сохраняют связь со своими деревенскими родителями и односельчанами. У нас в России было, наоборот, отчасти созданное правительством искусственное обособление крестьян, как особого сословия, от других кругов общества.

Глава шестая

ДОБРОТА РУССКОГО НАРОДА

1. ДОБРОТА

К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его. Она поддерживается и углубляется исканием абсолютного добра и связанной с нею религиозностью народа. Достоевский, внимательно наблюдавший русский народ и много думавший о нем, подчеркивает доброту его. В «Дневнике писателя» он дает конкретный образ доброты, рассказывая о том, как в девятилетнем возрасте он пошел в лес за грибами и, забравшись в чащу кустарника, вдруг услышал крик: «Волк бежит!» «Я вскрикнул и вне себя от испуга, крича в голос, выбежал на поляну, прямо на пашущего мужика.

Это был наш мужик Марей... — мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темно-русой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, услышав

* Статья эта перепечатана в книге Струве «Социальная и экономическая история России». С. 314.

крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за соху, а другою за его рукав, то он разглядел мой испуг.

— Волк бежит!— прокричал я, задыхаясь.

Он вскинул голову и невольно огляделся кругом, на мгновение почти мне поверив.

— Где волк?

— Закричал... Кто-то закричал сейчас: «Волк бежит»...— пролепетал я.

— Что ты, что ты, какой волк, померещилось; вишь! Какому тут волку быть!— бормотал он, ободряя меня. Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и, должно быть, был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойной улыбкой, видимо боясь и тревожась за меня.

— Ишь ведь испужался, ай-ай!— качал он головой.— Полно, рódный. Ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

— Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись.— Но я не крестился; углы губ моих вздрагивали, и, кажется, это особенно его поразило. Он протянул тихонько свой толстый, с черным ногтем, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до вспрыгивавших моих губ.

— Ишь ведь, ай,— улыбнулся он мне какою-то материнскою и длинною улыбкой.— Господи, да что это, ишь ведь, ай, ай!

Я понял наконец, что волка нет и что мне крик: «Волк бежит» — померещился...

— Ну, я пойду,— сказал я, вопросительно и робко смотря на него.

— Ну и ступай, а я те вослед посмотрю. Уж я тебя волку не дам! — прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь,— ну, Христос с тобой, ну ступай,— и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился. Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все стоял с своей кобыленкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался» (Дневник писателя. 1876. Февраль, I, 3).

В этой картинке прекрасно изображена душевная мягкость русского человека, одинаково часто встречающаяся и у простолюдина, и во всех слоях общества. Говорят иногда, что у русского народа — женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно *сочетание мужественной природы с женственной мягкостью*. Кто жил в деревне и вступал в общение с крестьянами, у того, наверное, всплывут в уме живые воспоминания об этом прекрасном сочетании мужества и мягкости.

Щедрин во время его ссылки в Вятку, служа при губернаторе, много ездил по делам службы и вступал в общение с народом. В «Губернских очерках», говоря о богомольцах, пришедших в монастырь, он пишет: «Я вообще чрезвычайно люблю наш прекрасный народ и с уважением смотрю на свежие и благодушные типы,

которыми кишит народная толпа». «И вся эта толпа пришла сюда с чистым сердцем, храня во всей ее непорочности душевную лепту, которую она обещала повернуть к пречестному и достохвальному образу Божьего угодника». Во время Севастопольской кампании происходил чрезвычайный набор рекрутов. В избу для проезжающих чиновников вошел рекрут, о котором Щедрин пишет: «Физиономия его была чрезвычайно симпатична»; «то было одно из тех мягких, полустыдливых, полужастенчивых выражений, которые составляют почти общую принадлежность нашего народного типа; в голубых его глазах не видно было огня строптивости или затаенного чувства ропота; напротив того, вся его любящая кроткая душа светилась в этом задумчивом и рассеянно блуждавшем взоре, как бы свидетельствуя о его вечной и беспрекословной готовности идти всюду, куда укажет судьба»*.

Доброта русского народа во всех слоях его высказывается, между прочим, в отсутствии злопамятности. «Русские люди,— говорит Достоевский,— долго и серьезно ненавидеть не умеют» (Дневник писателя. 1876. Февраль, I, 1). Нередко русский человек, будучи страстным и склонным к максимализму, испытывает сильное чувство отталкивания от другого человека, однако при встрече с ним, в случае необходимости конкретного общения, сердце у него смягчается и он как-то невольно начинает проявлять к нему свою душевную мягкость, даже иногда осуждая себя за это, если считает, что данное лицо не заслуживает доброго отношения к нему. Достоевский высоко ценит жалостливость русского народа, выражающуюся в том, что простой народ относится к преступникам как к «несчастливым» и стремится облегчить участь их, хотя и считает их заслуживающими наказания. Златовратский хорошо объяснил это поведение народа. Без всяких философских теорий народ сердцем чувствует, что преступление есть следствие существовавшей уже раньше порчи в душе человека, и преступный акт есть яркое обнаружение вовне этой порчи, само по себе уже представляющее «кару» за внутреннее отступление от добра.

Достоевский любит указывать на то, как русские солдаты проявляли доброту на войне в отношении к неприятелю. Во время Севастопольской кампании, пишет он, раненых французов «уносили на перевязку *прежде*, чем своих русских», говоря: «Русского-то всякий подымет, а французик-то чужой, его наперед пожалеть надо». «Разве тут не Христос, и разве не Христов дух в этих простодушных и великодушных, шутливо сказанных словах?» И во время русско-турецкой войны 1877—1878 гг. солдат кормит измученного в бою и захваченного в плен турка: «Человек тоже, хоть и не християнин». Корреспондент английской газеты, видя подобные случаи, выразился: «Это армия джентльменов» (Дневник писателя. 1877. Май — июнь, I, 1; июль — август, III, 4). Пушкарев в своей статье о большом диапазоне добра и зла в русском народе приво-

* Щедрин Н. Губернские очерки. III. Богомольцы, странники и проезжие; Невинные рассказы. IX. Святочный рассказ (из путевых заметок чиновника).

дит ценные цитаты о поведении русских на войне из книг англичан — профессора Пэрса, Мэкензи Уоллеса и Альфреда Нокса. Пэрс пишет о «простой доброте русского крестьянина»: «Эти качества подлинного русского народа займут свое место среди лучших факторов будущей европейской цивилизации». То же пишет и Уоллес: «Нет класса людей на свете более добродушного и миролюбивого, чем русское крестьянство». Нокс говорит: «Русское крестьянство существенно миролюбивое и наименее империалистическое в мире»*.

Солдаты Советской Армии нередко вели себя отвратительно — насиловали женщин, грабили все, что нравилось им. Не только солдаты, даже и офицеры отнимали у всех часы. Интересно, однако, наблюдение профессора психологии Братиславского университета в Словакии. Он встретил Советскую Армию в деревне, где жили его родители, и близко наблюдал поведение русских солдат. «Они ведут себя, как дети, — говорил он, — нагрябят много часов, а потом и раздают их направо и налево».

Доброта — одно из основных свойств русского народа; поэтому даже и бесчеловечный режим Советской власти не искоренил ее. Об этом свидетельствуют иностранцы, наблюдавшие жизнь в СССР. Австрийский немец Отто Бергер, бывший в России в плену в 1944—1949 гг., написал книгу «Народ, разучившийся улыбаться». Он говорит, что, живя вблизи Можайска, пленные поняли, «какой особый народ русский. Все рабочие, а особенно женщины, относились к нам как к несчастным, нуждающимся в помощи и покровительстве. Иногда женщины забирали нашу одежду, наше белье и возвращали все это выглаженным, выстиранным, починенным. Самое удивительное было в том, что сами русские жили в чудовищной нужде, которая должна была бы убивать в них желание помогать нам, их вчерашним врагам»**.

Доброта русского человека свободна от сентиментальности, т. е. от наслаждения своим чувством, и от фарисеизма: она есть непосредственное приятие чужого бытия в свою душу и защита его, как самого себя. Л. Толстой в «Анне Карениной» превосходно изобразил характер князя Щербацкого, непосредственно доброго человека, и его насмешливое отношение к пиетизму мадам Шталь. Дочь его, Кити, говорит Вареньке, воспитаннице госпожи Шталь: «Я не могу иначе жить, как по сердцу, а вы живете по правилам. Я вас полюбила просто, а вы, верно, только затем, чтобы спасти меня, научить меня!» (Ч. II. Гл. 34 и 35). «Жизнь по сердцу» создает открытость души русского человека и легкость общения с людьми, простоту общения, без условностей, без внешней привитой вежливости, но с теми достоинствами вежливости, которые вытекают из чуткой естественной деликатности. «Жизнь по сердцу», а не по правилам выражается в индивидуальном отношении к лич-

* *Pares B. Day by day with the Russian Army. London, 1915. P. 99; Sir Mackenzie Wallace Donald. Russia, 1912. P. 113; Sir Knox Alfred. With the Russian Army, 1914—1917. T. 1. P. 34.*

** Цитирую из журнала «Возрождение» (1949. № 6. С. 168).

ности всякого другого человека. Отсюда в русской философии вытекает интерес к конкретной этике в противовес к законнической этике. Примером может служить «Оправдание добра» Вл. Соловьева, книга Вышеславцева «Этика Фихте», Бердяева «Назначение человека», Н. Лосского «Условия абсолютного добра».

У русских и у всех славян высоко развито ценностное отношение не только к людям, но и ко всем предметам вообще. Это выражается в славянских языках в обилии уменьшительных, увеличительных, уничижительных имен. Уменьшительные имена, выражающие чувство нежности, особенно распространены и разнообразны. Велико богатство их для личных имен: Иван — Ваня, Ванечка, Ванюша; Мария — Маня, Маша, Манечка, Машенька, Машутка. Многие не личные имена могут приобретать форму ласкательную, уменьшительную, увеличительную, уничижительную, например дом — домик, домище, домина, домишко. Уменьшительно-ласкательные имена могут быть образованы весьма различными способами, например головка, головушка, камешек, кораблик, кружок, чехмоданчик, волосок, волосочек. Не только от существительных, и от других частей речи существуют ласкательно-уменьшительные формы, например прилагательные миленький, рад-раदेशенек, наречия — рядышком, прямехонько.

У положительных качеств бывает нередко и отрицательная сторона. Доброта русского человека побуждает его иногда лгать вследствие нежелания обидеть собеседника, вследствие желания мира, добрых отношений с людьми во что бы то ни стало. Русские крестьяне лгут иногда из любезности, говорит Легра, ссылаясь на наблюдения Г. Нормана *. Надо заметить еще, что источником лжи русского человека может быть слишком большая живость воображения, о которой будет сказано в главе «Даровитость русского народа». О русском вранье Достоевский написал целую статью, очень насмешливую: «У нас, — говорит он, — в огромном большинстве лгут из гостеприимства. Хочется произвести эстетическое впечатление в слушателе, доставить удовольствие, ну и лгут, даже, так сказать, жертвуя собою» (Дневник писателя. 1873. Нечто о вранье).

2. РУССКАЯ ЖЕНЩИНА

Высокие достоинства русской женщины общепризнаны не только русскими, но и иностранцами. Возьмем несколько примеров, с разных сторон обрисовывающих русскую женщину. Замечательной личностью была в XVII веке боярыня Морозова, присоединившаяся к старообрядческому расколу под влиянием протопopa Аввакума. Морозова вовсе не была представительницей только обрядоверия и внешнего благочестия. Она известна своей жизнью во Христе. Презрительно относясь к своему привилегированному положению богатой и знатной боярыни, она ухаживала

* *Legras J. L'âme russe. P. 163.*

за больными, исполняла для них самую грязную работу, щедро раздавала милостыню, свой богатый дом она наполнила нищими, странниками. Все попытки отклонить ее от старообрядчества угрозами и наградами не имели успеха. Вместе со своей сестрой княгиней Урусовой она провела много лет до своей смерти в подземной темнице в столь тяжелых условиях, что чтение о них производит глубоко удручающее впечатление. Историк и беллетрист Мордовцев живо изобразил жизнь Морозовой в романе «Великий раскол». В романе этом действительность обрисована правдиво, как это видно из соответствующего рассказа С. М. Соловьева в его «Истории России» (Т. XIII. Гл. 1). Большую силу духа проявила и жена протопопа Аввакума, переносившая вместе с ним тяжелые бедствия его жизни и в Европейской России, и в Сибири.

В XVIII веке заслуживает внимания княгиня Наталия Борисовна Долгорукая (1714—1771), урожденная графиня Шереметева. Она была обручена с князем Иваном Долгоруким. При Анне Иоанновне князь Долгорукий впал в немилость. Несмотря на уговоры родных и знакомых, Наталия Борисовна осталась верна своему жениху, вышла за него замуж и последовала за ним в ссылку в Сибирь. Из Сибири князь Иван был перевезен в Новгород и там жестоко казнен. Жена его Наталия Борисовна приняла тогда в Киеве монашество. В своих записках она так описала свою судьбу. «Войдите в рассуждение, какое это мне утешение и честна ли эта совесть,— когда он был велик, так я с радостью за него шла, а когда он стал несчастен, отказаться ему? Я такому бессовестному совету согласиться не могла; а так положила свое намерение, когда, сердце отдав, жить или умереть вместе, и другому уже нет участия в моей любви. Я не имею такой привычки, чтобы сегодня любить одного, а завтра другого; в нынешний век такова любовь, а я доказала свету, что я в любви верна. Во всех злополучиях я была своему мужу товарищ; и теперь скажу самую правду, что, будучи во всех бедах, никогда не раскаивалась, для чего я за него пошла и не дала в том безумия Богу»* (стих из книги Иова). Жен декабристов, которые последовали в Сибирь за своими мужьями, приговоренными к каторжным работам, воспел Некрасов в стихотворении «Русские женщины».

Возвышенный характер любви, свойственный русской женщине, и верность долгу изобразил Пушкин в любимом им образе Татьяны («Татьяны милый идеал»). К стыду русских мужчин нужно заметить, некоторые из них сожалеют о том, что Татьяна отвергла Евгения Онегина, поздно оценившего ее значительность. Они не понимают ее высокого идеала любви. Татьяна ценит индивидуальную личную любовь, т. е. приятие в свою душу всей личности любимого во всем индивидуальном своеобразии ее **. Она

* Соловьев С. М. История России. Т. IV. С. 1161.

** См. о такой любви мою книгу «Условия абсолютного добра» («Des conditions de la morale absolue»). Гл. 10.

понимает, что запоздалое увлечение ею Евгения Онегина вызвано не такой глубокой любовью, а впечатлением, которое произвело на него блестящее положение ее в обществе, умение держать себя и тому подобные внешние приманки.

А нынче!— что к моим ногам
Вас привело? какая малость!
Как с вашим сердцем и умом
Быть чувства мелкого рабом?

Не только Пушкин, и другие великие русские писатели дали незабываемые образы нравственной силы русской женщины. Вспомним у Гончарова Ольгу Ильинскую, хотевшую спасти Обломова, и Веру в «Обрыве», надеявшуюся перевоспитать нигилиста Марка Волохова. Замечательные характеры тургеневских женщин отмечены многими, кто писал о творчестве Тургенева: Лукерья в «Живых мощах», Наталья в романе «Рудин», Лиза в «Дворянском гнезде», Елена в «Накануне». В «Войне и мире» прекрасен образ княжны Марьи Болконской. У Достоевского замечательна самоотверженная страдальца Соня Мармеладова, пошедшая за Раскольниковым в Сибирь и помогшая ему в конце концов преодолеть свою гордыню; не менее замечательна жена Версилова Софья Андреевна. О характере этих двух женщин можно найти ценные соображения в книге «Der Mensch und der Glaube» известного католического богослова Романо Гуардини*.

Прибавим к этим примерам образ русской няни, нежно и самоотверженно любящей ребенка, за которым она ухаживает, благоговейно влияющей на его религиозную жизнь и развивающей его воображение, рассказывая сказки. Такова была няня Пушкина Арина Родионовна. Князь Евгений Трубецкой сообщает о такой няне в их семье. Между прочим, он рассказывает, как она следила за их поведением в церкви и, заметив, что они невнимательны к богослужению, сказала, что сам священник укорял их и говорил: «Победную песнь поюще, вопиюще, зевающе и глаголюще»**. Шмелев описывает такую няню в повести «Няня из Москвы». Князь Сергей Волконский, вспоминая русскую няню, говорит: «Вы не знаете, люди новых поколений, вы не знаете, что это было. Сколько в простоте обычая, сколько в скромности почтенности, в безграмотности какая воспитанность! Сколько вывела она, русская Няня, из недр народной почвы, сколько вывела наружу родников любви, преданности, мудрости житейской, религиозной стойкости!»*** В поведении таких русских нянюшек обнаруживается высокая одаренность русского народа, связанная с глубокой религиозностью и любовью к человеку, особенно к ребенку, ум и воображение, богатые содержанием, и скромное сознание своего достоинства.

* См. о них и о Раскольникове, о влиянии на него Сони Мармеладовой мою книгу «Условия абсолютного добра» («Des conditions de la morale absolue»).

** Трубецкой Е. Воспоминания. София, 1921.

*** Волконский С. Последний день. Роман-хроника. С. 478.

Прекрасный образ доброй и глубоко религиозной русской женщины дает Горький, рассказывая в автобиографии о своей бабушке. «Ее бескорыстная любовь к миру обогатила меня, насытив крепкой силой для трудной жизни». У нее не было заботы о себе и не было колкого самолюбия, отравляющего жизнь множества людей. Во время поездки на волжском пароходе она рассказывала сказки. Ее слушали «матросы, бородатые ласковые мужики». Дочь ее, мать Горького, сказала ей: «Смеются люди над вами, мамаша!»— «А, Господь с ними!»— беззаботно ответила бабушка.— А пускай смеются, на доброе им здоровье!»*. Молитвы бабушки Горького были весьма своеобразны: они состояли из простодушного рассказа Богу обо всем, что ее мучит в жизни.

Русская женщина, полюбив человека, увлекающего ее высокой целью жизни, смело борется с препятствиями и не боится потерять удобства своей прежней, обеспеченной родителями жизни. Она проявляет при этом любовь к свободе и независимость от предрассудков. Начиная с шестидесятых годов русские женщины стали настойчиво стремиться к получению высшего образования наравне с мужчинами. Правительство не допускало их в университеты; тогда многие из них направились в заграничные университеты, в Швейцарию и в Германию. В последней четверти XIX века в университетских городах России были основаны частные Высшие женские курсы, а затем и медицинский институт, Политехнические и т. п. курсы. Они были полны учащимися женщинами.

Шубарт пишет о русской женщине: «С англичанкою делит она склонности к свободе и самостоятельности без того, чтобы превратиться в синий чулок. С француженкой ее роднит духовная подвижность без претензий на глубокомыслие; она обладает хорошим вкусом француженки, тем же пониманием красоты и изящества, однако без того, чтобы становиться жертвой тщеславной пристрастности к нарядам. Она обладает добродетелями немецкой домашней хозяйки без того, чтобы вечно коптеть над кухонной посудой; она имеет материнские качества итальянки, не огрубляя их до обезьяньего любвеобилия» (С. 85). Грахам в книге «Неизвестная Россия» говорит, что русские женщины всегда «стоят пред Богом; благодаря им Россия сильна» (С. 326).

3 ЖЕСТОКОСТЬ

Доброта есть преобладающая черта характера русского народа. Но в то же время есть в русской жизни также немало проявлений жестокости. Существует много видов жестокости, и некоторые из них могут встречаться, как это ни парадоксально, даже и в поведении людей, вовсе не злых по своей природе. Жестокость, как средство *устрашения преступников*, есть один из видов этого явления. Русский крестьянин в прежние времена считал

* Горький М. Детство. Берлин. С. 13, 15.

кражу лошади одним из самых страшных преступлений: нищета, губительный голод всей семьи могли быть следствием потери лошади. Поэтому крестьяне, поймав конокрада, иногда не только убивали его, но еще и предварительно жестоко истязали, чтобы другим неповадно было.

В прежние времена, приблизительно до семидесятых годов XIX века, печальным явлением было сечение розгами детей как *средство воспитания*. Секли дома и в школе, в гимназиях и особенно жестоко в духовных семинариях. Дед Горького однажды засек Горького до потери сознания, так что мальчик несколько дней лежал больной. По-видимому, дед сам понял, что зашел слишком далеко: он «принес гостинца» больному ребенку, говоря как бы в извинение своему поступку: «Ты думаешь меня не били», и рассказал, каким побоям он подвергался, когда был бурлаком на Волге (Детство. Гл. II).

Многие отрицательные стороны поведения крестьян объясняются чрезвычайной нищетой их, множеством несправедливостей, обид и притеснений, переживаемых ими и ведущих к крайнему озлоблению. Некоторое представление о крестьянской бедности может дать следующее наблюдение публициста Николая Васильевича Шелгунова (1824—1891). «В Смоленской губернии на мельницы крестьяне привозят такой хлеб, что стыдно в руки взять: земли, мякины, всякой шелухи столько, что не увидишь зерна. «Посмотри, что ты привез; как это молоть?— говорят мужику, а он с добродушной иронией отвечает: «Люди не свиньи — съедят»*. Во время летней страдной поры, при крайне напряженной работе, они старались запастись хорошим хлебом, а зимой, когда работы нет, они ели описанный Шелгуновым суррогат хлеба: иначе могло не хватить муки до нового урожая. Измученный заботами о том, как спасти семью и себя от полного разорения, живущий в крайней тесноте уютной избы, кишасей тараканами и клопами, крестьянин мог доходить до крайних степеней озлобления и зверства; например, говорит Достоевский, «мужик, наложив непомерно воз, сечет свою завязшую в грязи клячу... кнутом по глазам» (Дневник писателя. 1876. Январь, III, 1) и сам угнетен, как эта кляча. Аптекман, наблюдавший во время своего служения фельдшером добрые качества крестьян, объясняет, так же как и Достоевский, «жестокости народа». Он говорит, например, о том, как мать привела в амбулаторию «свою дочь, всю избитую ее обезумевшим от нужды, горя и водки мужем» (С. 106).

Особенно возмутительно то, что в крестьянском быту мужья иногда жестоко избивали своих жен, чаще всего в пьяном виде. Горький в своей автобиографии описывает случаи таких избиений. Короленко, будучи сослан на поселение в Березовские починки Вятской губернии, жил в избе крестьянина и наблюдал тяжелую жизнь женщин в такой семье, где мужчины были лентяи. Он видел там жестокие избиения жены мужем. Защищаемая им против

* Шелгунов Н. В. Собр. соч. Т. III Очерки русской жизни.

этого зверства крестьянка рассказывала, что в ее жизни были четыре случая, когда муж, подвергая ее побоям, сбрасывал ее с полатей на пол, несмотря на то что она была беременна *. Говорят, что правительство СССР обратило внимание на это печальное явление и борется против него.

В прежние времена — вплоть до последней четверти XIX века — строй семейной жизни купечества, мещан и крестьян был патриархальный. Деспотизм главы семьи нередко выражался в поступках, близких к жестокости. Живое представление о таком характере семейной жизни дает автобиография Горького. Тяжела также была жизнь Чехова в детстве в мещанской среде. Отец и дед его были деспоты. Особенно мучили они детей чрезмерными требованиями исполнения религиозных обрядов и стояниями в церкви. Чехов возненавидел религиозное воспитание. «Религии у меня теперь нет», — говорит он в одном из своих писем; религия представляется ему чем-то вроде ширмочки — снаружи умильно улыбающиеся личики, а за ширмочкой мучат и истязают. Отец его и дед часто секли детей. «Не могу простить отцу, — говорит Чехов, — что он сек меня»; «в детстве у меня не было детства» **. Неудивительно, что Чехов, бывший в детстве религиозным мальчиком, утратил религию и заменил ее наивной верой в прогресс.

Одним из характерных явлений русской жизни было купеческое самодурство. Точные сведения о жизни купцов середины XIX века мы имеем благодаря комедиям Островского, который наблюдал жизнь и нравы их в юности, потому что отец его был ходатаем по делам купцов и мещан, а потом и сам писатель служил в Сове́стном и в Московском Коммерческом суде ***.

В комедии «Свои люди — сочтемся» купец Самсон Силыч Большов, не считаясь с желаниями дочери своей Липочки, собирается отдать ее замуж за приказчика своего Подхалюзина: «За кого велю, за того и пойдет. Мое детище: хочу с кашей ем, хочу масло пахтаю». В комедии «Бедность не порок» купец Гордей Карпыч Торцов хочет переехать из провинциального города в Москву, чтобы там пускать пыль в глаза: «Один в четырех каретах поеду», — говорит он, дав волю своей фантазии. Особенно хорош купец Тит Титыч Брусков в комедии «В чужом пиру похмелье». Он не говорит, а рычит: «Настасья! смеет меня кто обидеть?» Настасья Панкратьевна отвечает: «Никто, батюшка Кит Китыч, не смеет вас обидеть. Вы сами всякого обидите». — «Я обижу, я и помилую, а то деньгами заплачу. Я за это много денег заплатил на своем веку». Жизнь среди таких деспотов и самодуров — источник

* Короленко В. Г. История моего современника. М., 1938. Кн. II. Гл. 1.

** См. обстоятельную монографию В. Ермилова «А. П. Чехов» (2-е изд. 1949).

*** Обстоятельные сведения о жизни и творчестве Островского содержатся в книге А. И. Ревякина «А. Н. Островский» (М., 1949). В ней исправлены многие ошибки, встречающиеся в прежних биографиях Островского.

не только комических сцен, но и печальных драм, как, например, в «Грозе», где молодая женщина Катерина протестует против гнета самоубийством.

Как объяснить грубое самодурство, иногда выражающееся в совсем уж нелепых поступках, например, когда разгулявшаяся в роскошном ресторане компания начинает бить дорогую посуду, зеркала, все, что попадает под руку? Как это ни странно, в таких поступках выражается примитивная форма любви к свободе. Возвышенный характер имеет любовь к свободе тогда, когда человек любит свободу как принцип, который должен быть положен в основу жизни всякой личности. Такой человек заботится не столько о своей свободе, сколько о том, чтобы не стеснять свободу других людей и отстаивать свободу как принцип общественной жизни. У грубых эгоистических натур свободолюбие выражается лишь в требовании: «Моему нраву не препятствуй». Богатство разнуздывает прихоти такого человека, и он становится самодуром, угнетающим прежде всего наиболее близких к нему людей, членов своей семьи и всех, кто зависит от него. Островский, как великий художник, вскрывает мотивы поведения самодура. В комедии «Не все коту масленица» купец Ахов говорит: «Ведь богатство-то чем лестно? Вот чем: что захотел, что задумал только — все твое». Ему более 60 лет; он хочет жениться на двадцатилетней девушке и говорит ей: «Как мне вздумается, так себя и поверну; я все могу, могущественный я человек». Привыкнув удовлетворять свои прихоти, самодур иногда и сам не знает, чего ему через несколько минут захочется. Богатый подрядчик Хлынов в комедии «Горячее сердце» говорит: «Ты почему мою душу можешь знать, когда я сам ее не знаю, потому это зависит, в каком я расположении».

Сила воли русского народа, как уже сказано было выше, выражается, между прочим, в том, что, заметив в себе какой-либо недостаток и осудив его, русское общество начинает решительную борьбу против него и достигает успеха. Семейный деспотизм стал посмешищем благодаря комедиям Островского. В борьбе против него не менее значительна была критика и публицистика Добролюбова в таких, например, статьях его, как «Темное царство» и «Луч света в темном царстве», где он отстаивает достоинство личности и обличает нравственную низость самодурства. Уже во второй половине семидесятых годов Островский изображает и таких купцов, поведение и речь которых свидетельствует о начале европеизации этой среды. Позднее Боборыкин отмечает в своих романах поднятие культурного уровня купечества и русских промышленников. В конце XIX и в XX веке среди них явились высококультурные меценаты, как, например, Савва Мамонтов, который основал частную оперу, открывавшую глаза общества на великую ценность русской музыки. Строй семейной жизни в русском обществе освободился от деспотизма и приобрел характер своего рода демократической республики.

Не менее решительную борьбу начало русское общество про-

тив телесных наказаний в семье и школе. Уже в 1858 году знаменитый хирург Пирогов начал печатать статьи о воспитании, в которых осуждал применение телесных наказаний. Еще решительнее выступил против этого варварства Добролюбов. Русское общество, и родители, и дети проявили чрезвычайную чуткость в этом отношении, считая телесное наказание грубым оскорблением личности. Этот прием воспитания был совершенно устранен из школы, да и в семейной жизни наказание розгой стало редким явлением. Вопросы воспитания и образования стали предметом живейшего интереса в русском обществе. В литературе появились ценные труды таких педагогов, как Пирогов, Ушинский, Водовозов, Стоюнин, Л. Толстой. В замечательной книге С. И. Гессена «Основы педагогики» сопоставлены педагогические идеи Пирогова и Толстого. В жизни искание новых путей образования и воспитания выразилось в основании образцовых частных средних школ. Таковы были, например, в Петербурге гимназия М. Н. Стоюниной, вдовы В. Я. Стоюнина, и Тенишевская гимназия с Л. С. Таганцевой во главе, в Москве — гимназии Поливанова и Алферовых, в Киеве — гимназия А. В. Жекулиной. Ценные сведения о таких учебных заведениях находятся в книге О. В. Кайдановой «Очерки по истории народного образования в России и СССР» (1938—1939 гг., 2 т.).

Русские университеты считались учено-учебными заведениями: профессор должен был быть не только учителем своей науки, но и ученым, способным производить самостоятельные исследования. В XX веке столичные университеты, Санкт-Петербургский и Московский, стояли на уровне самых знаменитых западноевропейских университетов.

Жестокость органов государственной власти — весьма своеобразное явление. Органы государственной власти, особенно полиция и военные, сурово и неумолимо требуют исполнения приказаний государства. Такое поведение их не есть проявление их жестокости: когда человек выступает как слуга государства, сквозь его волю и чувство действует само государство, так что индивидуальные свойства его воли и чувства отступают на задний план и становятся едва заметными. Это глубокое изменение личности человека при исполнении требований сверхчеловеческой власти, органом которой он служит, превосходно изображено Львом Толстым в «Войне и мире». Пьер Безухов, находившийся в плену у французов в Москве, пользовался их уважением и даже был в дружеских отношениях с офицерами и солдатами. Накануне выступления французской армии из Москвы для возвращения во Францию Пьер был обеспокоен участью тяжелобольного пленного русского солдата. Капитан и капрал, заведовавшие отрядом пленных, в котором находился Пьер, были дружны с ним. Он заговорил с капралом о больном солдате. Капрал предложил ему из любезности трубку и сказал, что начальством все предусмотрено и потому Пьер может не беспокоиться о больном солдате. «Et puis, monsieur Kiril, — прибавил он, — vous n'avez qu'à dire un mot au capi-

tainе, vous savez. Oh, c'est un... qui n'oublie jamais rien. Dites au capitaine quand il fera sa tournée, il fera tout pour vous»*.

На следующий день, когда начиналось выступление, в балаган, где жили пленные, вошел тот капрал, который накануне предлагал трубку Пьеру. Он должен был пересчитать пленных. Пьер подошел к нему и спросил: «*Caporal, que fera-t-on du malade?*»**. Капрал был в походной форме, и Пьер, начав говорить с ним, «усумнился, тот ли это знакомый его капрал или другой, неизвестный человек; так непохож был на себя капрал в эту минуту». Не только внешность, но и все поведение его глубоко изменилось. «Капрал нахмурился на слова Пьера и, проговорив бессмысленное ругательство, захлопнул дверь». — «Вот оно!.. Опять оно!» — сказал Пьер, и невольный холод пробежал по его спине. В измененном лице капрала, в звуке его голоса, в возбуждающем и заглушающем треске барабанов Пьер узнал ту таинственную, безучастную силу, которая заставляла людей против своей воли умерщвлять себе подобных, ту силу, действие которой он видел во время казни. Бояться, стараться избегать этой силы, обращаться с просьбами или увещаниями к людям, которые служили орудиями ее, было бесполезно. Это знал теперь Пьер. Надо было ждать и терпеть». «Когда двери балагана отворились и пленные, как стадо баранов, давя друг друга, затеснились в выходе, Пьер пробился вперед их и подошел к тому самому капитану, который, по уверению капрала, готов был все сделать для Пьера. Капитан тоже был в походной форме, и из холодного лица его смотрело то же «оно», которое Пьер узнал в словах капрала и в треске барабанов. «*Filez, filez*», — приговаривал капитан, строго хмурясь и глядя на толпившихся мимо него пленных. Пьер знал, что его попытка будет напрасна, но подошел к нему. «*Eh bien, qu'est ce qu'il y a?*» — холодно оглянувшись, как бы не узнав, сказал офицер. Пьер сказал про больного. «*Il rougira marcher, que diable!*» — сказал капитан. — *Filez, filez*», — продолжал он приговаривать, не глядя на Пьера. «*Mais non, il est à l'agonie...*» — начал было Пьер. «*Voulez vous bien!*» — злобно нахмурившись, крикнул капитан***. Драм да да дам, дам, дам, трещали барабаны. И Пьер понял, что таинственная сила уже вполне овладела этими людьми и что теперь говорить еще что-нибудь было бесполезно» (Война и мир. Т. IV. Ч. II. Гл. XI и XIII).

В России, как и во всех других странах, государство в большинстве случаев сурово и непреклонно осуществляло свои требования, особенно тогда, когда оно имело дело с людьми, нарушавшими закон или стремившимися разрушить государственный строй. Однако доброта русского народа сказывалась нередко и в

* И потом, господин Кирилл, вам стоит сказать слово капитану; вы знаете... Это такой... ничего не забывает. Скажите капитану, когда он будет делать обход, он все для вас сделает.

** Капрал, что с больным делать?

*** Проходите, проходите. — Ну, что еще? — Он пойдет, черт возьми! Проходите, проходите. — Да нет же, он умирает... — Поди ты к...

этих случаях. Воспоминания революционеров и вообще лиц, при- сужденных к каторге или ссылке, изобилуют рассказами о добро- душном отношении к ним полиции и жандармов. Дебогорий- Мокриевич говорит, что жандармы во время переезда по железной дороге, доставляя еду из буфета, «советовали нам не стесняться и требовать всего, чего нам захочется, кроме спиртных напитков» (С. 348). Короленко в своей четырехтомной автобиографии «Ис- тория моего современника» говорит: «На темном фоне этих моих воспоминаний то и дело, как искорки, мелькают и еще будут мелькать неожиданные проявления человечности со стороны доб- рых людей на скверном месте». При этом он подробно рассказы- вает о добродушии начальника вышневолоцкой политической тюрьмы Лаптева, также о жандарме в III Отделении, который после «нарочито суровых окриков не велено разговаривать, со- общал шепотом сведения о моем брате»*. Далее он обстоятельно рассказывает о доброте пермского губернатора Енакиева (Ч. III) и в книге IV о добродушном исправнике в Олекминске. Содержа- нием целого рассказа «Чудная» служит поведение жандарма, который, жалея сосланную на поселение больную революционер- ку, несколько раз с опасностью повредить себе по службе наве- щает ее, чтобы узнать о ее положении, несмотря на то что она враждебно смотрит на него, как на «врага».

Достоевский в «Братьях Карамазовых» дает живой конкретный образ проявления доброты русского человека даже и при исполне- нии обязанностей государственной службы. При аресте Дмитрия Карамазова в Мокром и первом допросе его исправник Михаил Макарович бурно набросился на Грушеньку, считая ее виновни- цей беспутного поведения Дмитрия, но очень скоро, прислушива- ясь к тону показаний Дмитрия, видя к тому же проявления горя- чей подлинной любви Дмитрия и Грушеньки друг к другу, он совершенно изменил свое поведение. Он стал успокаивать и Дмит- рия и Грушеньку с отеческой добротой, заботясь о том, чтобы взволнованный Дмитрий не показал на себя неправильно. Досто- евский живо изображает открытость души русского человека и умение входить в душевную жизнь других людей, о чем мною рассказано в главе «Способность русского народа к высшим фор- мам опыта».

Когда в семидесятых годах началось «хождение в народ», правительство чересчур испугалось этого движения и стало пре- следовать его крайне грубым способом, прибегая не только к закон- ному судебному расследованию, но и к произволу административных распоряжений и даже наказаний без правильного суда. Дебогорий-Мокриевич рассказывает, что, когда он был аресто- ван, полиция взяла от отца, матери и брата его подписку о невы- езде из деревни (С. 118). Многие лица ссылались на поселение даже и в «места отдаленные» не по приговору суда, а по распоря-

* Короленко В. Г. История моего современника. М., 1938. Кн. III. Ч. II. Гл. V. Хороший человек на плохом месте.

жению полиции. Сам государь принимал в этом участие: когда Чернышевский отбыл срок назначенной ему судом семилетней каторги, он был по распоряжению государя отправлен на поселение в здание тюрьмы в Вилюйске Якутской области. Наказания, налагаемые судом, нередко были слишком суровы. Бывали случаи смертной казни лиц, участие которых в революционном движении, например, богатого помещика Лизогуба, дававшего деньги революционерам, вовсе не заслуживало такой меры*. Присутствуя при таких казнях, говорит Дебогорий-Мокриевич, военные судьи были бледны, стояли с глазами, опущенными вниз, им было стыдно; офицеры, присутствовавшие при казни, возмущались (С. 337).

Неудивительно, что вера в царя, как источник правды и милости, постепенно стала исчезать даже у крестьян. «Цари сами,— говорит Короленко,— разрушили романтическую легенду самодержавия, созданную вековой работой народного воображения» (III, 53). Следующее наблюдение может подтвердить эту утрату. В 1909 году наша семья наняла на лето дачу в имении Машук Ивана Ильича Петрункевича в Новоторжском уезде Тверской губернии. В Торжке мы наняли извозчика-крестьянина. Увидев среди деревенских домишек унылое каменное здание, я спросил у извозчика, что это такое. «Романовская гостиница,— ответил извозчик,— тюрьма».

Не надо, однако, преувеличивать недостатков самодержавной власти. Люди, не знающие русской культуры, обыкновенно воображают, будто русское самодержавие было деспотизмом и государственная жизнь России была варварская. Это — грубое заблуждение. Если бы в Западной Европе было такое напряжение революционного движения, как в России в течение пятидесяти лет, многие западноевропейские правительства потеряли бы голову и стали бы совершать ошибки, может быть, более грубые, чем их делало русское правительство. Следующие цифры могут дать представление о том, с каким жестоким врагом приходилось бороться правительству. В 1907 году террористы из партии социалистов-революционеров убили 2543 агента государственной власти, а наибольшее количество казней, именно 782, было совершено правительством в 1908 году**.

Несмотря на отдельные ошибки правительства, общий характер государственной жизни России был далек от деспотизма. Точное представление о государственном строе России при самодержавии, т. е. до 1905 года, дает книга Слиозберга о Русском государстве. Этот труд, написанный евреем, присяжным поверенным, в высшей степени ценен потому, что открывает глаза на положительные стороны государственного строя России при самодержавной власти.

* См. о Лизогубе книгу Кравчинского-Степняка «Подпольная Россия».

** *Vernadsky G. A History of Russia. P. 194.*

ДАРОВИТОСТЬ РУССКОГО НАРОДА

I. МНОГОСТОРОННОСТЬ ДАРОВ

Русский народ поражает многосторонностью своих способностей. Ему присуща высокая религиозная одаренность, способность к высшим формам опыта, наблюдательность, теоретический и практический ум, творческая переимчивость, изобретательность, тонкое восприятие красоты и связанная с нею артистичность, выражающаяся как в повседневной жизни, так и в творении великих произведений искусства.

Основное свойство русского народа — искание абсолютного добра — есть источник разнообразия опыта и разносторонности упражнения различных способностей. Отсюда, естественно, возникает богатое развитие духа и обилие дарований. О религиозной одаренности русского народа и способности к высшим формам опыта подробно сказано в первой и второй главах. Здесь займемся вопросом об уме народа и об искусстве.

К западноевропейской культуре Россия приобщилась только при Петре Великом и поразительно быстро усвоила ее настолько, что начала творчески проявляться в этой области. Уже в XVIII веке появился такой многосторонний гений, как Ломоносов, сын крестьянина-рыбака, родившийся в самых суровых условиях жизни вблизи Белого моря. Девятнадцатый век весьма богат выдающимися учеными во всех областях знания. Укажу только несколько имен лиц, известных во всем мире: таковы математики Лобачевский, М. В. Остроградский, П. Л. Чебышев, физик П. Н. Лебедев, открывший давление света, П. Л. Капица, химики Менделеев, Ипатьев, кристаллограф и минералог Евграф Степанович Федоров, В. И. Вернадский (биосфера и ее законы), Докучаев, основатель науки почвоведения, физиолог И. П. Павлов, С. Н. Виноградский*, государствовед Б. Н. Чичерин, историки Карамзин, С. М. Соловьев, Ключевский, Платонов, исследователь римской и эллинистической истории и археолог М. И. Ростовцев, философ Владимир С. Соловьев. Убедительным доказательством высокого уровня русской науки во всех областях могут служить достоинства статей в русском «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона. После большевистской революции во всех школах всех стран дети русских эмигрантов по способностям и успехам оказываются среди первых учеников.

Практический ум русского человека проявился в быстром и весьма успешном развитии промышленности и инженерного искусства во второй половине XIX века. Советское правительство, став в наше время насаждать преувеличенный национализм, старается с комическим усердием доказать, что все изобретения

* *Рязановский В. А.* Развитие русской научной мысли в XVIII—XX столетиях (науки о природе). 1949.

совершены в России. Однако не надо забывать, что некоторые важные изобретения сделаны действительно русскими; вспомним, например, электротехника Павла Николаевича Яблочкова (1847—1894), А. С. Попова, изобретателя беспроволочного телеграфа, или в наше время Зворыкина (электронный микроскоп, участие в разработке телевидения). Сметливость русского крестьянина и рабочего давно уже замечена даже и иностранцами. Практический ум русского народа хорошо выразился в пословицах и поговорках, которые собрал В. Даль в своей книге «Пословицы русского народа».

Любовь к красоте и утонченное восприятие ее сказываются у русского народа в том, как способны видеть красоту природы даже и совершенно необразованные люди. Щедрин рассказывает о своей беседе с отставным солдатом, семидесятилетним стариком, который шел на Афон и, между прочим, заговорил о чудесах. «Нет того на свете знамения, которое бы, по Божьему произволению, случиться не могло! Только заверить трудно, потому как для этого надобно самому большую простоту в сердце иметь,— тогда всякая вещь сама тебе объявится. Иной человек ума и преизбыточного, а идет, примерно хоть по полю, и ничего не замечает. Потому как у него в глазах и ширина, и доли́на, и высь, и травка, и былие — все обыдень-дело... А иной человек, умом незлокозненным, сердцем бесхитростным действующий, кроме ширины, и долины, и выси, слышит тут гласы архангельские, красы бестелесные зрит». «Пташка Божия тебе песенку поет, ветерочки мягкие главу остужают, листочки звуками тихими в ушах шелестят... и столько становится для тебя радостно и незаботно, что даже плакать можно!»*

В книге «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу», содержанием которой служит духовный опыт крестьянина-странника, сообщено о точно таком же восприятии природы. Шмелев в повести «Богомолье» тоже говорит о таком видении красоты. Можно думать, что и Достоевский, изображая с изумительной силой видения простыми людьми славы Божией в природе, не только выразил свои собственные переживания, но и наблюдал их у русских крестьян. В «Подростке» так говорит о природе странник Макар Иванович, а в «Братьях Карамазовых» старец Зосима рассказывает о подобном видении природы, в котором принимал участие вместе с ним и юноша-крестьянин.

Будет время, когда наука освободится от псевдонаучных представлений о «научности» и станет изучать целестремительность всех процессов в природе, а следовательно, и реализацию ценностей в ней. Тогда человечество научится видеть то, что мы слышим во время каждой литургии в церкви: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Исполнь небо и земля славы Твоея!» (Исаия 6,3).

Г. П. Федотов в книге «Стихи духовные» говорит о софийной религиозности русского народа. В духовных стихах восхваляется

* Щедрин Н. Губернские очерки. III. Богомольцы, странники и проезжие.

ангельская красота земли, не страстная, а материнская красота ее (С. 76—79); всю космологию в них он характеризует как софийную (140). В связи с софиологией Земля понимается как живое существо, как Мать-Земля. В книге «Russian Religions Mind» он указывает на то, что православие уже в Византии имеет космологический софиологический характер. На греческих иконах Пятидесятницы под Апостолами изображается «Царь-Космос», тоже получающий дары Духа Святого. Русское православие придало этой космологии большую теплоту и силу (369). В русских летописях, говорит Федотов, дается нравственная характеристика князей, но при этом никогда не упускается из виду их телесная красота (267).

Любовь к красоте и артистичность русского народа замечена также иностранцами; о ней говорит, например, Легра в книге «L' âme russe» (247).

Средством для выражения мысли и творений воображения служит язык. Достоинства русского языка можно использовать как веское доказательство одаренности русского народа. Литературный язык выработан художниками слова, но в основе его лежит творчество всего народа. Чтобы согласиться с этим, достаточно почитать басни Крылова и оценить в них меткость, точность, выразительность и богатство оттенков русского народного языка. Замечательно то, что речь простого русского народа близка к литературному языку. Недаром Пушкин сказал: «Не худо нам иногда прислушиваться к московским просвирням, они говорят удивительно чистым и правильным языком». Уже Ломоносов высоко ценил русский язык и восхвалял его, пожалуй, выше меры, а в XIX веке, благодаря великим писателям, он и в самом деле достиг высокой степени совершенства. Вспомним стихотворение в прозе Тургенева. «Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины,— ты один мне поддержка и опора, о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! Не будь тебя,— как не впасть в отчаяние при виде всего, что совершается дома? Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!»

В самом важном проявлении духовной жизни, в богослужении и религиозном культе вообще, русский народ выработал высокую степень красоты. В Александро-Невской лавре в Петербурге в годовщину смерти Чайковского всегда исполнялась его литургия. Поразительна была красота этого богослужения — облачения духовенства, красота внешности и голоса дьяконов, пение хора, все детали были необыкновенно хороши и гармонически соотнесены друг с другом. Рассказ Потапенко «Октава» показывает, как даже в небольших провинциальных городах богослужение было школой эстетического воспитания.

Любовь к красоте и дар творческого воображения принадлежат к числу факторов, содействующих высокому развитию искусства в России. Начнем с русской литературы.

Говоря здесь о художественной литературе, сосредоточим внимание не на красоте, а на сторонах литературы, служащих доказательством основных свойств русского народа, рассмотренных в предыдущих главах.

Возвышенный характер русской литературы общеизвестен. Искание абсолютного добра, смысла жизни, обличение зла, глубокое проникновение в тайники душевной жизни человека, воспитательный характер русской литературы — все эти высокие свойства ее несомненны. Я упомяну здесь только несколько общеизвестных имен, которых достаточно, чтобы признать величие русской литературы.

Любимец русского народа Пушкин за полгода до своей кончины в стихотворении «Я памятник воздвиг себе нерукотворный» так охарактеризовал свою поэзию:

И долго буду тем любезен я царю,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в мой жестокий век восславил я свободу
И милость к падшим призывал

Пушкин правильно определил сущность своей поэзии, как это обстоятельно выяснил Лев Львович Кобылинский (1874—1947), философ, эмигрировавший из России в 1911 году вследствие нанесенного ему оскорбления*.

Желая познакомить Западную Европу с высоким духом русской литературы, Кобылинский издал по-немецки книгу о Жуковском и написал обширное исследование о Пушкине, которое не успел напечатать. В труде о Пушкине Кобылинский путем анализа таких произведений, как «Моцарт и Сальери», «Борис Годунов», «Скупой рыцарь» и т. п., убедительно доказывает, что Пушкин был реалист, но он изображал действительность в свете Божией правды.

Пушкин в области поэзии принадлежит к числу творцов, подобных Рафаэлю. В его произведениях нет кричащих красок и резких форм. Даже в изображении глубинных ступеней зла или исключительных характеров и положений, или обыденной действительности он умеет достигнуть такой многосторонности и гармонии, такого синтеза, в силу которых резкие углы не выступают и творение его фантазии оказывается таким же содержательным и полным смысла, трудно постижимого нами, как и сама мировая действительность, руководимая Провидением. Чтобы согласиться с этим, достаточно вспомнить такие творения Пушкина, как «Борис Годунов», «Пир во время чумы», «Медный всадник», «Моцарт и Сальери», или стихотворения «Воспоминание», «Возрождение»,

* О его личности и судьбе см. воспоминания Андрея Белого «На рубеже», «Между двух революций». См. о нем также мою «History of Russian Philosophy». Гл. XXVI.

«Для берегов отчизны дальней», «На холмах Грузии». Впрочем, не будем перечислять перлы его творчества: чтобы переименовать их все, пришлось бы дать слишком длинный список. Кто знает эти произведения, кто достаточно проник в их содержание и форму, тот не усомнится, что Пушкин принадлежит к числу первоклассных гениев, к тому ряду, в котором находятся Эсхил, Софокл, Данте, Шекспир, Гёте, Шиллер, Достоевский, Лев Толстой.

Достоевский в своей речи, произнесенной во время торжеств, связанных с открытием памятника Пушкину в Москве, сказал, что «Пушкин есть явление чрезвычайное... и пророческое». Он проявил способность «всемирной отзывчивости», «обладал свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность». Эту «главнейшую способность нашей национальности» он «разделяет с народом нашим», и потому он наш «народный поэт». «Сила духа русской народности» есть «стремление ее, в конечных целях своих, ко всемирности и ко всечеловечности». Пушкин есть явление пророческое потому, что в поэзии его выразилась «народность нашего будущего»*.

Лермонтов с его загадочным характером способен был написать кощунственное стихотворение «Благодарность», обращенное к Богу с ироническими выражениями благодарности и заканчивающееся просьбою:

Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне
Недолго я еще благодарил.

Желание его было исполнено: через полгода на дуэли пуля попала ему прямо в сердце. И этот самый Лермонтов обладал высокой способностью религиозного опыта. Он воспринимал иногда природу так, как видят ее странники с чистым сердцем, созерцающие в ней славу Божию. Чтобы согласиться с этим, нужно прочесть стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива», и тогда станет понятным конец его:

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе,—
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога...

Такое же созерцание природы выражено и в стихотворении:

Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит

На такой же основе возникла и молитва

«В минуту жизни трудную...».

Глубокая религиозность Лермонтова выразилась в молитве его:

* См. также ценную статью С. Франка «Пушкин об отношении между Россией и Европой». Возрождение. 1949. Тетрадь 1.

«Я, Матерь Божия, ныне с молитвою»... к «Теплой заступнице мира холодного».

Возможно, что загадка мятежной души Лермонтова была бы разрешена, если понять судьбу его так, как он описывает в стихотворении «По небу полуночи ангел летел» жизнь души, принесенной на землю ангелом:

И долго на свете томилаcь она,
Желанием чудным полна;
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли *.

Замечательна любовь Лермонтова к русской природе и к русскому народу, выраженная, например, в стихотворении «Люблю отчизну я, но странною любовью»**.

Стихотворение «Три пальмы» можно понять лишь на основе философии, признающей пронизанность всего мирового строя нравственным смыслом***.

О Гоголе Мережковский сказал, ссылаясь на его собственные слова, что он задался целью бороться с дьяволом, изображая в комическом виде его, а также людей, дошедших под его влиянием до крайних степеней опустошения души или уродства ее.

Тургенев своими «Записками охотника» содействовал сочувствию русского общества к освобождению крестьян от крепостного права. Чуткий к красоте, он превосходно изобразил красоту русской природы, русской песни и языка, красоту и силу духа русской женщины. Следя за новыми явлениями в нашей общественной жизни (нигилизм, хождение в народ), он, как человек мягкий и добрый, обрисовывал теневые стороны их, не упуская, однако, из виду связи их со стремлением к добру.

Достоевский вскрыл сатанинские глубины зла в человеке и показал, что спасение от зла возможно не иначе как при благодатном содействии Господа Бога****.

Лев Толстой в романе «Война и мир» изобразил не просто жизнь отдельных русских людей, а душу всей России как целого. Всем творчеством своим он содействует освобождению человека от заботы о своем маленьком «я» и воспитанию в нем всеобъемлющей любви.

Всеволод Михайлович Гаршин был близок к идеалу всеобъемлющей любви. Чуткий ко злу, он в начале своего творчества сосредоточивал внимание на несовершенствах общественной жизни, а под конец в таких произведениях, как «Attalea princeps» и «Красный цветок», дошел до сознания всеобъемлющего зла в нашем царстве бытия, не видя при этом, как из него выйти.

* О том, как интенсивно мысль Лермонтова была направлена на рай и на ад, см. книгу Н. Бродского «М. Ю. Лермонтов» (1945).

** О любви русских поэтов к скромной русской природе и русскому народу см. мою книгу «Мир как осуществление красоты».

*** См. об этом мою книгу «Условия абсолютного добра» («Des conditions de la morale absolue»), главу «Предвестники нравственности в дочеловеческой природе» («Forerunners of morality in prehuman nature»).

**** См. мою книгу «Достоевский и его христианское миропонимание».

О том, что есть выход из мирового зла, знает лишь христианин, верящий Христу и его проповеди Царства Божия, как абсолютного добра, подлинно осуществленного в высшей области преображенного бытия. Говорят, что Гаршин воскликнул однажды, имея в виду религию: «Зачем у меня все это вытравили!»*

В творчестве Лескова**, Чехова, Короленко мы находим все перечисленные высокие достоинства русской литературы — искание абсолютного добра, смысла жизни, человеколюбие, обличение пошлости, защиту достоинства личности, борьбу с общественной неправдой и всякими несправедливостями. И в современной эмигрантской письменности сохраняется высокий характер русской литературы: вспомним имена Бунина, Шмелева, Зайцева.

Ценные характеристики творчества русских писателей, выраженные к тому же превосходным языком, можно найти в трех томах книги Ю. Айхенвальда «Силуэты русских писателей». Еврей Айхенвальд принадлежит к числу тех представителей высокодаровитого еврейского народа, которые глубоко проникли в дух русской культуры, полюбили ее и своим творчеством внесли в нее ценный вклад.

Что касается русской стихотворной поэзии, глубокий смысл ее и высокая красота несомненны. Достаточно вспомнить следующие имена: Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Фет, Блок.

Чрезвычайная даровитость русского народа сказывается, между прочим, в том, что в русской литературе в течение одного века явились три несомненных гения: Пушкин, Достоевский и Лев Толстой.

Особо следует отметить, что обличение зла нередко выражается у русского народа в форме сатиры. Островский говорит о «сатирическом складе русского ума» и указывает на «бойкие, живые» народные слова для характеристики всех явлений***. Известно, как метки прозвища, даваемые людям русским народом.

Сквозь всю историю русской литературы тянется струя острых и талантливых обличений зла и всяких недостатков русской жизни, весьма содействовавшая поднятию уровня жизни. Из комедии Грибоедова «Горе от ума» многие меткие замечания стали своего рода пословицами и поговорками. «Ревизор» и «Мертвые души» Гоголя глубоко повлияли на жизнь русского народа, например содействуя искоренению взяточничества. Даже и в наше время такие образы, как Хлестакова или Ноздрева, напоминают русскому человеку, каких свойств своего характера следует ему

* Бялый Г. А. В. М. Гаршин и литературная борьба восьмидесятых годов. М., 1937 С. 181. Книга эта в анализе творчества Гаршина полна скучных и поверхностных марксистских штампов, например, в рассуждениях о мелкобуржуазном характере народничества, но в ней выполнена и очень ценная работа именно даны сведения о множестве фактов литературной борьбы последней четверти XIX века. В ней, например, сообщены крайне различные оценки русско-турецкой войны за освобождение славян и еще более сложные факты борьбы общественных настроений, имеющих связь с творчеством Гаршина.

** О Лескове есть превосходная монография Л. Гроссмана.

*** Ревякин А. И. А. Н. Островский. С. 91.

опасаться. Лермонтов, потрясенный гибелью Пушкина, написал стихотворение «Смерть Поэта», кончающееся так:

Вы, жадною толпой стоящие у трона,
Свободы, Гения и Славы палачи!
Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — всё молчи!
Но есть и Божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный судия: Он ждет;
Он не доступен звону злата.
И мысли и дела Он знает наперед,
Тогда напрасно вы прибегнете к злословью:
Оно вам не поможет вновь,
И вы не смоее всей вашей черной кровью
Поэта праведную кровь!

Хомяков, славянофил, преувеличивавший достоинства России, призывал в начале Севастопольской кампании русский народ к покаянию, гневно перечисляя грехи России:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

Через десять лет после этого призыва к покаянию произошла великая реформа суда, поставившая Россию выше других культурных стран по достоинствам ее судопроизводства. Я говорю это с уверенностью в своей правоте на основании сведений, которые нам в Праге давал замечательный деятель русского суда Сергей Владиславич Завадский. Чтобы было понятно, насколько можно доверять суждениям Завадского, я сообщу подробнее о свойствах этой выдающейся личности.

Перед революцией Завадский был прокурором Судебной палаты в Петрограде; при Временном правительстве он стал сенатором. Сергей Владиславич был человеком исключительного благородства; в сложных общественных вопросах и столкновениях его решения могли служить гарантией моральной правильности поведения. Во всей его фигуре, манере речи и обхождении был отпечаток утонченной дворянской тургеневской культуры. Кроме вопросов юриспруденции Завадский увлекался исследованием русского языка. В этой области у него было много оригинальных наблюдений и соображений. Им было основано в Праге общество для изучения русского языка. Его знания в области русской и иностранных литератур были изумительны. Особенно любил Сергей Владиславич древнюю греческую литературу и греческий язык. Не удовлетворяясь в некоторых отношениях существующими переводами греческих трагиков, он первый осуществил перевод всех трагедий Эсхила и некоторых произведений Софокла. Каждый свой перевод он снабдил ценным введением и комментариями. В 1937 году появился в Советской России перевод Пиотровского всех трагедий Эсхила. Тем не менее несомненно, что и теперь издание перевода Завадского имело бы тоже большую ценность.

На юридическом факультете Русского университета в Праге Завадский был профессором гражданского права. Теоретические и практические знания его в области юриспруденции были замечательны. Завадский особенно любил и высоко ценил русский суд, как он был организован благодаря реформе Александра II. Вследствие долголетней службы на всех ступенях этого суда он знал его особенности в совершенстве и углубил эти сведения сравнением с юстицией в Западной Европе и Соединенных Штатах, где он во время поездок за границу посещал заседания суда. Свои мысли о русском суде он изложил в десяти двухчасовых популярных лекциях, прочитанных им в Праге за полгода до своей кончины.

Творчество Островского, примеры которого были даны в предыдущей главе в связи с вопросом о самодурстве и семейном деспотизме, представляет собой хороший образец «сатирического направления русского ума».

Достоевский дал в романе «Бесы» потрясающее изображение сатанинской стороны русского революционного движения, но в том же романе он заклеил и губернаторский произвол. Вообще сатирическое изображение полицейского удушения жизни было весьма распространено в русской литературе царского времени, когда, несмотря на цензуру, можно было в значительной мере бороться с недостатками общественной и государственной жизни. Достоевскому принадлежит насмешливое выражение «административный восторг». Щедрин создал образ «Угрюм-Бурчеева», Чехов — «унтера Пришибеева».

Русские писатели нередко также боролись со злом и средствами мягкого юмора. Чехов задавался целью юмором побеждать зло. Владимир Соловьев, чрезвычайно чутко подмечавший всякое уклонение от добра, любил шутки и юмор. Ему принадлежит стихотворение:

Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано.

Звучи же смех свободною волною
И хоть на миг рыданье заглуши.
Ты, Муза бедная! над темною стезею
Явись хоть раз с улыбкой молодою
И злую жизнь насмешкою незлою
На миг обезоружь и укроти.

Но мастером злой насмешки был Салтыков-Щедрин, стоящий в ряду величайших сатириков мировой литературы. В «Истории одного города» он изображает историю России под видом истории народа «головотяпов», которые обо все головою тьпали, об стену, даже об пол, когда Богу молились. Принявшись свою землю устраивать, они начали с того, что «Волгу толочном замесили... свинью за бобра купили, да собаку за волка убили... потом комара за восемь верст ловить ходили, а комар у пошехонца на носу сидел». Когда надумали искать себе князя, «искали, искали они кня-

зя и чуть-чуть в трех соснах не заблудились». Князь объявил: «Тех из вас, которым *ни до чего дела нет*, я буду миловать, прочих же всех казнить». И в самом деле, во время Севастопольской кампании, когда русское общество стало тревожиться, узнавая о злоупотреблениях интендантства и т. п. недостатках, император Николай I воскликнул: «Им какое дело!» У русского народа до ограничения самодержавия манифестом 17 октября 1905 года не было даже права подачи петиций. Правда, после Октябрьской революции Советское правительство пошло гораздо дальше: оно отменило даже право молчания.

Все уголки и обычаи русской жизни привлекали к себе внимание Щедрина, и всякую пошлость он обличал беспощадно. В очерках «За рубежом» он, например, рассказывает о господине, который говорит: *послужил и жду «прростого ррусского сспасиба!*». В очерках «Круглый год», говоря о русских помещиках, проматывающих свое состояние, наслаждаясь жизнью в Париже и на курортах, он приводит телеграмму из Ниццы от матери, поздравляющей сына с получением чина коллежского советника: «*Suis toute fière benis conseiller collègue Vendez Russie vendez vite argent envoyez Suis à sec Nathalie*» («Преисполнена гордости. Благословляю коллежского советника. Продавай Россию, продавай быстро, высылай деньги. Сижу на мели. Наталия»). Получатель телеграммы поясняет: «У нас есть пустошь Рускина, а на телеграфе переврали: *Russie*.— Гм... какая, однако ж, можно сказать, провиденциальная ошибка!»

В «Письмах к тетеньке» рассказано о Ноздреве, который издает газету «Помои», издание ежедневное, «без претензий и мило. В программе объявления сказано, мы имеем в виду истину — еще милее». В наше время необходимо издание сочинений Щедрина с комментариями, открывающими, против кого направлены были такие выпады его. Но они сохраняют значение и для нашего времени, когда в советской прессе издается, например, газета «Правда», где нет почти ни одного слова правды.

Не только о реакционерах, о подвигах Угрюм-Бурчеевых, об «охранительной» публицистике, но также и о либералах Щедрин находит что сказать. В «Сказках» он так изображает степени уступчивости мягкотелого либерала: «по возможности», «в пределах» — свобода, обеспеченность, самодеятельность; «хоть что-нибудь» и, наконец, сведущие люди посоветовали: идеалы сократи и действуй «применительно к подлости».

Великолепны имена, изобретаемые Щедриным, например фамилии кулаков — Колупаевы, Разуваевы; нововременского критика Буренина, талантливое, но грубое, он назвал Неуважай-Корыто. Имея в виду свойства населения различных губерний, Щедрин использовал насмешливые характеристики их, изобретенные самим русским народом: кособрюхие, губошлепы, вислоухие, лукоеды и т. п. «Русский народ на прозвища мастер», — говорит Тургенев в рассказе «Певцы» и приводит несколько примеров, характеризующих лиц, бывших при нем в корчме, например Оболдуй, Моргач.

Иностранцы, читая русскую литературу, изобилующую обличениями недостатков русской жизни и Русского государства, нередко воображают, будто русский народ — особенно порочный, примитивный и жалкий. Они не понимают того, что подчеркнуто сатирический характер русской литературы свидетельствует о борьбе русского народа со своими недостатками и борьба эта в высокой степени успешна. Нашелся социолог Бруфорд (W. N. Bruford), настолько не понимающий этого значения сатирической литературы, что в 1947 году он написал книгу «Chekhov and his Russie» и назвал свой труд «социологическим исследованием» (A sociological study): он вообразил, будто, пользуясь произведениями Чехова, односторонне сосредоточившего внимание на отрицательных явлениях русской жизни и редко изображавшего положительные стороны ее, можно дать характеристику России как целого. Ему неизвестно, что Чехов, хорошо знавший Россию, сказал в письме к сестре: «Боже мой, как богата Россия хорошими людьми». Сам Чехов в своем служении народу, как земский врач, воплотил в своем поведении все добрые качества замечательной по своим высоким достоинствам русской интеллигенции. Ничего этого не зная, Бруфорд в конце своей книги сочувственно ссылается на книгу Эрнеста Баркера (Reflections on Government. Оксфорд, 1942. С. 313), который говорит, что в России имеется невежественное, дрянное (wretched) крестьянство и «лицемерная, лживая, истерическая, необразованная (uneducated), ленивая интеллигенция»; такому народу, говорит он, необходима была большевистская диктатура (Бруфорд. С. 219). Всему миру известно теперь, что безбожный и бесчеловечный советский режим представляет собой сатанинское зло. Какое отсутствие нравственной чуткости проявляют люди, думающие, что какому бы то ни было народу полезно было бы подпасть такому режиму! Если бы Бруфорд узнал о России то, что знают о ней люди, подлинно изучившие ее (Леруа-Болье, Грахам, Бэринг, Пэрс, Шубарт), он краснел бы от стыда, читая свою книгу.

3. МУЗЫКА. ТЕАТР

В конце XIX века исследователи русской музыки в России и одновременно с ними чех Куба обратили внимание на высокие достоинства русской народной песни. В обстоятельной «Истории русской музыки», изданной в Москве в 1940 году под редакцией профессора Пекелиса, первая глава посвящена «Русской народной песне». «Песнетворчество русского народа, — читаем мы в этой книге, — является основой русской классической музыки» (С. 7). «Русский народ отличается исключительной музыкальностью. Поэзия и музыка — в частности, песня — занимают в его жизни большое место. Песня сопровождала все основные моменты жизни русского крестьянства»: колыбельная песня, причитания при похоронах, свадебные, при детских играх, при земледельческих работах, песни ямщиков; любовь к своей истории — богатырский эпос, истори-

ческие песни (С. 11 и след.). «Русская народная музыкальная культура отличается необычайным многообразием песенных жанров. Суровый величественный эпос о героическом прошлом рядом с бунтарскими, мятежными песнями о вождях крестьянских восстаний — Разине и Пугачеве; скорбные причеты, лирико-философское раздумье «протяжных» песен, хлесткая шутка, подчас пародия, частушки, веселые игровые, хороводные; плясовые — вот далеко не полный перечень существующих жанров русского фольклора».

«Своеобразная полифоническая и ладогармоническая фактура является отличительной особенностью русской народной музыкальной культуры, выделяющей ее и в ряду народов, населяющих территорию Советского Союза, и среди музыкального фольклора западноевропейских стран, большинству которых многоголосные формы не свойственны» (13). «В основе русского народного многоголосия лежит система подголосков, образующая так называемую *подголосочную полифонию*» (41). Состоит она в том, что хоровую песню начинает запевала, а после него постепенно вступают в хор другие певцы, исполняющие варианты первоначальной мелодии. «Подголосок есть вариант начальной мелодии; подголосок представляет собою как бы развитие, разработку основных интонаций ведущей мелодии» (42). «Основой искусства подголосочников служит принцип свободной импровизации. Поэтому крестьянский хоровой коллектив и двух раз не споет одну и ту же песню одинаково». Народный хор есть «*свободное единение многих личностей в одно целое*» (42).

Англичанин Альфред Сван (Swan), профессор истории музыки в Swarth more College, вблизи Филадельфии, исследовавший русское церковное пение и народную песню, написал статью «The Nature of the Russian Folk-Song»*.

Начинает хоровую песню запевала, пишет он, потом вступают постепенно другие певцы; каждый голос исполняет вариант главной мелодии, импровизируя, и тем не менее эти импровизации «чудесно, с безошибочным инстинктом и музыкальной целью творят совершенную гармонию» (509).

Русские похоронные плачи собрала в Печорском крае, вблизи Пскова, Елизавета Малер (Mahler), профессор Базельского университета, и напечатала их в книге «Die Russische Totenklage» (1936). Кроме того, она собрала в том же крае народные песни и с помощью фонографа записала исполнение их (Altrussische Volkslieder aus dem Pecoryland. Basel, Bärenreiter-Verlag, 1951).

«Каждая русская песня исходит из глубочайших недр души», — говорит Степун **. Чарующую силу русской народной песни увлекательно характеризует Гоголь. «Русь! Русь!.. бедно, разбросанно и неприютно в тебе; не развеселят, не испугают взоров дерзкие дива природы, венчаные дерзкими дивами искусства, города с

* В журнале «The Musical Quarterly». October. 1943. Т. XXIX, N 4.

** *Stepun F. Vergangenes und Unvergängliches. Bd. 1. S. 83.*

многооконными высокими дворцами...» «Открыто-пустынно и ровно все в тебе; как точки, как значки, неприметно торчат среди равнин невысокие твои города; ничто не обольстит и не очарует взора. Но какая же непостижимая, тайная сила влечет к тебе? Почему слышится и раздаётся неумолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей длине и ширине твоей, от моря до моря, песня? Что в ней, в этой песне? Что зовет, и рыдает, и хватается за сердце? Какие звуки болезненно лобзают и стремятся в душу и вьются около моего сердца?» (Мертвые души. Т. I. Гл. 11).

В «Записках охотника» Тургенева есть чрезвычайно красивый рассказ «Певцы». В нем описано состязание двух певцов в деревенской корчме. Яков, победивший в этом состязании, пропел песню «Не одна во поле дороженька пролегала». В его песне была «и неподдельная глубокая страсть, и молодость, и сила, и сладость, и какая-то увлекательно-беспечная, грустная скорбь. Русская правдивая, горячая душа звучала и дышала в нем, и так и хватала вас за сердце, хватала прямо за его русские струны». «Он пел, и от каждого звука его голоса веяло чем-то родным и необозримо широким, словно знакомая степь раскрывалась перед вами, уходя в бесконечную даль. У меня, я чувствовал, закипали на сердце и поднимались к глазам слезы». И у других слушателей, пишет Тургенев, были на глазах слезы.

Англичанин Бэринг говорит о музыкальности русского народа и об очаровательности русской народной песни, в которой выражается меланхолия, сердечная боль или увлекательное веселье*.

Что касается русской инструментальной музыки, всему миру известны такие композиторы, как гениальный Глинка, Мусоргский, Бородин, Римский-Корсаков, Чайковский, Глазунов, Скрябин, Прокофьев, Шостакович. Способность Пушкина воплощать в своих произведениях не только русскую жизнь, но и дух других народов проявлена также и названными музыкантами, например в композициях на восточные мотивы. Оперы их принадлежат к области возвышенного искусства благодаря не только музыкальной красоте, но и значительности их содержания. В постановке такой оперы, как «Китеж», достигнуто гармоническое сочетание трех искусств: музыка Римского-Корсакова, талантливое поэтическое произведение В. И. Бельского и превосходные декорации художника Коровина.

Даже среди русских романсов есть произведения, влекущие вверх к совершенному добру. Таков, например, романс Чайковского на стихотворение Хомякова:

Подвиг есть и в сраженьи,
Подвиг есть и в борьбе;
Высший подвиг в терпении,
Любви и мольбе...
Есть у подвига крылья,
И взлетишь ты на них...

* Baring M. The Russian people. P. 60 f.

Благодаря умению русских людей входить в чужую душевную жизнь театральное искусство стоит в России на высокой ступени развития. Вспомним хотя бы несколько таких имен, как Мочалов, Щепкин или в более близкое к нам время — Савина, Ермолова, Комиссаржевская, Орленев (особенно в роли царя Феодора Иоанновича), Станиславский и вся его группа с несравненным Качаловым во главе. В этом ряду надо упомянуть и великий гений Шаляпина, который был не только певцом, но и замечательным драматическим артистом.

Искусство танца также в высокой степени свойственно русскому народу. Толстой в «Войне и мире» говорит о музыкальности русского народа и о том, как Наташа Ростова, слушая игру своего дядюшки на гитаре, стала плясать: «Где, как, когда всосала в себя из того русского воздуха, которым она дышала, эта графинечка, воспитанная эмигранткой-француженкой, — этот дух, откуда взяла она эти приемы, которые *pas de châte* давно бы должны были вытеснить? Но дух и приемы эти были те самые, неподражаемые, неизучаемые, русские, которых и ждал от нее дядюшка» (Война и мир. Т. II. Ч. IV. Гл. VII).

Высокие достоинства русского балета известны всему миру. Достаточно упомянуть имена Павловой, Тамары Карсавиной, Нижинского или напомнить о постановке Фокиным половецких танцев в опере «Князь Игорь». Благодаря организаторской деятельности и энергии Сергея Павловича Дягилева (умер в 1936 г.)⁴ русский балет, опера («Лебединое озеро», «Князь Игорь», «Жар-Птица» и др.) и театральная живопись стали известны всему миру и оказали влияние на европейское искусство.

4. ЖИВОПИСЬ. АРХИТЕКТУРА

До Петра Великого, приобщившего Россию к западноевропейской культуре, у русского народа живопись была почти исключительно религиозная. Расцвет ее относится к концу XIV, XV и XVI векам. Красота этой иконописи служит хорошим выражением высокого духа русской религиозности: она не имеет характера земной милости, но поднимает дух в сферу сверхземного бытия. Самым талантливым представителем этой живописи был Андрей Рублев, и самое совершенное творение — его икона «Св. Троицы», находящаяся в настоящее время в Третьяковской галерее в Москве. Историк русского искусства В. А. Никольский пишет о ней: «Рублевская Троица, прежде всего, поражает особою артистичностью своей гаммы колорита, своим основным мерцающим тоном бледного золота или спелой ржи. Желтовато-палевые, сизоватые, лилово-пурпурные тона искусно приведены в певучую гармонию с голубыми и нежно-зелеными... Композиционное строение иконы не менее исключительно, чем ее колорит. Группа ангелов вписана в символ бесконечности — кольцо. Строгая уравновешенность композиции иконы вполне отвечает ее внутреннему миру, основному замыслу ее творца. Именно великое спокойствие, великое

равновесие духа, всецело погруженного в религиозное созерцание, хотел воплотить живописец в этой иконе. Все традиционно в рублевской иконе, но есть в ней какая-то особенная просветленность, какая-то особая зоркость видения, особая острота чувства прекрасного, неотразимо влекущая к этому мировому шедевру живописи даже людей абсолютно чуждых мистики и религиозности, даже неспособных понять и разделить замыслы художника»*.

Были в церквах также и фрески, например в Димитриевском соборе во Владимире фрески XII века. Воспроизведения этого богатства религиозной живописи стали в наше время доступными всему миру особенно благодаря трудам Кондаковского Семинария (*Seminarium Kondakovianum*), который был основан в Праге учениками историка искусства Никодима Павловича Кондакова**.

Религиозно-философский смысл русской иконописи разъяснил кн. Е. Трубецкой в своих двух брошюрах — «Два мира в древнерусской иконописи» и «Умозрение в красках». Подлинники превосходных древних икон можно видеть в Москве в Третьяковской галерее.

После реформы Петра Великого появились уже в XVIII веке такие значительные художники, как Левицкий (1735—1822), Рокотов (умер в 1812 г.)⁵, Боровиковский (1757—1825), а в первой половине XIX века — Кипренский (из крепостных крестьян), Тропинин (из крепостных крестьян) и замечательный художник Александр Иванов (1806—1858).

После смерти Николая I и особенно со времени великих реформ Александра II интересы русской интеллигенции крайне односторонне сосредоточились на вопросе об ограничении самодержавия и на искании социальной справедливости, которая многим казалась достижимой не иначе как путем осуществления социализма. Началось хождение в народ, появилась народническая литература, и в живописи началась деятельность «передвижников» — художников, основавших в 1870 году «передвижные выставки». Картины «передвижников» были народнической публицистикой в красках и линиях: темой их произведений были быт народа, нужды его, притеснения власти, несправедливости социального неравенства. Художественная ценность этого искусства была невысока, хотя среди «передвижников» и были талантливые художники, например Перов, Крамской, Ярошенко, Верещагин. В последнем десятилетии XIX века началось движение против односторонности «передвижников». Явились художники, понимающие, что, кроме «гражданских мотивов», все другие стороны

* Цитату я беру из книги В. А. Рязановского «Обзор русской культуры» (Т. 1). В книге этой содержится ценный обзор русской иконописи на основании современных исследований (С. 554—608)

** Кондаков Н. Русская икона. См. также книгу: *Ouspensky Leonid, Lossky Vladimir. Der Sinn der Ikonen. Graf-Verlag. Bern, 1952; Grabar Igor. Die Freskomalerei der Dimitris Kathedrale in Vladimir. Petropolis-Verlag. Berlin.*

бытия могут быть содержанием художественного творчества; увлекаясь красотой красок и линий, заботясь о художественном стиле своих произведений и дорожа индивидуальностью творца в области искусства, они положили начало чрезвычайному расцвету русской живописи. В 1898 году они основали журнал «Мир искусства» и начали устраивать свои выставки картин. Художники, имена которых я назову, являются представителями крайне различных стилей; некоторые из них начали как «передвижники» и вышли впоследствии из этого лагеря. Не только в России, но и за пределами ее известен грубоватый, но мощный талант Репина. О Сурикове, выразителе могучей силы русского народа, было сказано в главе «Чувство и воля». Левитан принадлежит к числу тех евреев, которые внесли неоценимый вклад в русскую культуру. Он страстно полюбил и понял скромную красоту русской природы и выразил душу ее в своих картинах (например, «Над вечным покоем», «Вечерний звон»). В одном из писем он говорит, что чувствует «Божественное нечто, разлитое во всем, но что не всякий видит, что даже и назвать нельзя, так как оно не поддается разуму, анализу, а постигается любовью». М. П. Чехова, сестра писателя, рассказывает, что Левитан любил вечернюю службу где-нибудь в деревенской церковке. Тихая ее прелесть была этому еврею ближе, чем многим православным *. Религиозную живопись обогатили оригинальными произведениями Виктор Васнецов, Нестеров («Пустынник», «Отрок Варфоломей», «Великий постриг»), Врубель (роспись церкви Кирилловского монастыря близ Киева). Значительное влияние оказали на многих художников такие утонченные эстеты, как «художник Версаля» Александр Бенуа и Константин Сомов. Разнообразие дарований и тем творчества художников предреволюционного времени становится ясным при сопоставлении следующих имен: Рерих, Билибин, Остроумова-Лебедева, Добужинский, Лукомский, Кустодиев, Малявин, Петров-Водкин. Особого упоминания заслуживает театральное искусство декораций и костюмов, повлиявшее на Западную Европу; в этой области поработали Бенуа, Константин Коровин, Врубель, Рерих, Добужинский.

Книга Александра Бенуа «Русская школа живописи» содержит в себе историю русской живописи со времени Петра Великого. Она дает представление о расцвете этого искусства в конце XIX и начале XX века. Понятны поэтому следующие слова Христиана Бринтона, написавшего предисловие к английскому переводу этой книги: «Русский везде проявляет силу непосредственного конкретного наблюдения и способность схватывать жизненные стороны данной сцены или ситуации и достигать в изображении их убедительной действительности». «Я радуюсь случаю признать, хоть в малой мере, долг, которым я обязан вашей сложной и вдохновляющей стране». Талантливый живой очерк расцвета русской жи-

* *Глаголь Сергей, Грабарь Игорь.* Исаак Ильич Левитан. С. 43, 53.

вописи дал С. Маковский в книге «Силуэты русских художников» (Прага, 1922).

Кустарное народное искусство также содержит в себе немало проявлений талантливости русского народа. Наряду с ремесленными произведениями есть и подлинное творчество в работах, например, иконописцев села Палех или села Холуй Владимирской губернии. В эпоху расцвета русской живописи интеллигенция обратила внимание на кустарное искусство и приобщила к нему главным образом в замечательных мастерских имения Талашкино княгини Тенишевой в Смоленской губернии и в селе Абрамцево Мамонтова*.

В области архитектуры русский народ в течение всей своей истории проявлял интерес и способность к храмовому зодчеству. Сведения об этом искусстве можно получить в великолепной «Истории русского искусства», двадцать два выпуска которой вышли под редакцией Игоря Грабаря. Ценный труд этот не был закончен, потому что во время первой мировой войны московская чернь, учинившая немецкий погром, напала на издательство Кнебеля и уничтожила клише, заготовленные для продолжения этой истории искусства.

Способность к архитектуре русский народ проявил с самого начала своей культурной жизни. Она проявлялась до XVIII века преимущественно в храмовом зодчестве. Первые церкви были построены византийскими мастерами; русские мастера стали вносить в них новые черты сообразно своему вкусу, и во Владимирско-Суздальской области появились храмы, представляющие собой результат русского оригинального творчества, например Дмитриевский собор во Владимире-на-Клязьме, вслед затем церкви в Москве и ее окрестностях; ценны также храмы Новгорода, Пскова и замечательные деревянные церкви на севере России. Живое представление об этой церковной архитектуре и ее достоинствах дают статьи в «Истории русского искусства» Игоря Грабаря.

Тамара Толбот Райс в книге «Russian Art» дает следующую оценку архитектуры русских церквей: «Основной характер русской архитектуры в целом может быть определен как гениальное понимание композиции, привлекающей внимание внушительным размахом, декоративною формою или очаровательною интимностью. У русских архитекторов безошибочный глаз в отношении красивых, иногда неожиданных пропорций и предпочтение к эффектам, зависящим главным образом от формы, но иногда также поддерживаемым декоративными украшениями»**.

Светская архитектура была преимущественно деревянная. Богатые бояре строили себе затейливые терема. Образцом их может служить дворец царевича Дмитрия в Угличе и особенно

* *Makovsky Serge. Talachkino. L'art décorative des ateliers de la princesse Ténichéf; Roerich N. Souvenir d'un voyage à Talachkino. St. Pétersbourg, 1906.*

** *Talbot Rice Tamara. Russian Art. 1949.*

сложный царский дворец в селе Коломенском, модель которого хранится в Москве.

В XVIII веке Петр Великий пригласил из Италии скульптора Растрелли, который, основавшись в России, привез в 1716 году своего шестнадцатилетнего сына в С.-Петербург. Молодой человек глубоко усвоил своеобразие русской архитектуры, особенно московской, изучил архитектуру Франции и Италии и стал великим оригинальным архитектором, сочетавшим в своих творениях западноевропейское и русское искусство. Ему принадлежит много ценных сооружений, например Смольный монастырь, Царско-сельский дворец, собор Сергиевской пустыни близ Стрельны и др. Под руководством Растрелли (умер в 1771 г.) воспиталась целая школа русских архитекторов XVIII века. К ней принадлежат князь Ухтомский, Баженов, Казаков, Старов. В начале XIX века следует отметить деятельность Захарова, строителя Адмиралтейства, и Воронихина, строителя Казанского собора.

В конце XIX и начале XX века возникло особенно многостороннее пышное цветение русской культуры. И в области архитектуры появились новые многообещающие таланты, но они не успели проявить себя во всей полноте, потому что большевистская революция прервала здоровое развитие русской духовной жизни.

Глава восьмая

РУССКИЙ МЕССИАНИЗМ И МИССИОНИЗМ

Вл. Соловьев говорит в статье «Идолы и идеалы», что у всех значительных народов возникает обыкновенно идеал национального мессианства, но этот идеал имеет положительное содержание лишь в том случае, если он имеет форму христианского универсализма.

В Московской Руси уже в начале XVI века национальное мессианство получило яркое выражение в идеологии псковского инока Филофея, согласно которой «два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Третий Рим — Москва. Он писал об этом самому великому князю Василию III в годах 1514—1521. «В своих посланиях,— говорит Милюков,— он особенно подчеркивает ту мысль, что политическое падение православных царств связано с их религиозною изменою и что политическое господство Москвы есть следствие ее религиозной непоколебимости» *. В XIX веке мысль, что Россия будет иметь со временем руководящее влияние в жизни Европы и выработает высокую форму культуры, высказывали основатель славянофильства Иван Васильевич Киреевский, Чаадаев, Н. Я. Данилевский. Достоевский в своей Пушкинской речи выразил эту мысль, ставя ее в связь с характером рус-

* Милюков П. Очерки русской культуры. Париж, 1930. Т. III. С. 56.

ского народа. Он говорил, что после реформы Петра Великого мы «дружественно, с полной любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая племенных различий». «Стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, *всечеловеком*». «Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силою братства и братского стремления нашего к воссоединению людей». «Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!».

Возможно, что толчком к этим мыслям Достоевского послужила речь Вл. Соловьева «Три силы», сказанная им в 1877 году. Он говорил, что «три коренные силы» управляют человеческим развитием: первая сила, *центростремительная*, ставит себе целью подчинить человечество одному верховному началу, уничтожая многообразие частных форм, подавив свободу личной жизни; вторая сила, *центробежная*, отвергает значение общих объединяющих начал. Результат исключительного действия первой силы был бы таков: «один господин и мертвая масса рабов»; наоборот, крайним выражением второй силы был бы «всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи»; третья сила, *Божественная*, «дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободною множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь». «Третья сила... может быть только откровением высшего Божественного мира, и... тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего... От народа — носителя третьей, Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа». В самом деле, говорит Соловьев, идеал русского народа имеет *религиозный* характер, он выражен в идее «Святой Руси»; способность к сочетанию восточных начал с западными в русском народе исторически доказана успехами реформы Петра Великого; способность к национальному самоотречению, необходимая для признания папы римского верховным первосвященником Вселенской

Церкви, присуща русскому народу, как это видно хотя бы из истории призвания варягов *.

Соловьев, вслед за Тютчевым, мечтал, что Россия станет всемирной христианской монархией. Для этой цели, думал он, необходимо воссоединение Восточной Церкви, обладающей богатствами мистического созерцания, с Западной Церковью, создавшей независимую от государства сверхнародную духовную власть; сочетание такой воссоединенной Церкви с политической мощью государства, покоряющегося нравственной силе авторитета Церкви, положило бы основу *вселенской теократии*. В этой теократии духовная власть принадлежала бы папе римскому, а политическая — русскому императору.

В дальнейшем своем развитии Соловьев отказался от этой утопии, но в своей этике, в «Оправдании добра» он высказал такие глубокие мысли о нравственно правильном отношении народов и государств друг к другу, что их вполне уместно привести здесь. Они соответствуют духу русского народа и его миссии после преодоления большевизма. Как отдельные человеческие личности, так и целые нации стоят перед задачей гармонически восполнять друг друга, не утрачивая своего оригинального своеобразия, а, наоборот, выявляя его в предельной полноте. «Истинное единство народов, — говорит Соловьев, — есть не однородность, а всенародность, т. е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятельной и полной жизни каждого» (Гл. XIX). На этом пути осуществляется не отвлеченный общий человек марксистов, а конкретный всечеловек в том смысле, что каждый индивидуум в соборном единении с другими индивидуумами участвует во всей полноте и разнообразии жизни человечества. Такой идеал противоположен всенивелирующему и всеобедняющему интернационализму: это — *супранационализм* (согласно выражению классического филолога Фаддея Францевича Зелинского в одной из его статей, напечатанной в газете «Речь»), требующий не подавления, а развития национальных особенностей.

Соборное единение различных народов предполагает возможность взаимопроникновения национальных культур. Как аромат ландыша, голубой свет и гармоничные звуки могут наполнять одно и то же пространство и сочетаться воедино, не утрачивая своей определенности, так и творения различных национальных культур могут проникать друг в друга и образовать высшее единство.

Фактически мы встречаем на каждом шагу взаимную непроницаемость различных культур, холодную чуждость их друг другу и обособление. Этот факт подмечен Шпенглером и возведен им в ранг непреодолимого закона. В действительности, однако, такая непроницаемость и отталкивание существуют лишь в той мере, поскольку нация не осуществляет своего идеального назначения, поскольку в ее творчестве есть искажение добра и воплощение отрицательных ценностей. Так, скрипач и пианист, исполняя сона-

* Соловьев Вл. Великий спор и христианская политика.

ту Бетховена, осуществляют гармоническое целостное единство, но, если разойдутся, получается раздирающая ухо какофония отталкивающих друг друга звуков. Чтобы не было какофоний наций, необходимо, согласно учению Соловьева, применить заповедь Иисуса Христа: «Люби ближнего, как самого себя» — также и к общению наций: «Люби все другие народы, как свой собственный». Он поясняет, что это требование вовсе не означает психологической одинаковости чувства, а только *этическое равенство* волевого отношения: я должен так же хотеть истинного блага всем другим народам, как своему собственному; эта любовь благоволения одинакова уже потому, что истинное благо *едино и нераздельно*. Разумеется, такая этическая любовь связана и с психологическим пониманием и одобрением положительных особенностей всех чужих наций; преодолев нравственной волей бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам *нравиться*. «Если такое отношение станет действительным правилом, то национальные *различия* сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные *разделения* и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества».

Совместно творить гармоническое единство жизни, сверкающей богатыми красками различных культур, можно лишь в том случае, если мы будем сочувственно вживаться в чужие культуры, постигать их, как свою собственную, и, таким образом, воспитывать в себе способность восполнять друг друга своим творчеством.

Результатом сочувственного общения с чужими культурами должно быть не обезличение, а углубленное постижение также и своей родной культуры. Природная оригинальность и мощь народного характера обеспечивают ему сохранение своеобразного национального лица, в какую бы тесную связь с другими народами он ни вступал. Однако и у сильного народа есть отдельные слабые индивидуумы; мало того, как бы ни был могуч национальный характер, бывают в историческом процессе тяжелые годы внешних и внутренних потрясений, истощающих силы народа, и в такие периоды может развиться недоверие к себе и опасная подражательность. Поэтому в деле сохранения и развития национального своеобразия, кроме природной мощи народа, нужно еще содействие национального воспитания и образования. К сожалению, современная педагогика еще не выработала разумной системы национального воспитания. Обдумывая вопрос о такой системе, необходимо отдать себе отчет в том, что сущность национального характера и национальной культуры, как и все индивидуальное, невыразима в отвлеченных понятиях. Нация есть конкретное живое бытие. По поводу этого бытия можно высказать тысячи отвлеченных идей. Но сколько бы таких идей мы ни формулировали, каждая из них и все они в целом окажутся бледными, тощими, принципиально несоизмеримыми с живой полнотой национальной индивидуальности. Поэтому задача национального воспитания

и образования не сводится лишь к тому, чтобы вырабатывать и усваивать характерные черты народа, выражимые в отвлеченных понятиях. Конечно, и их не следует упускать из виду, но главным средством воспитания должно быть интеллектуальное и эмоционально-волевое вживание в самую конкретную жизнь, в само конкретное содержание национального творчества, как оно выразилось в религии, в истории, в языке, в литературе, в искусстве, вообще культуре народа. Еще труднее, но также необходимо дополнять постижение индивидуальности своего народа еще и сочувственным вживанием в культуру других народов.

Кн. Е. Трубецкой, друг Вл. Соловьева, увлекался в своих ранних произведениях славянофильским преувеличением значения России и мечтал о Вселенской теократической империи, которую оснует Россия. Позже он, подобно Соловьеву, стал скромнее понимать миссию России. В своих «Воспоминаниях» он говорит: «Впоследствии я убедился, что в Новом Завете *все народы*, а не какой-либо один *в отличие от других* призваны быть богоносцами; горделивая мечта о России, как избранном народе Божиим, явно противоречащая определенным текстам Послания к Римлянам Апостола Павла, должна была быть оставлена, как не соответствующая духу Новозаветного Откровения» (С. 69).

Соловьев в «Оправдании добра» приводит ряд примеров вселенской миссии многих народов, поскольку они в своем национальном творчестве воплощали сверхнациональные ценности и, таким образом, влияли на культуру других народов. В духе этих наблюдений мы, русские, можем сказать, что русская культура, подобно культуре других великих народов, уже осуществляла и будет, даст Бог, осуществлять свою миссию, благотворно влияя на развитие всего человечества. Влияние русской литературы и русской музыки есть положительный фактор в развитии общечеловеческой культуры. В политической жизни Россия первая проявила способность ограничить свой государственный суверенитет, когда в 1898 году император Николай II предложил всем государствам выработать соглашение о решении споров международным судом, а не войной. Профессор Е. В. Спекторский написал брошюру «Принципы европейской политики России в XIX и XX веках» *, в которой приводит внушительный ряд фактов в пользу мысли, что в XIX и XX веках русская политика в Европе «была политика принципов в отличие от западноевропейской политики интересов» (С. 12). Он доказывает рядом примеров, что «принципами европейской политики России были спасение погибающих, верность договорам и союзникам и солидарный мир» (13).

Русские эмигранты, рассеявшиеся по всему миру после большевистской революции, продолжают осуществлять миссию России, поскольку знакомят другие народы с положительными сторонами русской культуры. Особенно важно то, что Западная Европа и Америка познакомились с православием; они стали понимать, что

* Изд. Русской Матицы. Любляна, 1936.

православие есть ценная форма христианской религии. Враждебные отношения между христианскими вероисповеданиями чрезвычайно компрометируют христианство. В наше время началось, к счастью, экуменическое движение, цель которого состоит в том, чтобы представители различных христианских вероисповеданий познакомились друг с другом, достигали все большего взаимного понимания и установили благожелательные отношения друг к другу. Видные деятели Русской православной церкви в эмиграции принимают участие в этом движении и проявляют при этом то свойство русского народа, которое Достоевский и Соловьев характеризуют как всечеловечность и всепримирение. Основное условие для достижения этой цели в экуменическом движении есть освобождение от конфессиональной гордыни. Самый талантливый русский богослов нашего времени о. Сергей Булгаков (он умер в 1944 г.) в своих «Автобиографических заметках» пишет: «Можно в некотором церковном надмении мнить себя как всю полноту Церкви, но не может не оставаться глухого сознания, что это — не то...» (55).

Профессор Православного богословского института в Париже Л. А. Зандер в своей книге «*Vision and Action: the problems of ecumenism*», сообщает, что о. Сергей Булгаков вернулся в мае 1927 года с Лозаннской конференции огорченный и разочарованный. Когда он начал говорить о почитании Божией Матери, председатель собрания не позволил ему продолжать речь на эту тему. «Говоря о протестантах, я спросил его: «Но вы любите их, не правда ли? Почему?» Его ответ может показаться трюизмом, но он вложил в него такую силу убеждения и *прозрения*, что он показался мне как бы решением всей проблемы экуменизма. О. Сергей сказал: «Потому что они христиане. Разве можно не любить христианина? быть равнодушным к лицу, связанному с Христом, служащему и носящему его имя? Главное затруднение здесь психологическое: видеть в нем христианина, несмотря на его еретические взгляды» (С. 99). Спустя двадцать пять лет, пишет Зандер, установилась «новая атмосфера» в междуконфессиональных отношениях: «недоверие и подозрительность заменились искренностью и доброжелательством; вместо борьбы явилась взаимная помощь; вместо полемики желание узнать и понять» (20). В 1945 году в Париже после торжественной службы в Румынской православной церкви протестантский проповедник сказал, что лучшее взаимное понимание между католиками и протестантами возникло во Франции благодаря «провиденциальному присутствию среди нас русских православных» (21). Такое влияние русского православия в эмиграции есть одна из миссий русского народа.

В своей книге об экуменизме Зандер высказывает следующие мысли о Церкви, часто ссылаясь на труды о. Сергия Булгакова. Предмет веры стоит выше нашей способности познания. Поэтому он всегда превосходит все, что мы можем сказать о нем. «Говоря о Церкви и утверждая, что то или другое вероисповедание не принадлежит к ней, мы обыкновенно рассуждаем так, как если бы

мы обладали исчерпывающим знанием о Церкви и могли обозревать, так сказать, ее в целом. В действительности же слова Символа веры *о вере* в Церковь напоминают, что наряду с видимыми и познаваемыми аспектами ее можно предполагать в ней такую реальность, которую в этом эоне мы способны видеть лишь отчасти». Поэтому вера в единство Церкви есть утверждение, что «Церковь едина, несмотря на внешние разделения» (128 и след). «В нашем богословском экуменизме, в наших совместных молитвах, в мистическом видении Христова образа друг в друге мы вместе как бы духовно возрастаем, и, таким образом, возникает новый вид единства, не отменяющий наших разделений, но некоторым образом сосуществующий с ними. Этот конечный результат экуменизма может быть определен как единство без соединения» (*unity without union*, 217). Такое решение вопроса об экуменизме, именно дружеская совместная жизнь без утраты конкретного своеобразия каждого из вероисповеданий, соответствует словам Достоевского о «всечеловечной и всесоединяющей» русской душе. Правило Соловьева: «Люби все другие народы, как свой собственный» — применено Зандером также и к взаимному отношению христианских вероисповеданий. Особенно приятно видеть, что предисловие к книге Зандера написал представитель англиканской церкви епископ Чичестерский, приветствующий его книгу «от всего сердца».

В наше время пророчества о великой роли России осуществляются, однако, в очень печальной форме. Россия, превратившаяся в СССР после большевистской революции, приобрела огромное влияние на жизнь и политику всех народов. Правители ее задались целью создать единую организацию всего человечества. Однако идеология и практика их прямо противоположны идеалу Достоевского и его представлениям о характере русского народа. Получается также впечатление, что характер русского народа, терпящего в течение тридцати семи лет большевистский деспотический режим, прямо противоположен тому, как он изображен в предыдущих главах этой книги. В самом деле, идеология Коммунистической партии, руководящей всей общественной и государственной жизнью СССР, есть атеистический материализм, а не христианская религиозность. Достоевский говорит о всечеловечности русских, т. е. о способности, присматриваясь к противоположным стремлениям европейских народов, открывать в составе их аспект положительной ценности и, таким образом, достигать всепримирения. Советские коммунисты, наоборот, проповедуют самое бедное по содержанию, самое узкое миропонимание, отрицая все ценности, поднимающие дух выше земных интересов. Они ищут не абсолютного добра Царствия Божия, а относительного добра земного материального благополучия, т. е. благополучия мещанского, столь презираемого Достоевским и всей дореволюционной интеллигенцией. Ценность свободы и необходимо связанная с нею ценность индивидуального своеобразия личности, требующая свободного исследования истины, свободы совести, свободы

мысли, политической свободы, — все это решительно отвергнуто советскими коммунистами. Выработав тоталитарное государство, они стремятся свести всю жизнь каждого человека к задаче служения коллективу. Абсолютная ценность личности в ее индивидуальном своеобразии при этом решительно отрицается.

Практика, соответствующая такой идеологии, состоит в борьбе с религией, в подавлении свободы не только в политической жизни, но даже и в области науки и всех видов искусства. В борьбе государства против всего, что не соответствует требованиям правительства, все средства хороши, «все позволено», самые изощренные виды пытки, смертные казни, устранение нежелательных лиц путем отравы, применение таких ядов, которые ведут к разобщению между «я» человека и подчиненными ему высшими центрами мозга, вследствие чего возможно, что центры речи и письма произносят и пишут «сознания» в несовершенных преступлениях (так может объяснить эти явления философ, признающий свободу воли). Служители государства, особенно агенты тайной политической полиции, подбираются преимущественно из числа крайне жестоких людей, близких к садизму и душевной ненормальности. В отношении к другим государствам ставится задача объединения их в одно целое не братски, не путем свободных соглашений, а путем завоевания, для чего создается грандиозная армия и военная промышленность. И все это делается ради счастья человечества в будущем, когда сполна осуществится коммунизм. Вселенская организация человечества, которую они хотят создать, была бы не теократией, а сатанократией.

Перечисленные свойства строя и поведения правителей Советской России не служат доказательством того, что основные господствующие черты характера русского народа изображены в предыдущих главах неправильно. Главный организатор большевистской партии, Ленин, был настоящий русский интеллигент, объединивший вокруг себя таких же, как он, интеллигентов. Я не включаю, конечно, Сталина в это число: Сталин был просто честолюбец и властолюбец, вошедший в партию в расчете сделать карьеру в революционном движении, что ему и удалось. Настоящие сподвижники Ленина были искателями максимального добра для всего человечества. Но добро это они понимают не как абсолютное совершенство Царства Божия, состоящего из личностей, которые, следуя воле Божией, творят лишь абсолютные ценности добра и красоты, что возможно только для существ, имеющих преображенные тела и потому свободных от физиологических потребностей. Такой идеал они решительно отвергают. Наука, по их мнению, доказала вполне достоверно, что Бога нет, что материализм есть единственно правильное миропонимание; отсюда следует, что индивидуального личного бессмертия нет, личность человека возникает во времени вместе с рождением тела и исчезает при разложении тела. Отсюда, далее, следует, что счастье человечества достигается просто путем обеспечения земных материаль-

ных благ, и эта цель будет осуществлена при коммунистическом строе: материальные блага будут при этом строе производиться в таком изобилии, что всякий человек станет получать их в размере, соответствующем его потребностям.

Будучи сторонниками марксизма, советские коммунисты считают экономические производственные отношения основным явлением общественной жизни, от которого зависят остальные стороны ее — политические формы, религия, философия, искусство. Исторический процесс они понимают как следствие развития производительных сил и производственных отношений, с которыми связана борьба классов. Согласно этому учению, христианская религия с ее учением о блаженстве человека в потустороннем Царстве Божием есть выдумка привилегированных классов общества, имеющая целью ослабить борьбу эксплуатируемых ими подчиненных классов, утешая их надеждой на получение награды за их терпение после смерти: религия есть «опиум для народа». Отсюда у коммунистов возникает не только отрицание религии, но и свирепая ненависть к ней, старание всеми средствами, даже и самыми жестокими, разрушить Церковь и вытравить религиозность из души человека.

На первый взгляд перечисленные черты миропонимания и практики советского коммунизма кажутся чем-то сполна чуждым душе русского народа, каким-то чужеродным явлением, вторгнувшимся извне в русскую жизнь. На деле это не так. Русскому народу свойственно искание добра для всего человечества, искание смысла жизни и связанная с этими интересами христианская религиозность, воплощающая в себе идеал жизни. У образованного русского этот идеал выражается не только в традиционной религиозности, но и в стремлении осознать ее путем выработки определенного миропонимания. В основе большевизма некоторые стороны этих свойств русского народа сохраняются. Подлинными коммунистами, большевиками типа Ленина, задаются целью осуществить максимально доступное человечеству благо; они ищут смысла жизни и руководятся в своем поведении идеалом, который выражен у них в строго выработанном миропонимании. Этот идеал их и миропонимание противоположны религии как связи человека с Богом; но, отвергнув Бога и абсолютные ценности Царства Божия, они абсолютизируют относительные ценности земного бытия и служат им с таким же почитанием, с каким религиозный человек относится к Богу и правде Божией. Таким образом, служение идеалу коммунизма и построению общественной жизни на основе науки, без Бога, было для Ленина и его сподвижников своего рода религией. Писания Маркса и Энгельса играли в их мышлении и поведении такую же роль, как Священное писание в жизни христианина. Комическое впечатление производят многие книги и статьи их, в которых доказательством правильности их теории и практики служит не ссылка на опыт, а цитаты из Маркса и Энгельса, как христианский начетчик доказывает мысль выдержками из Священного писания.

Религиозные ценности, будучи наивысшими в системе ценностей, вызывают в человеке, искренне живущем ими, наиболее сильные чувства и волевые стремления. Они легко могут привести к фанатизму, откуда возникает ненависть к инакомыслящим и суровая борьба против них. У христианина самое содержание его религии, требующей любви к ближнему, даже и ко врагу, служит до некоторой степени средством обуздания его вражды к противникам. У коммуниста-большевика таких сдерживающих его фанатизм мотивов поведения нет. Наоборот, самое содержание его псевдорелигии побуждает дать волю своей ненависти и оправдывает жесткие меры в борьбе с противниками. В самом деле, индивидуальное личное «я» человека не имеет для него абсолютной ценности; отрицая свободу воли, он думает, что представители классов, принадлежащих к верхам капиталистического строя или служащих защитой его, — промышленники, помещики, купцы, полиция, офицеры, духовенство — по складу своей душевной жизни не способны быть членами коммунистического общества; поэтому они должны быть физически уничтожены. В главе о «Чувстве и воле» было указано на склонность русского человека к максимализму и экстремизму. Сочетание этих двух свойств русского народа с псевдорелигией большевизма, с узостью и бедностью атеистического исторического материализма служит объяснением того, почему большевистская революция приобрела характер небывало жестокого истребления всех лиц, подозреваемых во вражде к коммунизму, и необычайной систематичности тоталитарного строя, подавляющего свободу во всех областях культуры. Итак, именно характер русского человека при утрате им подлинной религии и замене ее псевдорелигией создал ужасы большевистской революции, и потому нам с сокрушением приходится признать, что особенности этой революции суть порождение русского духа. Мы не имеем права сваливать вину на какие-то посторонние русскому народу влияния. Высокие достоинства русского народа при извращении их дают особенно возмутительное зло: *corruptio optimi pessima* (порча наилучшего дает наихудшее).

К счастью, однако, высшие положительные свойства русского народа — его религиозность, искание абсолютного добра, чуткость к искажениям добра злом и способность к высшим формам опыта — составляют основное содержание русской души, которое не может быть вытравлено сорокалетним господством советского режима. Сведения, доходящие до нас из СССР, убеждают в том, что перечисленные основные добрые свойства русского народа сохраняются в нем, и потому можно надеяться, что после падения советского режима христианские основы русской культуры возродятся. Тогда миссия русского народа, о которой говорили Достоевский и Вл. Соловьев, будет успешно осуществляться в жизни человечества.

НЕДОСТАТОК СРЕДНЕЙ ОБЛАСТИ
КУЛЬТУРЫ

Бердяев часто говорит о том, что русские не интересуются средней областью культуры: русские люди — максималисты, им нужно «или все, или ничего». Поэтому материальная культура стоит в России на низком уровне развития. Русский народ до сих пор не овладел грандиозной территорией своего государства так, как это сделали, например, американцы в Соединенных Штатах. Правда, некоторым извинением этого недостатка могут служить большие трудности овладения природой в стране с таким климатом, как в значительной части России, где, например, в Сибири огромные пространства малопригодны для культуры вследствие вечной мерзлоты. Но даже и в Европейской России в местах, благоприятных для жизни, очень мало позаботился русский народ об удобствах для удовлетворения повседневных нужд. В России, например, очень мало хороших дорог; сельское население пользуется большей частью крайне неудобными проселочными дорогами. Особенно поражает грязь и беспорядочность деревенских улиц. Летом в бездождное время, когда дорога вне деревни вполне суха, очень часто внутри деревни она покрыта никогда не просыхающими грязными лужами. Проезжая через такую деревню, с удивлением думаешь, как возможно, чтобы обитатели деревни не соединились и общими усилиями не вымостили улицу, по которой они ежедневно должны ездить и ходить. Ответом на этот вопрос может служить рассказ Глеба Успенского в очерке «Общий взгляд на крестьянскую жизнь» (в серии рассказов «Крестьянин и крестьянский труд»). Успенский жил летом в Новгородской губернии в деревне, главным доходом которой была продажа сена с их лугов. Летом вывезти сено в город было невозможно, потому что дорога пролежала через болото и по ней нельзя было провезти тяжелый воз с сеном. Кулаки, пользуясь нуждой крестьян, скупали у них сено по пять — десять копеек за пуд и потом продавали его по тридцать копеек и более. Болото тянулось на протяжении одной четверти версты. Двадцать шесть дворов, из которых состояла деревня, могли бы засыпать болото на дороге, потратив на эту работу два воскресенья. Крестьянин Ермолаич, которому Успенский говорил о том, как легко жители деревни могли бы улучшить свое положение, исправив дорогу, ответил на это: «Захотели вы с нашим народом! Нешто наш народ присогласишь?»

Бедность, угнетающая русский народ, особенно крестьян и сельское духовенство, есть следствие многих условий, длительного крепостного права, общинного строя крестьян, малого плодородия почвы во многих губерниях, большой затраты сил государства на защиту от внешних врагов и т. п. Но, кроме перечисленных условий, бедность в значительной степени есть следствие малого интереса народа к материальной культуре. Беспечность русского человека выражается в нередко слышимых «авось», «небось», «ниче-

го». И. А. Ильин говорит в своей книге «Сущность и своеобразие русской культуры», что русский человек обыкновенно преодолевает затруднения не путем дальновидного расчета и по заранее выработанному плану, а посредством импровизации в последнюю минуту (56).

Воля и мышление русского народа не дисциплинированы; характер русского человека обыкновенно не имеет строго выработанного содержания и формы. Легра в книге «L'âme russe» отмечает часто встречающуюся у русских людей резкую и неожиданную смену чувств и интересов. Поэтому, замечает он, русские, дав обещание, часто не исполняют его (262).

Милюков говорит, что «такие наблюдатели и судьи, как Белинский и Достоевский, признали в конце концов самой коренной чертой русского национального характера способность усваивать всевозможные черты любого национального типа. Другими словами, наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного национального обличья. За границей нередко можно натолкнуться на косвенное подтверждение этого вывода. В наших соотечественниках часто узнают русских только потому, что не могут заметить в них никаких резких национальных особенностей, которые бы обличали француза, англичанина, немца и вообще представителя какой-либо культурной нации Европы» *.

Имея в виду невыработанность характера, князь Мышкин в романе «Идиот» говорит: «У меня жеста приличного, чувства меры нет», и Достоевский самого себя характеризует так же: «Формы, жеста не имею» (Письма. № 269. 8 мая 1867 г.).

Отсюда становятся понятными крайности отрицания, до которых способны доходить русские люди. Вспомним, например, Писарева, о котором будет речь в главе о нигилизме, или Льва Толстого, который, придя к крайнему морализму, стал отрицать все духовные ценности, не служащие непосредственно целям морали. Науку он считал порождением праздного любопытства, за исключением тех отделов ее, которые полезны для нравственности человека. Искусство он стал допускать лишь такое, которое служит популярному нравственному поучению, доступному даже и совсем необразованным людям. Музыку он любил, и когда к нему приезжал пианист Гольденвейзер, он с наслаждением слушал его игру. Однако в последнем периоде своей жизни, слушая исполнение им сонаты Бетховена, он сказал: «Как я испорчен! До сих пор эта музыка действует на меня» (об этом рассказывает Л. Сабанеев в своих очерках «Мои встречи»). Право, государство Толстой стал считать организованным насилием, имеющим целью защищать своекорыстные, порочные стремления. Любовь к отечеству он характеризует как нечто «отвратительное и жалкое». Все догматы и обряды религии, кроме морали, он начал решительно отвергать.

Не дорожа средней областью культуры, русский человек

* Милюков П. Очерки русской культуры. Т. II. Введение. С. 7.

способен проповедовать и действительно совершать изумительные разрушения осуществленных уже культурных ценностей, как это можно было наблюдать, например, в начале большевистской революции, когда крестьяне, матросы и солдаты избивали породистый скот в имениях помещиков, вырубали великолепные фруктовые сады, сжигали или коверкали ценную мебель. Михаилу Бакунину принадлежит замечательное изречение: «Страсть к разрушению есть творческая страсть». Степун в своей книге «Прошедшее и непреходящее» говорит, что в душе русского человека есть склонность все разрушать до дна и тогда создавать новое, светлое.

Невыработанность характера русских людей служит объяснением тому, что С. Г. Пушкирев характеризует как чрезвычайно большой диапазон добра и зла в истории русского народа: с одной стороны, вершины святости, с другой стороны — сатанинское зло. О. Георгий Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» говорит: «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности». «Нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений»⁶. «Этот дар всемирной отзывчивости, во всяком случае, роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души» (Гл. IX. Разрывы и связи. С. 500).

Думая об этой незаконченности и неопределенности русского характера, Достоевский объясняет ее тем, что «русские слишком богато и многосторонне одарены, чтобы скоро приискать себе приличную форму» (роман «Игрок»). Достоевский прав: четкая форма появляется там, где началась специализация, где из многих возможностей избрана одна определенная и на ней сосредоточены все силы, так что в одной, сравнительно ограниченной области получается высокая степень развития, но при этом остальные способности отмирают, многосторонность молодости исчезает, наступает возмужалость и старость. Таковы западные европейцы; они — старики. Наоборот, «мы, русские, — говорит Достоевский, — народ молодой; мы только что начинаем жить, хотя и прожили уже тысячу лет; но большому кораблю большое и плавание» (Дневник писателя. 1876. Февраль, II, 6).

Недостаток внимания к средней области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все же отрицательная сторона русской жизни. В царстве грешных существ, к которому мы принадлежим, высшие духовные деятельности в высокой степени зависят от правильного удовлетворения низших потребностей, от телесного здоровья, питания, защиты от холода и т. п. условий, требующих совершенствования материальной культуры*. Работая над всеми областями культуры и в то же

* О зависимости высших деятельностей от низших в нашем царстве бытия как драме нашей нравственно несовершенной жизни см. мою книгу «Условия абсолютного добра», особенно раздел «Нормальная сила духа».

время имея в виду абсолютное добро Царства Божия как конечную цель, человек гармонически развивает свой характер и всесторонне дисциплинирует волю. И. А. Ильин говорит в своей книге о русской культуре, что русскому народу необходимо дисциплинировать волю и мышление; без этой дисциплины русский человек легко становится беспомощным мечтателем, анархистом, авантюристом, прожигателем жизни, хотя и сохраняет при этом свое добродушие (С. 62). Также и Бердяев, говоря о русской идее, подчеркивает как задачу, стоящую перед русским человеком, необходимость выработать дисциплину воли и чувства.

Глава десятая

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Раскол, возникший во второй половине XVII века, представляет собой мучительную драму в истории Русской православной церкви. Историки следующим образом описывают условия, воспитавшие в русском народе настроения, которые привели к расколу. Византия приняла в 1439 году Флорентийскую унию с римско-католической церковью. Московское государство резко отвергло эту унию, считая ее изменой православию. В 1453 году Константинополь был завоеван турками, и это несчастье рассматривалось русскими как наказание Божие, посланное грекам за измену православию. В XVI веке был приглашен в Москву с Афона ученый монах Максим Грек (1480—1556) для переводов церковных книг с греческого языка. Он заметил ошибки в переводах богослужебных книг. Порча этих книг с течением времени возрастала еще и вследствие ошибок, делаемых необразованными писцами. Когда Максим Грек указал на недостатки церковных книг, его обвинили в том, что он «порочит русских святых чудотворцев, спасавшихся по старым книгам». Его заключили в тюрьму, и только в конце его жизни позволили ему поселиться в Троице-Сергиевской лавре.

Ключевский говорит: в Московском государстве явилась мысль, что «русская поместная церковь обладает всею полнотою христианского вселенского сознания»; для спасения «нечему больше учиться»; «на место вселенского сознания мерилom христианской истины стала национальная церковная старина». Упрочилось убеждение в том, что молиться и веровать надо так, как молились отцы и деды; церковные обряды стали неизменной святыней. Явилось «подозрительное и надменное отношение к участию разума в вопросах веры»*.

Иерархи греческой церкви, приезжавшие после падения Византии в Московское государство «за милостынею», заметили разницу в обрядах, появившуюся в Русской церкви. Русское духовен-

* Ключевский В. О. Курс русской истории. Т. III. Лекция 54.

ство объяснило эту разницу тем, что «греческая вера под игом поганых испортилась». Но когда патриарх Никон сам нашел ошибки в переводах с греческого языка, он признал необходимость исправления церковных книг. Для этой цели были приглашены из Киева ученые монахи Епифаний Славинецкий и Арсений Сатанов, а также греки Дионисий и Арсений. В Москве, однако, относились к киевским ученым монахам с недоверием, считая, что они находятся под влиянием «латинства». При таком умонастроении неудивительно, что явились противники исправления книг. В Москве сторонниками сохранения старины были влиятельные протопопы Вонифатьев, Иван Неронов, Аввакум. Протопоп Аввакум говорил: «Все, святыми отцами церкви преданное, свято и непорочно»; «до нас положено, лежи оно так во веки веков»; не русским надо учиться у греков, а грекам у русских. Исправление книг и изменение обряда в соответствии с обрядом греческой церкви времени Никона, например трехперстное крестное знамение вместо двухперстного, троение аллилуйи вместо сугубой аллилуйи и т. п., не затрагивали никаких догматов Церкви. Но противники новшеств, ослепляемые ненавистью к ним, истолковывали некоторые из них так, чтобы получилось обвинение в ереси. Например, в старых книгах писалось «Господь Иисус Христос»; в исправленных книгах введено было правописание, более близкое к греческому языку: «Господь Иисус Христос». Сторонники старины истолковали это правописание так, будто оно означает: «Господь и Иисус Христос». Это значит, говорили они, что церковь никонон отлучила Господа от Христа, следовательно, впала в ересь.

Когда в 1658 году властолюбивый патриарх Никон поссорился с царем Алексеем Михайловичем и отошел от дел, сохраняя, однако, за собою титул патриарха, противники обрядовых и книжных новшеств подняли голову и стали тем более энергично отстаивать свою правоту. В 1666 году состоялся церковный собор с участием восточных патриархов. На этом соборе патриарх Никон был низложен, но произведенные при нем изменения обряда и исправление книг были одобрены. Мало того, старообрядцы были преданы анафеме, как еретики, хотя никакой ереси они не проповедовали. Так возник тягостный раскол в Русской православной церкви, тем более печальный, что в старообрядчество ушли глубоко религиозные люди. Н. И. Костомаров говорит, что откололись от Церкви люди, мыслившие о религиозных вопросах самостоятельно, критиковавшие приказы, идущие сверху; началом этого движения было несогласие с новшествами патриарха Никона, а потом в среде его сторонников началось мышление о религии вообще, о Церкви и государстве.

Патриарх Никон понимал, что различие обряда не имеет существенного значения. В конце своего патриаршего служения, говоря о старых и новоисправленных книгах, он сказал протопопу Ивану Неронову, покорившемуся нововведениям церковной власти: «И те, и другие (книги) добры; все равно, по коим хочешь, по тем и служишь». Отсюда видно, что мотивом борьбы со старо-

обрядцами была не столько приверженность к новому обряду, сколько требование повиноваться верховным властям. Преследования старообрядцев тем более возросли, когда среди них стало распространяться убеждение, что и Церковь, и царская власть подпали влиянию антихриста; Петра Великого они уже определенно стали считать антихристом.

Уходя от преследований, старообрядцы стали устраивать скиты в лесистых, труднодоступных местностях, например за Волгой, но и там государственные власти настигали и притесняли их. Чтобы избежать «печати антихриста», фанатики старообрядчества стали прибегать к самосожжению: «Если в огонь, тут и все покаяние. Ни трудись, ни постись, разом в рай вселишь. Все-то грехи очистит огонь». В некоторых «гарях» две с половиной тысячи человек сжигали себя.

Старообрядчество заслуживает внимания как одно из проявлений основных свойств характера русского народа. В нем выразилась глубокая религиозность в сочетании с силой чувства и воли, ведущими к поразительному фанатизму и экстремизму. Свобода духа, борющегося за свои наиболее интимные убеждения, несмотря на всевозможные преследования властей, заслуживает глубокого уважения. К этим свойствам русского характера нужно присоединить еще следующее. Любовь к красоте в природе и в человеческой жизни, особенно в области религиозного культа, естественно, ведет к тому, что русский человек дорожит *конкретным целым* культа, а не теми только сторонами его, которые выразимы в отвлеченных понятиях и догматах. Отсюда получается крайний консерватизм религиозного культа, требование, чтобы в богослужении, во всем культе и всех религиозных обычаях и приемах все повторялось во всех конкретных деталях сегодня так же, как оно было в прошлом. Все детали обряда и даже обычаев приобретают значение, чуть ли не равное догматическим основам религии. В этом смысле все русские православные похожи на старообрядцев. В эмигрантской жизни после большевистской революции случается, например, наблюдать, как некоторые русские не ходят в ту церковь, в которой служит священник, бреющий бороду. В Прагу приехал однажды видный иерарх сербской церкви митрополит Досифей. В собрании, на котором он произнес прекрасную речь, проникнутую любовью к России и ее культуре, слушатели заметили, что в широких рукавах его одежды внутри подкладка была красная. При жестах его вид черного рукава с красной подкладкой был эффектный. Нашлись в этом собрании лица, которые с возмущением осуждали такое одеяние потому, что такого типа одежда принята у католических иерархов. К области этого же крайнего консерватизма относится упорное нежелание перейти в церковной жизни от юлианского к григорианскому календарю.

Не только культ, но и весь быт старообрядцев отличается консерватизмом и изоляционизмом в отношении ко всем не старообрядцам. Правило их поведения такое: «С бритоусом, с табачником, щепотником и со всяким скобленным рылом не молись, не

водись, не дружись, не бранись»*. Они не пьют и не курят, не бреют бороды и усов, едят из своей посуды, не давая ее не старообрядцам. Чистота у них в доме образцовая. Дома они строят себе особенно прочные, крепкие. И сами они, благодаря строгой воздержной жизни, отличаются крепостью, силой и здоровьем. Многие из них занимались торговлей и были зажиточными. В Москве многие очень богатые купцы и промышленники были старообрядцами.

Отрыв от великого целого православной Церкви привел, однако, к обеднению религиозной жизни. Очень скоро перед старообрядцами стала трудная задача обеспечить правильное богослужение достаточным количеством священников. Не имея епископов, они принуждены были принимать в свою среду «беглых попов», ушедших по какой-либо причине из никонианской церкви. Это был уже компромисс. Не все старообрядцы соглашались принимать таких священников. Отсюда возникло разделение их на поповцев и беспоповцев.

В поповщине сохранилось учение об иерархии и семи таинствах. В XIX веке поповцам удалось даже приобрести своих епископов. Они нашли в Константинополе епископа Амвросия, который лишился своей епархии в Боснии по требованию турецкого правительства. Он был приглашен старообрядцами в 1846 году в Белую Криницу в Буковине и там рукоположил себе преемника. Часть поповцев была удовлетворена тем, что у них появились свои епископы.

Беспоповщина, состоящая из старообрядцев, не идущих на компромисс принятия «беглых попов» и крепко держащаяся мысли, что никонианская церковь подпала антихристу, пришла к мысли, что правильного священства больше нет. Поэтому беспоповцы утратили литургию и таинства, за исключением крещения и покаяния, возможных без участия священников. Культ свелся только к молитве. Они разбились на множество групп, держащихся различных учений. Шапов в первом томе своей книги «Русский раскол старообрядства» говорит: у них «что мужик, то — вера; что баба — то толк» (174). Изоляционизм у некоторых толков доходит, как сообщает С. Максимов, до того, что у каждого имеется «своя икона за пазухою»**.

В старообрядческих скитах, как, впрочем, и в некоторых православных и католических монастырях, наряду со строгой жизнью аскетов-подвижников встречаются и лица, нарушающие все обеты монашества и ведущие очень грешную жизнь. Старообрядец Патап Максимыч Чапурин, одно из главных лиц романа Мельникова-Печерского «В лесах», говорит: «В скитах грех со спасеньем по соседски живут».

Мало того, в скитах гнездятся иногда и преступники, совершающие убийства, грабежи и насилия. Эти печальные явления рас-

* См.: Мельников-Печерский. В лесах. Ч. I. Гл. 1.

** Максимов С. Бродячая Русь. С. 364.

следовал Салтыков-Щедрин в то время, когда он, служа при вятском губернаторе, исполнял поручение обследовать быт старообрядцев. «Под видом иноков и иноконь, послушников и послушниц,— говорит Щедрин,— в скитах скрывалось много беглых уголовных преступников, всякого рода бродяг и святош-проходимцев, людей с темным прошлым; среди пустынножителей процветали пьянство и разврат»*. О преступлениях в скитах вблизи Урала рассказывает также Мамин-Сибиряк в повести «Три конца».

Многие миллионы глубоко религиозных русских людей, дорожа привычной им формой культа, откололись от православной Церкви и вместо сохранения старого обряда получили оскудение его или, среди беспоповцев, даже утрату его. Таким образом, раскол в православной Церкви есть печальная драма русской религиозной жизни **.

Глава одиннадцатая

НИГИЛИЗМ. ХУЛИГАНСТВО

1. НИГИЛИЗМ

Слово «нигилизм» не в старом богословском, а в публицистическом смысле употребил впервые в русской литературе Николай Иванович Надеждин (1804—1856) в статье «Сонмище нигилистов» в журнале «Вестник Европы» в 1829 году, когда редактором его был Каченовский. Надеждин имел в виду в этой статье новые течения в литературе и философии в его время. Слово «нигилизм» было подхвачено русским обществом и получило широкое распространение после того, как в романе «Отцы и дети» Тургенева Базаров был назван нигилистом.

В литературе самым ярким и талантливым представителем нигилизма был Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868). Поэтому стоит обстоятельно познакомиться с его характером и идеологией. Писарев родился в дворянской помещичьей семье. Жизнь его в первые шестнадцать лет до поступления в университет чрезвычайно обстоятельно исследовала Е. Казанович, ученица С. Ф. Платонова ***. Казанович подробно сообщает о том, как мать Писарева заботилась о воспитании и образовании своего сына. В самом раннем детстве он уже хорошо говорил по-французски, а потом и по-немецки. Следующий рассказ дает живое представление о воспитанности Писарева. Когда ему было четыре года, в имение Писаревых приехал утром с визитом гвардейский полковник К. Взрослые все исчезли, чтобы одеться прилично. Гостя встретил маленький Писарев и сказал ему: «Mon colonel, mille excuses: maman

* Макашин С. Салтыков-Щедрин. 2-е изд. М., 1951. Т. 1. Следствие о раскольниках. С. 354.

** См. о старообрядчестве книгу П. Милюкова «Очерки русской культуры». Т. II. Гл. III, IV, V.

*** Казанович Е. Д. И. Писарев. Петроград, 1922.

va revenir dans un instant»⁷. Полковник впоследствии рассказывал: «Не то удивило меня, что ребенок прекрасно болтает по-французски; весь вид его, вся его маленькая фигура, то достоинство и выражение в лице и глазах, с которыми он вел со мною беседу, та непринужденность и смысл, который он влагал в свою детскую речь,— вот что меня в ребенке этом поражало и изумляло» (С. 63). Очень рано проявилась литературная одаренность Писарева. Семи лет он пытался сочинять роман, восьми лет написал сказку «Ромалион». С десятилетнего возраста он стал писать дневник на французском языке.

В течение всей своей жизни Писарев отличался изяществом манер, умением держать себя с достоинством, отсутствием грубости, вульгарности. Ему свойственны были честность и прямота; он был добр, доверчив, непрактичен. В его характере была патологическая черта: периоды возбужденности сменялись периодами угнетенности; при увлечении новой мыслью он проявлял болтливость и назойливость (22 и след.).

В возрасте шестнадцати лет Писарев поступил на историко-филологический факультет С.-Петербургского университета. П. Полевой в своих «Воспоминаниях о Д. И. Писареве» рассказывает, что на лекциях по греческой литературе профессор спрашивал, кто из студентов хочет перевести заданный на этот день текст «Одиссеи». На этот вызов всегда откликался Писарев и отлично переводил «Одиссею» без подготовки. Полевому это сначала не понравилось, он подумал, что Писарев — выскочка, но потом он узнал, что Писарев делает это по просьбе товарищей, плохо занимавшихся греческим языком. В это время Писарев был очень религиозен и принадлежал к кружку религиозных студентов, давших, между прочим, обет девственности на всю жизнь*.

Летом 1859 года Писарев пережил глубокий духовный кризис. По-видимому, он утратил в это время религиозные верования и стал сторонником материализма. «Осенью 1859 года,— пишет он,— я приехал с каникул в каком-то восторженном состоянии. Опрокинув в уме своем всякие Казбеки и Монбланы, я представлялся самому себе каким-то титаном, Прометеем, похитившим священный огонь». Он страстно принялся за работу над вопросом о греческом понятии *судьбы*, переутомился и впал в состояние апатии, закончившееся душевной болезнью, от которой он лечился четыре месяца в больнице доктора Штейна. Во время болезни он пытался совершить самоубийство. Он воображал, что его «измучают, убьют или живого заруют в землю. Скептицизм мой вышел из границ и начал отрицать существование дня и ночи». «Даже свет и темнота, луна и солнце на небе казались мне декорациями и входили в состав общей громадной мистификации»*. Выздоро-

* См.: Лапшин И. La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe. Изд. Свободного Русского Университета в Праге. № 35. С. 25—28.

** См.: Плоткин Л. Д. И. Писарев. Л., 1940. Говоря об умственном кризисе Писарева, Плоткин ни слова не упоминает о его религиозности в начале университетской жизни. Такие умолчания и даже выключения из текста писателей, на-

вев, Писарев окончил курс университета и с весны 1861 года стал работать в журнале «Русское слово».

В 1862 году барон Фиркс по поручению правительства написал под псевдонимом Шедо-Ферроти брошюру против деятельности Герцена. Писарев, раздраженный в это время такими действиями правительства, как запрещение «Русского слова», закрытие воскресных школ и народных читален, написал статью в защиту Герцена и говорил в ней о необходимости революции и свержения династии Романовых. Статья эта печаталась в подпольной типографии и найдена была полицией раньше, чем получила распространение в обществе. Писарев был арестован и заключен в Петропавловскую крепость, где просидел четыре года. В ноябре 1866 г. он был освобожден и отдан на поруки матери. Бóльшую часть своих статей, имевших большое влияние в русском обществе, он написал, находясь в Петропавловской крепости.

Вскоре после освобождения Писарев стал переживать глубокий упадок сил. В письме к Тургеневу он сообщает ему: «Вся моя нервная система потрясена переходом к свободе»; «вы видите сами, как нескладно написано это письмо и как дрожит моя рука». Летом 1868 года он поехал на морские купанья в Дуобельн, близ Риги, и 4 июля, купаясь, утонул. Благосветлов, редактор журнала «Дело», где сотрудничал Писарев, писал Н. В. Шелгунову 10 июля: «Писарев утонул, т. е. утопился в душевно-расстроенном состоянии». Шелгунов приводит эти слова Благосветлова в своих «Воспоминаниях» и прибавляет: «Действительно ли Писарев утопился в душевно-расстроенном состоянии, или это была только догадка Благосветлова, я не знаю»*.

Получив свободу после четырехлетнего одиночного заключения, Писарев, склонный увлекаться новыми впечатлениями и вступивший в общение со своей любимой матерью (одно из важнейших своих сочинений, «Реалисты», он посвятил своей матери, как лучшему другу), женщиной религиозной, вероятно, второй раз в жизни переживал глубокий духовный кризис, закончившийся болезнью, как это видно из его письма к Тургеневу. В статье «Борьба за жизнь», написанной в это время в 1867 году, он описывает душевное состояние меланхолика. «Тот вид помешательства, который называется меланхолиею, состоит главным образом в том, что больной видит со всех сторон угрожающие ему опасности и испытывает постоянно ощущение смертельного страха. Меланхолики постоянно ищут смерти и стараются извести себя какими бы то ни было средствами именно потому, что они постоянно боятся за свою жизнь, и это хроническое чувство страха действительно составляет для человека самую невыносимую из всех возможных пыток». Без сомнения, он описывает свой собственный душевный опыт, пережитый в 1859 году, когда он пытался совершить само-

пример из воспоминаний Тургенева, отрывков, касающихся религиозной жизни, очень часто встречаются в большевистской литературе. Поэтому ею приходится пользоваться с большой осторожностью.

* Шелгунов Н. В. Сочинения. Т. II. С. 698.

убийство, и, может быть, повторившийся во время упадка сил после освобождения из крепости. Если Писарев в это время опять заболел меланхолией, то сообщение Благосветлова о том, что он совершил самоубийство, становится правдоподобным. Если бы талантливый Писарев не погиб в возрасте двадцати семи лет, возможно, что он после второго духовного кризиса освободился бы от материализма и обогатил бы русскую литературу более значительными произведениями, чем все написанное им в крепости.

Писарев был публицистом, популяризатором научных трудов по естествознанию и литературным критиком. Он был сторонником материализма в той грубой форме, какая в его время была представлена в трудах Молешотта, Карла Фохта, Людвиг Бюхнера. В статье «Физиологические эскизы Молешотта» он сочувственно излагает рассуждения Молешотта о том, что душевная жизнь человека зависит главным образом от пищи. «Можно выразить смелое предположение, — пишет он, — что разнообразие пищи, ведущее за собою разнообразие составных частей крови, служит основанием разносторонности ума и гармонического равновесия между разнородными силами и стремлениями характера». Европейцы пользуются крайним разнообразием пищи, растительной и мясной. «Поэтому в европейце нет той дикости, которая характеризует собою племена звероловов; нет и той сонливости, которою отличаются индусы, питающиеся корнями и овощами». «Движение идей, начавшееся в XVIII столетии, совпадает с введением в Европе кофе и чая во всеобщее употребление».

Писареву было двадцать лет, когда он писал эту статью, и, усвоив столь примитивный материализм, воображал, что всю мудрость можно почерпнуть из естественных наук. Понятно отсюда, что в статье «Русский Дон-Кихот» (И. В. Киреевский), напечатанной в том же году, он говорит: «Умозрительная философия — бесцельная роскошь, пустая трата умственных сил». В статье «Схоластика XIX века», написанной тоже в 1861 году, Писарев, советуя освободиться от авторитетов, говорит: «Если авторитет ложный, тогда сомнение разобьет его, и прекрасно сделает; если же он необходим или полезен, тогда сомнение повертит его в руках, осмотрит со всех сторон и поставит на место. Словом, вот ultimum нашего лагеря: что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится; что разлетится вдребезги, то хлам: во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть». Уже в этой статье он заявляет, что «разумный эгоизм есть правильное поведение». Особенно дорога Писареву свобода личности. Литература, говорит он, должна «эмансипировать человеческую личность от разнообразных стеснений», должна искоренить «робость мысли», «предрассудки касты, авторитет предания». Нужно отбросить этот «отживший хлам», который «мешает свободно дышать и развиваться во все стороны». Освобождение личности от предписаний религии, от сословных обычаев, от традиционных устоев общественной жизни Писарев не считает опасным, потому что, по его мнению, «человек от природы — существо доброе».

Когда в 1862 году был напечатан роман Тургенева «Отцы и дети», многие молодые люди обиделись, считая, что Тургенев в образе Базарова представил их в карикатурном виде. Писарев, наоборот, в статье «Базаров» хвалит этого нигилиста. Он говорит, что «идеалы», «романтизм» Базаров считает «вздором», но «он не ворует чужих платков, не вытягивает из родителей денег, работает усидчиво»; он — человек «искренний». Таков его «личный вкус», вроде того, как личный вкус мешает ему есть тухлое мясо. Но кроме вкуса тут есть и «расчет»: умные люди понимают, что «быть честным выгодно», «преступное опасно и, следовательно, неудобно». «Ни над собою, ни вне себя, ни внутри себя он не признает никакого регулятора, никакого нравственного закона, никакого принципа»; он «поступает только так, как ему хочется или как ему кажется выгодным и удобным»; он «считает совершенно излишним стеснять свою особу в чем бы то ни было».

Правда, тургеневский Базаров, признает Писарев, «плохо воспитан», иногда он «завирается», например когда «сплеча отрицает вещи, которых сам не понимает: поэзия, по его мнению, ерунда; читать Пушкина — потерянное время; заниматься музыкою — смешно; наслаждаться природою — нелепо». Эти недостатки Тургенев приписал Базарову, думает Писарев, потому что он, как «аристократ», не благоволит к нигилистам, однако, будучи хорошим художником, «Тургенев оправдал Базарова и оценил его по достоинству. Базаров вышел из испытания чистым и крепким»; «против этого типа Тургенев не нашел ни одного существенного обвинения». Смысл романа «великого художника» Писарев формулирует так: «Теперешние молодые люди увлекаются и впадают в крайности, но в самых увлечениях сказывается свежая сила и неподкупный ум». Писарев указал на ограниченность Базарова, на его отрицание поэзии, музыки; в дальнейших произведениях Писарева мы найдем эти самые отрицания, что и показывает, как правильно подметил Тургенев, недостатки нигилистов.

Как мы уже видели, Писарев отрицает нравственные законы, принципы; он рекомендует человеку поступать так, «как ему хочется, как ему кажется выгодным и удобным», и находит «совершенно излишним стеснять свою особу в чем бы то ни было». Он проповедует эгоизм, однако прибавляет, что у мыслящего человека это — «разумный эгоизм», руководящийся правильным «расчетом». Посмотрим теперь, в чем состоит правильный расчет. В статье «Реалисты» Писарев говорит, что разумный эгоист есть «мыслящий реалист». Ему свойствен «сознательный и глубоко расчетливый эгоизм зрелого человека, заготовляющего себе на целую жизнь запасы свежего наслаждения». Мыслящий реалист руководится «идеєю общей пользы или общечеловеческой солидарности», потому что человеку «необходимо общество других людей» и «участь одного зависит от участи всех». Таким образом, разумный эгоизм «совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия». Смысл жизни мыслящего реалиста: «любовь, знание и

труд». Значение слова «любовь» в этом тексте Плоткин расшифровывает так: «Титанами любви Писарев называл вождей революционных и социалистических движений масс» *.

В статье «Мыслящий пролетариат» Писарев задался целью обрисовать характер и поведение «новых людей» своего времени, таких, как Базаров, и особенно таких, как главные деятели романа Чернышевского «Что делать?» — Лопухов, Кирсанов и Вера Павловна. Упоминание имени Базарова указывает, что он имеет в виду тех «новых людей», которых в России стали называть нигилистами по почину Тургенева. В романе Чернышевского мы находим такую же характеристику правильного поведения, как и та, которую дает Писарев, восхваляя Базарова и «разумный эгоизм». Поэтому можно утверждать, что основы нигилизма Писарева выражены уже раньше его Чернышевским.

«Человеком управляет только расчет выгоды», — говорит Чернышевский в своем романе. «Работа на пользу других и наслаждение такою работою», по мнению Лопухова, и есть лучшая выгода. Если люди будут так правильно расчетливы, «никто никого принуждать не будет» и «все должны быть счастливы». Писарев с восхищением указывает на это учение о правильно расчетливом эгоизме. «Мыслящие пролетарии», говорит он, находят удовлетворение в любимом труде. Для таких людей «не существует разногласия между влечением и нравственным долгом, между эгоизмом и человеколюбием». «Потребность самоуважения и боязнь собственного суда будет крепче тех нравственных перил, которые отделяют людей старого закала от разных мерзостей». Три особенности свойственны «новым людям»: 1) любовь к какому-нибудь общеплезному труду; 2) совпадение личной пользы с общею пользою; 3) гармония ума и чувства. Такими свойствами обладает в романе «Что делать?» Кирсанов, профессор медицины и практикующий врач: он страстно любит науку и применение ее к лечению больных. Лопухов и Вера Павловна, основавшая кооперативную швейную мастерскую, ведут жизнь, руководясь аналогичными мотивами. Все эти «расчетливые эгоисты», говорит Писарев, «обыкновенные, честные, порядочные люди».

Присмотримся теперь, как герои романа «Что делать?» уверяют себя и других, что в своем поведении они руководятся своим эгоизмом. Лопухов, студент медицины, надеющийся стать профессором и посвятить жизнь любимой им науке, бросает эти мечты, чтобы найти заработок, который дал ему возможность жениться на Вере Павловне и освободить ее от низменной среды ее семьи. Друг его Кирсанов, ставший профессором, полюбил Веру Павловну, но, не желая мешать счастью своего друга, говорит в обществе его и Веры Павловны пошлости, чтобы оттолкнуть их от себя и, таким образом, прервать связь с ними. Свой поступок Кирсанов не хочет назвать благородным, потому что благородство — «пышное,

* Плоткин Л. Писарев и литературно-общественное движение шестидесятых годов. 1945. С. 253, 320.

двусмысленное, темное слово». Он говорит, что он — эгоист и поступок его — расчетливый. «Будь честен, т. е. расчетлив», — вот правило его поведения (Гл. III, 17). Если человек оценивает какой-либо свой поступок как «геройский подвиг великодушия», то это — «эгоизм поворачивает твои жесты так, что ты корчишь человека, упорствующего в благородном подвижничестве» (Там же, 22). Через несколько лет болезнь Лопухова и необходимость лечить его приводят Кирсанова опять в семью Лопухова; тут Вере Павловне и Кирсанову становится ясно, что они страстно любят друг друга. Лопухов замечает это и, чтобы освободить жену, симулирует самоубийство, уезжает в Америку и через несколько лет возвращается как мистер Бьюмонт. Лопухов, пишет Чернышевский, так любил жену, что готов был для нее «на смерть, на всякое мучение». Но сам Лопухов так объясняет свой поступок: «Я действовал в собственном интересе, когда решился не мешать ее счастью» (Гл. IV, 1). И Кирсанов говорит, что «он все делал из эгоистического расчета, для собственного удовольствия» (Там же, 2). Интересно то, что этот материалист объясняет чахотку и упадок сил одной из своих пациенток «нравственной причиной» (Гл. V) *.

Политические взгляды Писарева Плоткин в книге «Д. И. Писарев» определяет как колебание между двумя программами: он высказывался то в пользу революции, то в пользу мирного прогресса, осуществляемого «мыслящими реалистами» (104). В статье «Мыслящий пролетариат» Писарев говорит, что общественное зло происходит от бедности и праздности: одни трудятся, а другие без труда получают богатство. Можно, однако, надеяться, что «мысль обновит весь строй общества». Дайте капиталисту полное, прочное, чисто человеческое образование, и он «сделается не благодетельным филантропом, а мыслящим и расчетливым руководителем народного труда, т. е. таким человеком, который во сто раз полезнее всякого филантропа» (Реалисты. Гл. XXXII). Особенно объяснение природы, т. е. развитие естествознания, думает Писарев, ведет к изменению общественного бытия. В своем более позднем труде Плоткин понимает учение Писарева о мирном прогрессе не как отказ от революции, а как его программуминимум.

В состав нигилизма Писарева входит, между прочим, отрицание эстетики. Односторонне сосредоточившись на проблеме борьбы с общественным злом, он написал статью «Разрушение эстетики». В ней он начинает с отрицания эстетики как науки о прекрасном. Прекрасное, думает он, для каждого человека есть то, что соответствует его личному вкусу. Следовательно, эстетика как наука не может существовать: она должна быть заменена физиологией и гигиеной в главах их, содержащих учение о приятных и полезных ощущениях. Разделавшись с эстетикой как наукой, Писа-

* Совершенную бездарность Чернышевского великолепно обрисовал В. Набоков (Сирин) в романе «Дар». Гл. IV.

рев затем нападает на эстетику как искание красоты в произведениях искусства. Только те произведения искусства он одобряет, которые не превращают себя «в лакея роскоши», а служат великой цели «искоренения бедности и невежества». В статье «Посмотрим!» он приходит к мысли, что так служить человечеству может только литература, а музыка, живопись и скульптура не годятся для этой цели, и потому они бесполезны.

И Чернышевский, и Писарев были односторонне сосредоточены на проблеме искоренения общественного зла, на вопросе о социальной справедливости. Их идеал поведения человека очень высок. Поставим, однако, вопрос, правильна ли их *теория*, согласно которой рекомендуемое ими поведение есть вид эгоизма. Всякий поступок человека осуществляется на основании стремления к какой-либо цели, считаемой им положительно ценной. Назовем бытие, которое я стремлюсь осуществить, например выздоровление больного мною ребенка, словами «объективное содержание стремления». Когда человеку удастся осуществить объективное содержание своего стремления, он испытывает субъективное чувство удовольствия, чувство удовлетворения. Не только Чернышевский и Писарев, но и многие значительные философы, например Джон Стюарт Милль, Герберт Спенсер, наблюдая этот факт, отстаивали учение, что настоящая цель всех поступков человека есть удовольствие, а объективное содержание стремления есть не цель, а только средство для получения удовольствия. Отсюда получается вывод, что в основе всех поступков человека лежит эгоизм. Имея дело с такими фактами, как пожертвование человеком своей жизнью в борьбе за политическую свободу или самоотверженное поведение врача во время эпидемии чумы, такие философы, как Спенсер, придумывают сложные хитроумные теории, чтобы объяснить, как из эгоистической основы возникают альтруистические поступки. Эти теории возникают не только вследствие плохого наблюдения фактов, но еще и под влиянием такого учения о строении мира, согласно которому все бытие человека находится в пределах того пространства, которое занято его телом и в котором происходят физиологические процессы его тела и его субъективные психические состояния. Отсюда, естественно, возникает мысль, что все поведение человека диктуется его эгоизмом. Особенно метафизика материализма и близких к материализму теорий мира приводит к этому убеждению. Такие учения о мире как множестве существ с обособленным друг от друга бытием можно назвать *неорганическими*.

Попробуем наблюдать поведение человека без предвзятых теорий о строении мира. Положим, я лечу своего любимого ребенка и, видя его выздоровление, испытываю удовольствие. Что было целью моего поведения, здоровье ребенка или чувство моего удовольствия? Правильный ответ на этот вопрос, конечно, такой: здоровье ребенка было целью моего лечения, а чувство удовольствия есть только субъективная отметка того, что цель мною достигнута; мне дорого не это мое удовольствие, а здоровье ребенка. Конечно, от-

сюда возникает вопрос, как связано мое «я» со всеми другими существами, если я способен принимать к сердцу интересы другого существа так, как если бы они были моими собственными. Ответом на этот вопрос служит *органическое мировоззрение*, согласно которому бытие всех существ связано друг с другом внутренне настолько интимно, что я не замкнут в своем бытии, а способен наблюдать чужое бытие и сочувствовать или не сочувствовать ему так же непосредственно, как и различным сторонам своей жизни. Индивидуальная личная любовь состоит в том, что я приобщаю чужое бытие к своему «я» и оно становится для меня столь же дорогим, как и мое собственное бытие, иногда даже более дорогим.

Не только ценность другой личности и ее жизни может стать целью моего поведения независимо от того, выгодно ли это мне или нет. И другие положительные ценности, например открытие истины, творение художественного произведения и т. п., могут стать целью поступков человека без всякого расчета о личной выгоде. Отсюда следует и такое парадоксальное явление: даже грубо эгоистический поступок иногда руководится сложными мотивами, так что он не есть проявление одного только эгоизма. Положим, например, во время войны, оккупируя территорию неприятеля, генерал, любитель искусства, восхищенный красотой какой-либо картины, отнимает ее у владельца ее и присваивает себе. Этот эгоистический поступок содержит в себе и такую слагаемую, как любовь к красоте, т. е. любовь к объективной ценности независимо от личных выгод*.

Хотя стопроцентный эгоизм встречается редко, все же царство бытия, к которому мы, люди, принадлежим, состоит из существ, эгоистических в значительной степени. Сама наша грубая материальная телесность есть следствие эгоистической деятельности: я и служащие мне органами низшие существа, мы вместе производим акты отталкивания, создающие относительно непроницаемый объем нашего тела; мы вместе завоевываем в свое исключительное пользование некоторый объем пространства. Наше царство бытия вследствие нашего эгоизма полно недостатков, совершенная гармония в нем невозможна. Абсолютное добро осуществляется только в Царстве Божием, состоящем из личностей, вполне освободившихся от эгоизма, действительно любящих Бога больше себя и ближнего, как себя. Даже тела таких личностей — не материальные, а преображенные, не содержащие в себе актов отталкивания. Все деятельности членов Царства Божия имеют целью творение абсолютных ценностей нравственного добра, красоты, познания истины. Только в этом Царстве есть абсолютное добро. В нашем царстве эгоистических существ во многих случаях мы испытываем влечение к совершению поступков, в кото-

* Учение о неорганических и органических мировоззрениях изложено в моей книге «Типы мировоззрений», а применение органического мировоззрения к проблемам нравственности — в моей книге «Условия абсолютного добра».

рых менее ценное относительное бытие мы предпочитаем более ценному, например иной раз человеку хочется играть в карты, а не ухаживать за больным членом своей семьи. В таком случае совесть упрекает его, и он, отказываясь от приятного развлечения, исполняет веления нравственного долга, испытывая их как тягостную сторону жизни. Отсюда ясно, что подобные требования совести, выраженные в предписаниях религии и в нравственных принципах, служат в царстве эгоистических существ необходимым средством обуздания эгоизма и усовершенствования жизни. Проповедь нигилиста Писарева отбросить все принципы и делать лишь то, чего «хочется», есть грубая ошибка. Идеал человеколюбивого поведения, увлекающий Писарева, не может быть достигнут во всей полноте на основе его теории «расчетливого эгоизма»; на этом пути нередко требуется служение добру без всяких «расчетов».

Ошибочная теория, сводящая все поведение всех людей к эгоизму, возникла у Писарева и у Чернышевского как логический вывод из метафизики материализма. Но был и психологический мотив отстаивания ее, именно нелюбовь к пышным, высокопарным фразам. Оба они были в своем поведении далеки от эгоизма и увлекались идеей социальной справедливости, но целомудрие чувства побуждало их говорить не только другим людям, но и самим себе, будто такое поведение есть только «расчетливый эгоизм». Благодаря доброте, благородству и хорошему воспитанию Писарева нигилизм его не проявлялся в жизни в отрицательных поступках. Публицист Шелгунов в своих «Воспоминаниях» так характеризует «эгоизм» Писарева: «Писарев хотел, чтобы каждый думал самостоятельно и сам, без частных указаний, устраивал свою жизнь на общих началах правды, добра, любви и справедливости. В этом и заключалась теория эгоизма, которую он проповедовал» (Т. II. С. 710). Сам Шелгунов (1824—1891) был проповедником и в жизни своей представителем такого же нигилизма и мнимого «эгоизма». Н. К. Михайловский в статье «Н. В. Шелгунов» так изображает характер его и учение о правильном поведении: Шелгунов совмещал «лучшие стороны мужского и женского типа: сочетание мужественной силы и женской нежности». Эгоизм он считал единственным принципом и основанием нравственности «под условием известной широты личных горизонтов, способных обнять и чужие интересы, как свои собственные». Он боролся против «ячества», т. е. «против эгоизма узкого и одностороннего человека, который дальше своего носа ничего не видит».

Нигилизм Писарева, выражающийся в отрицании предписаний религии, нравственного закона, принципов, традиционных форм общественной жизни, не проявлялся в его личном поведении в отрицательных поступках. Но нигилизм многих русских людей, появившийся уже раньше публицистической деятельности Писарева, был неприятным и даже опасным явлением русской общественной жизни. Даже внешний вид многих нигилистов был непри-

влекателен — небрежная одежда, лохматые волосы у мужчин, стриженные, плохо причесанные волосы девушек, грубые манеры, все эти отталкивающие свойства часто встречались в их среде. Содержание их поведения было еще более отталкивающим: практика свободной любви без заботы о ребенке, могущем явиться следствием ее, в имущественных отношениях нечто вроде правила «все мое — мое и все твое тоже мое», защита своих прав без признания своих обязанностей, кощунственное отрицание религии и т. п. свойства. В русской литературе эти отрицательные проявления нигилизма изображены с весьма различных сторон. У Гончарова таков Марк Волохов в романе «Обрыв». Он таскает яблоки в чужом саду, говоря: «Привык уж все в жизни без позволения делать, так и яблоки буду брать без спросу: слаще так!» Хорошее пальто Райского он надел и не отдал ему. Желая овладеть Верой, он говорил ей, что «замуж выходить нелепо». «Вы еще не женщина, а почка; вас надо еще развернуть, обратить в женщину; я зову вас на опыт». Вера хочет счастья на всю жизнь, а Марк говорит: «Хватай его на лету, а потом беги прочь». Он отрицает «долг», «мораль» и рекомендует «свободно отдаваться впечатлениям». У Лескова в «Соборях» в комическом виде изображены глупый, но честный безбожник Варнава Препотенский и бестолковая Бизюкина.

Всего талантливее и разнообразнее представлены нигилисты в романах Достоевского, например в «Идиоте» поведение Антипа Бурдовского и его компании, явившейся к князю Мышкину требовать наследство, на которое в действительности Бурдовский не имел никакого права. Роман «Бесы» изображает, можно сказать, сатанинскую сторону крайних форм нигилизма, сконцентрированную в революционере Петре Верховенском, организовавшем убийство Шатова. В то время как Достоевский писал свой роман, аналогичное преступление было совершено в действительности революционной группой под руководством Нечаева, основавшего партию «Народная расправа».

«Катехизис революционера», написанный для Нечаева Михаилом Бакуниным, дает представление о нигилизме Нечаева. В нем особенно характерны следующие правила. 1. В революционере все поглощено «единственной страстью — революцией». 2. Он разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, приличием, общепринятыми условиями и нравственностью этого мира. 3. Он знает только одну науку — науку разрушения. 4. Нравственно для него все то, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что помешает ему. 22. У товарищества нет другой цели, кроме освобождения и счастья народа, т. е. чернорабочего люда. Будущую организацию выработает народ, а теперь нужно только «страшное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение».

Нигилисты стали появляться в России перед началом великих реформ императора Александра II. В это время на смену дворянам выдвинулись в литературе и общественной жизни получившие

образование разночинцы, люди деклассированные, дети духовных лиц, покинувшие сословие духовенства, дети купцов, покинувшие купеческое сословие, дети мещан, ставшие образованными интеллигентами, дети мелких чиновников. Среди интеллигенции этого времени возникло революционное брожение вследствие недовольства существованием крепостного права и вопиющих недостатков реакционного самодержавного режима Николая I. Считая Церковь реакционной силой, революционеры не только теряли религию, но даже становились атеистами и сторонниками материализма, весьма к тому же распространенного в это время и в Западной Европе. В их среде, главным образом, и явилось движение, названное нигилизмом и состоящее в отрицании принципов и нравов «отцов», описанное в романе Тургенева. Освобождение крестьян, произведенное в 1861 году, не удовлетворило их. Крестьяне получили земельные наделы, так рассчитанные и расположенные, что в своей хозяйственной жизни они в значительной степени оставались зависимыми от помещиков. Произошло это потому, что русский самодержец, как и всякий абсолютный монарх, не был, конечно, всемогущим: его власть опиралась на дворянское сословие и добиться освобождения крестьян можно было, не иначе как сделав значительные уступки помещикам. К тому же внезапное разорение дворянства было бы в то время гибелью культуры и разрушением всей государственной жизни. Даже и реформы Александра II представляли собой глубокое изменение всей государственной и общественной жизни; поэтому необходимо было сначала усвоить их путем мирной эволюции и затем перейти к окончательному улучшению положения крестьян и к завершению земского хозяйственного самоуправления политическим самоуправлением в форме конституционной монархии, но в среде политически неопытной русской интеллигенции революционное брожение не ослабло после реформ, а еще более возросло и нигилизм весьма распространился.

Основным свойствам русского народа нигилизм не противоречит. Утратив религию и став материалистами, большинство нигилистов все же было увлечено стремлением искоренять зло в общественной жизни. Христианский идеал абсолютного добра в Царстве Божием они заменили идеей земного материального благополучия и воображали, что оно достижимо не иначе как в форме социализма, для чего необходима революция. В своем отрыве от традиционных устоев общественной жизни они нередко проявляли свойственный русским людям максимализм и экстремизм, а также смелое испытание ценностей путем опыта, действительно следуя правилу Писарева: «Что можно разбить, то и нужно разбивать». Таким образом, нигилизм есть обратная сторона добрых качеств русского народа, появляющаяся в жизни тогда, когда, утратив религию и став материалистом, русский интеллигент задается целью насильственно устроить «рай на земле» по своему плану и может стать таким извергом, как Нечаев с его «Катехизисом революционера».

К счастью, однако, революционное движение шестидесятых годов не имело успеха. В русской интеллигенции нашлось много людей, добросовестно работавших для проведения в жизнь реформ Александра II, как мировые посредники, как судьи и присяжные поверенные, как деятели земского и городского самоуправления. Все недостатки русской жизни постепенно преодолевались эволюционным путем, особенно после того, как в 1905 году самодержавие было отменено. Революция 1917 года была не исторически необходимым явлением, а результатом стечения несчастных обстоятельств во время истощившей силы народа первой мировой войны*.

2. ХУЛИГАНСТВО

В среде образованных русских людей отрыв от строя жизни «отцов», утрата религии и материализм нередко ведут к нигилизму, а в малообразованной народной толще, среди крестьян и рабочих, этот отрыв выражается в озорстве и хулиганстве. Утратив устои и начав бунтовать против них, русский человек, по словам Достоевского, испытывает потребность «хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и — броситься в нее, как ошалелому, вниз головою». В виде подтверждающего примера Достоевский рассказывает об одном деревенском парне, который «по гордости» взялся совершить поступок, самый крайний по степени дерзости, и совершил его, именно — расстрелял Причастие. В момент выстрела он увидел перед собою «крест, а на нем Распятого» и упал без чувств. Через несколько лет муки раскаяния заставили его ползком добраться до «старца» в монастыре, чтобы исповедать свой грех (Дневник писателя. 1873, V).

В XX веке после многолетней пропаганды революционеров против Церкви и религии вообще хулиганство среди простого народа стало распространяться в угрожающих размерах. Этому вопросу посвящена книга И. А. Родионова «Наше преступление», первое издание которой было напечатано в 1909 году. В ней рассказано о том, как крестьянские парни в пьяном виде избили до полусмерти крестьянина Ивана Кирильева из мести за то, что он отдал десятину своей земли в аренду не отцу одного из этих парней, а другому крестьянину. Иван был найден на дороге из города в деревню в бессознательном состоянии; его свезли в земскую больницу, и там он через несколько дней скончался. Парни, заподозренные в избиении Ивана, были арестованы, но по недостатку улик через несколько дней были отпущены. Мать Ивана Акулина и жена его Катерина повезли его из больницы в гробу, чтобы похоронить в своей деревне. Случилось так, что той же дорогой шли парни, виновники смерти Ивана. Они весело болтали, радуясь тому, что вместо за-

* См. мою статью «О возникновении и смысле русской революции»//Russian Review. October 1951; по-русски в журнале «Грани», № 25.

служенной ими каторги они очутились на свободе. Проходя мимо телеги с гробом Ивана, один из парней Лобов заговорил: «Ему хорошо теперича, вашему Ванюхе-то. Лежит себе спокойно, никакой заботы не знает, а мы сколько через его этой самой муки приняли»... начал он говорить серьезно, но вдруг рот у него дрогнул и все подвижное наглое лицо его стало перекашиваться от невольной усмешки. Он хотел подавить свою смешливость, но, взглянув на товарищей, не выдержал и расхохотался. «Чего ты, черт? — вполголоса строго сказал Сашка Степанов (зачинщик избиения Ивана), но и сам тотчас же стал кусать губы, потому что непреодолимая сила распирала ему рот. Внезапная смешливость Лобова и Сашки заразила и остальных двух товарищей. Отвернувшись от баб и схватившись за животы, парни прыскали и надрывались от беззвучного душившего их смеха.

Акулину возмутило это веселье убийц.

— Штой-то не видно по вас, што бы вы столько муки приняли,— сказа́ла она.— Видно, вас оправдали, что идете такие веселые, а нам уж никогда не воротить... никогда не увидеть живого и здорового нашего кормильца Ванюшку...— Акулина не выдержала и заплакала.

— А как же не мука, тетка Акулина, безвинно страждать? — заговорил Лобов. Все его безусое, озорное лицо подергивалось от откровенной, наглой усмешки, которую он уже не намерен был скрывать. Наоборот, ему хотелось поговорить и потешить себя и товарищей.

— Кто его убил, неизвестно; может, пьяный сам упал как и размозжил себе голову об камни, а мы в ответе. Нас по судам да по острогам таскают, казенных вшей да клопов своим телом да кровью питаем...

Парни расхохотались гораздо откровеннее прежнего.

— Э-э, нехристи вы... креста на шее нетути. Убили человека и над гробом его надсмехаетесь, безотцовщина несчастная...— укоризненно покачивая головой, сказала Акулина.

— Мамынька, не связывайся с ими, брось. Пущай... собака лает, ветер носит,— сказала Катерина.

— Нельзя все спущать таким... непутевым, таким негодьям,— уже вне себя от гнева и бессилия, заливаясь слезами, выговаривала Акулина.— И Господь милосердный терпит это и не накажет этих злодеев... как только земля носит, не провалится под ими, под такими негодными.

У Лобова заискрились и без того блестящие озорные глаза.

— Ну, ну, ты не очень ругайся, старая сука, а то и тебя не долго придушить... — Но тут он запнулся.— Ишь Бога вспомнила, сволочь! Я тебе Бог, а ежели мало, так и Богородица в придачу.

При этом он с захлебыванием выплюнул мерзейшее ругательство, за ним другое, третье и четвертое... одно возмутительнее и гаже другого.

— Нету никакого Бога. Вот как... Я вам Бог, молитесь и прикладывайтесь к моему... один черт будет! — с тем же азартом, точ-

но мстил своему кровному обидчику, выкрикивал Лобов и выразительным жестом руки указывал бабам на одно непристойное место своего тела.

— Вот где у меня Бог запряган. Прикладывайтесь, прикладывайтесь, покудова не тесно... Не препятствую... Чего же глядите, сволочи, шлюхи?

И он, забежав вперед и обернувшись к бабам, вплотную напирал на них, расстегивая штаны*.

Омерзительность этого хулиганства, выражающаяся в нем ненависть к идее Бога и к религии свидетельствуют о том, что в подсознании хулигана копошится укор совести за совершенное убийство и страстное желание отделаться от мысли о Великом и Совершенном Судии, обязывающее сдерживать свои порочные страсти и служить добру. Это не религиозный индифферентизм, а воинствующее богоборчество.

Не только среди крестьян, и в других слоях русского общества молодые люди, усомнившиеся в существовании добра, не обладая выработанным устойчивым характером и пользуясь живым изобретательным воображением, способны совершать изумительные хулиганские выходки. В романе Ремизова «Пруд» рассказана жизнь одной семьи в Москве явным образом на основании наблюдения действительных фактов. Это была купеческая семья, в которой умер отец и спустя некоторое время повесилась мать; дети-сироты жили из милости у своего дяди во флигеле, находившемся во дворе фабрики его. Дети эти были добрые, по существу, однако, наблюдая кругом несправедливости и жестокости, испытывая нередко обиды, страдая от нищеты и чувствуя на каждом шагу свое зависимое положение, они изверились в добре. Во всем они видят отрицательную сторону и мстят за нее, издеваются надо всем, совершая поразительные хулиганские выходки. Они, например, способны были вымазать навозом или даже накормить куриным пометом пришедшего к ним в гости мальчика. Имея много знакомых среди духовных лиц и дружа с некоторыми из них, они в то же время давали им насмешливые и даже отвратительные прозвища, например о. Алфей — Сосок, о. Иосиф — Блоха, о. Геннадий — Курья шейка, о. Никодим — Гнида, о. Никита — Глист. В то же время у них иногда являлись периоды увлечения религией, и они начинали читать Священное Писание, исполнять у себя на дому долгие акафисты, молебны.

На какой почве возникло хулиганство этих детей-беспризорников, можно живо представить себе, знакомясь с восприятием жизни одного из них, который вспоминает дни, «когда тихонько в дверь нужда постучалась, верная спутница неудачи,— она тебя никогда не забудет. И впустили ее, приняли дырявую, гнилую, рваную, с плоским безволосым черепом, с загноившимися, мутными от слез глазами. Как не принять! И вот будто в уголку где-то примостилась она зимовать. Разбухшие прелые челюсти ей рот перекоши-

* Родионов И. А. Наше преступление. 7-е изд. Берлин, 1922. С. 130 и след.

ли, и хрипло и гнусаво затянула она свою песню: «Родненькие, сердечные, есть мне хочется; дайте, голубчики, кусочек, хоть завалящий какой, родненькие!» А вокруг ее тараканы шуршат, мыши грызутся, клопы кишат».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение познакомимся с тем, как Легра и Бэринг суммируют свои наблюдения над русским народом. Легра в последней главе книги «L'âme russe» дает следующий перечень основных свойств русского народа: природное изящество, обаятельность, гостеприимство, мягкость, любовь к детям, женственность, ловкость, ум, способность к публичной речи, любовь к пассивным удовольствиям, гуманность, доброжелательность, жалость к страдающим, широкая натура, щедрость, неорганизованность. Народ русский, говорит Легра, вызывает к себе любовь, если поживешь среди него (281). Приведу еще некоторые замечания Легра из других мест его книги. Он отмечает у русских страстное увлечение каким-либо делом, а потом внезапный переход к другому увлечению, импульсивность, отсутствие сдерживающих начал, смелость мысли, но зато и обилие заблуждений, отсутствие пропорции и равновесия в нравственном поведении, отсутствие меры, небрежность в работе, грязь, пьянство.

Бэринг в книге «Русский народ» дает следующий перечень положительных и отрицательных свойств русского народа. 1. Пластичность и в связи с нею гуманность, способность к ассимиляции, гибкость ума, искренность, свобода мысли и нравов. Но в связи с пластичностью существуют у русского народа следующие отрицательные свойства: потворство и распущенность, недостаток оригинальности, поверхностность, неустойчивость (lack of backbone), отсутствие индивидуальной дисциплины и потому отсутствие политической свободы. 2. В связи с пластичностью — отсутствие сдерживающих начал, откуда Бэринг выводит как положительные качества — спазматическую энергию и смелость мысли, но также и следующие отрицательные качества: экстравагантность, отсутствие чувства меры, робость поведения, скачки от энергии к бездеятельности, от оптимизма к пессимизму, от бунта к подчинению, боязнь ответственности. 3. У великороссов Бэринг находит противоположные пластичности позитивизм, реализм и здравый смысл, откуда выводит как положительные качества — терпение и единство цели, а как отрицательные качества — недостаток индивидуальности, независимости и гражданского мужества. Очень интересна и оригинальна попытка Бэринга конкретно изобразить сумму основных свойств англичанина и русского. Он говорит, что в каждом англичанине есть сочетание характера Генриха VIII, Джона Мильтона и мистера Пиквика, а в русском человеке сочетаются Петр Великий, князь Мышкин и Хлестаков*.

* *Baring M. The Russian people. 1911. P. 54 f.*

Особенно интересно и ценно то, что Бэринг говорит о России и русском народе в книге «Главные истоки России». В заключительной главе ее «Очарование России» он говорит, что *advocatus diaboli* (адвокат дьявола — так называется в католической Церкви лицо, которому поручено перечислить недостатки канонизируемого святого) укажет много недостатков России. «Россия — страна с неприятным климатом: сухое лето, дающее ненадежный урожай, иногда ведущий к голоду, невыносимо долгая зима, сырая, нездоровая весна и еще более нездоровая осень; страна, в которой столица построена на болоте, где почти нет хороших дорог, провинциальные города — разросшиеся деревни, грязные, приземистые, скучные, лишённые естественной красоты и не украшенные искусством; страна, в которой внутренние пути сообщения вне больших железнодорожных линий сложны и плохи, где на лучших линиях происходят крушения из-за гнилых шпал; где издержки на жизнь велики и не пропорциональны качеству доставляемых продуктов; где работа — дорогая, плохая и медленная; где гигиенические условия жизни населения очень плохи; где много всяких болезней, включая чуму; где медицинская помощь и приспособления для нее недостаточны; где бедные люди — отсталые и невежественные, а средний класс — беспечный и неряшливый; где прогресс намеренно задерживается и подвергается всевозможным препятствиям; страна, управляемая случаем, где все формы администрации произвольны, ненадежны и мешкотны; где все формы деловой жизни громоздки и обременены канцелярской волокитой; где взятка — необходимый прием в деловой и административной жизни; страна, отягощенная множеством чиновников, которые в общем ленивы, подкупны и некомпетентны; страна, где нет политической свободы и элементарных прав гражданина; где даже программы концертов и все иностранные газеты и книги подвергаются цензуре; где свобода прессы стесняется мелкими придирками, а издатели постоянно штрафуются, иногда арестуются; где свобода совести стеснена; страна, где динамит есть единственный политический аргумент, доступный частному лицу, и политическое убийство — единственная форма гражданского мужества; страна плохого управления; страна, где есть всякое попустительство и нет закона; где всякий действует, не принимая во внимание соседа; где вы можете делать все, что угодно, и не можете критиковать ничего; и где единственный способ показать, что у вас есть мужество иметь свои убеждения, состоит в том, чтобы провести ряд лет в тюрьме; страна крайностей, нравственной распущенности и экстравагантного потворства самому себе; народ без держания себя в руках и самодисциплины; народ, все порицающий, все критикующий и никогда не действующий; народ, ревнивый ко всему и ко всем, кто выходит из строя и поднимается выше среднего уровня; смотрящий с подозрением на всякую индивидуальную оригинальность и отличие; народ, находящийся в рабстве застывшего уровня посредственности и стереотипных бюрократических форм; народ, имеющий все недостатки Востока и не имеющий ни одной из его суровых

добродетелей, его достоинства и внутренней дисциплины; нация ни к чему не годных бунтовщиков под руководством подлиз-чиновников; страна, где стоящие у власти живут в постоянном страхе и где влияние может исходить отовсюду,— где ничто не столь абсурдно, что ни может случиться; страна неограниченных возможностей, как было сказано в Государственной Думе»*.

Бесчисленные недостатки России указывает «адвокат дьявола» и тем не менее, говорит Бэринг, «я люблю эту страну, с удивлением и уважением отношусь к этому народу» (316). «Недостатки России — оборотная сторона положительных качеств ее, столь ценных, что они перевешивают недостатки». И в природе России Бэринг указывает достоинства: тургеневский пейзаж, очарование весны, красоту зимы. Он находит в России проблески красоты редкостной; русские песни и музыка трогают сердце; русская поэзия — ближайшая к природе и человеку; человеческая любовь — ближайшая к Богу. «Русская душа полна человеческой христианской любви, более теплой, простой и искренней, чем я встречал у других народов»; «отсюда проникновенность русской музыки, искренность и простота религии, манер, общения, песни, стиха, искусства, деятельности — одним словом, искусства, жизни и веры» (318). «Для меня Россия полна единственной и покоряющей прелести» (321). «То, что я люблю и чему удивляюсь в русском народе, имеет не варварский, живописный или экзотический характер, но представляет собою нечто вечное, общезначимое и великое — именно его любовь к человеку и веру в Бога» (322).

О различии характеров великороссов и малороссов Бэринг говорит, что это — более северные и более южные русские, вроде того как итальянцы в Пьемонте и южные итальянцы или как северные и южные французы. Малороссы более беспечны, менее предприимчивы, у них более живой ум и воображение, они менее положительны, более индивидуальны, а великороссы склонны к кооперации. К славянскому племени великороссов присоединилась примесь финнов, но не татар; татары имели политическое влияние на Россию, но не расовое. Примесью финской крови Бэринг объясняет такую черту характера великороссов, как упорство**.

Леруа-Болье указывает в своей книге о России на то, что великороссы и малороссы, северное и южное племя, своим характером дополняют друг друга; такое единство, говорит он, «создает величие всех великих наций» (Т. I. Кн. II. Гл. IV). Украинцам-сепаратистам следовало бы понять, что разделение двух русских племен на два государства привело бы к снижению значительности и ценности русского народа в историческом процессе.

Большая часть недостатков русского народа, перечисленных Бэрингом, действительно существует, но он правильно указал, что они представляют собой оборотную сторону положительных

* *Baring M. The Mainsprings of Russia. 1914. P. 313—315.*

** *Baring M. The Russian people. P. 34 s.*

свойств народа, «столь ценных, что они перевешивают недостатки». В предыдущих главах недостатки русского народа именно так и были объяснены мною. Неправильно, однако, замечание Бэринга об отсутствии политической свободы и гражданских свобод, свободы совести, свободы печати и т. п. В 1905 году Россия получила эти свободы. Правда, до 1908 года они не могли осуществиться сполна, потому что революционный террор продолжался с большой силой и потому что две первые Государственные думы не способны были сотрудничать с правительством. Но после изменения избирательного закона третья и четвертая Думы уже начали вырабатывать все более и более плодотворное сотрудничество с административной властью, и Россия быстро стала двигаться в направлении к созданию высокой формы демократии*.

Что касается взяточничества, оно было в значительной мере искоренено в России в последние десятилетия перед большевистской революцией. Живя в эмиграции в Западной Европе и Америке, мы наблюдаем гораздо более распространенное взяточничество, чем было в России. Что же касается бюрократии, в некоторых министерствах она стояла на очень высоком уровне, например в министерстве финансов со времени Витте, в министерстве земледелия, да и везде было немало чиновников, любящих Россию и служивших ей не за страх, а за совесть.

Экстравагантное потворство себе, о котором говорит Бэринг, можно было наблюдать в жизни русских поэтов-символистов в первом десятилетии XX века. Оно было симптомом не только высокой культуры этого времени, но и следствием своеобразного избытка культуры, изнеженной перекультуренности некоторых кругов русского общества. Живое представление об этом явлении дает книга профессора Калифорнийского университета в Беркли Олега Масленикова «The Frenzied Poets» («Сумасбродные поэты: Андрей Белый и русские символисты»). В книге этой рассказана фантастическая жизнь, которую вели такие писатели, как Андрей Белый, Александр Блок, Мережковский, Зинаида Гиппиус, Брюсов, Вячеслав Иванов. Ходасевич в книге «Некрополь» говорит об этих лицах, что они не жили, а «играли в жизнь». Ценные сведения об этой жизни дает сама Зинаида Гиппиус в своей замечательной книге «Живые лица». Вслед за перекультуренными символистами явились представители не избытка культуры, а упадка ее, такие хулиганы, как, например, Маяковский, Игорь Северянин. И в области живописи возникло аналогичное печальное разложение. О нем говорит С. Маковский в книге «Силуэты русских художников». «Буйно расплодились, как грибы после дождика, замысловатые-измы наших бунтарей от живописи. Десятки художников оказались сразу главами собственных школ. Групповые, кружковые и одиночные выступления, прикрытые иностранным ярлыком, зачастую совершенно не соответствовавшим своей доморощенной теории, соперничали в дерзании. И все дерзающие требовали ис-

* О том, как началась полезная работа третьей и четвертой Государственной думы вместе с правительством, см. книгу гр. Коковцева «Из моего прошлого».

ключительного признания, не жалея себя, воюя друг с другом, фокусничая наперегонки, издеваясь над публикою и раздражая ее, хотя и давно ко всему приученную, широковещательным самовосхвалением, малограмотною словесностью в печатных брошюрах и непечатною руганью на своих митингах: кубисты, футуристы, кубо-футуристы, футуро-кубисты, супрематисты, орфеисты, лучисты, имажинисты и т. д. В этом торопливом бунтарстве без руля и без ветрил, в этой неистовой погоне за немедленной известностью и впрямь сказалась какая-то анархическая сущность нового века и вместе очень национальная черта: страстный безудерж россиянина-самородка, закусившего удила» (С. 142).

И в изощренной сверхкультуре символистов, и даже в хулиганстве разных футуристов действительно проявляются национальные русские свойства: широкие натуры, анархизм, отсутствие сдерживающих начал, изобретательность, хватаящая через край. Не следует, однако, преувеличивать значение таких явлений и воображать, будто эти болезненные направления разложили всю русскую жизнь. Все эти экстремисты представляли собой очень ограниченный круг общества, не имеющий широкого влияния. Именно начало XX века было роскошным расцветом первоклассной культуры. Напряженный серьезный труд наполнял жизнь профессоров высших учебных заведений; в средней школе, особенно в частных школах, совершенствовалось преподавание; врачи, инженеры, юристы, земские деятели стояли на высоком уровне культуры. Все лучшие качества русского народа были источником этого цветения культуры. Понятно поэтому, что даже и писатели, враждебно относящиеся к России, часто признают значительность русского народа. Немец Нётцель, двадцать лет живший в России, описывает недостатки русского общества. Политический деспотизм, цензура, крепостное право, говорит он, породили, как противовес, духовный деспотизм, именно доктринерское служение интеллигенции предполагаемому ею благу народа и вражду ее к Церкви. Идеалы русской интеллигенции он характеризует как субъективизм, т. е. оторванность от жизни и утопизм. Однако он признает, что, освободившись от этих недостатков, русский народ будет вместе с Западной Европой прогрессировать, «и многое говорит в пользу того, что он в некоторых отношениях будет впереди нас» *.

Японцы в общем отрицательно относятся к России, ко всей Европе и особенно к христианству. Однако во время первой мировой войны в газете «Ерозу» появилась статья «Культурность русских земледельцев-крестьян». В ней сказано следующее о русском человеке вообще и особенно о крестьянах. «Благочестивое стремление к осуществлению своего идеала есть признак великой будущности русских крестьян. Искренность отношения к своей вере и искренность чувства у русских есть выдающаяся черта среди других наций Европы. Подобная искренность является принадлежностью

* *Nötzel K.* Die Grundlagen des geistigen Russlands. 1917. S. 240.

не одних только крестьян, но все русские имеют таковую». Интеллигенция под влиянием Запада теряет религию, а крестьяне сохраняют ее. «Весь мир должен обратить внимание великое на русскую христиански крестьянскую культуру как на один из важнейших факторов будущего»; «крестьянами может быть осуществлена истинная демократия»*.

Извращения добрых качеств русского народа были явлением мало распространенным. Понятно поэтому, что русские люди в большинстве случаев глубоко любят Россию и русский народ. Но с другой стороны, будучи чуткими ко всякому злу и несовершенству, они нередко бранят Россию и русский народ так страстно, как будто ненавидят свою родину. Пушкин в письме к жене 18 мая 1836 года сказал: «Черт догадал меня родиться в России с душою и талантом», а через полгода, когда было напечатано первое «Философическое письмо» Чаадаева, презрительно оценивавшего прошлое России, он писал Чаадаеву: «Клянусь честью, ни за что на свете не хотел бы я переменить отечество или иметь иную историю, чем история наших предков, какую Бог нам дал». Белинский в своих беседах с приятелями резко критиковал Россию; он «бил по щекам свою мать» Россию, говорит Достоевский в «Дневнике писателя». И вместе с тем Белинский писал: «Чем больше живу и думаю, тем больше, кровнее люблю Русь». «Любовь моя к родному, русскому — страдальческое чувство». Глинка в письме 8 марта 1841 года говорил: «Увезите меня отсюда — я достаточно терпел эту гнусную страну — довольно с меня. У меня сумели отнять все, даже энтузиазм к моему искусству — мое последнее прибежище». И вместе с тем, по сообщению И. И. Панаева в его «Воспоминаниях», Глинка горячо любил Россию и охотно беседовал о будущем ее**. Любовь к русскому народу он выразил делом, поскольку искал национальной формы в своем музыкальном творчестве посредством связи с народным искусством.

Салтыков-Щедрин, безжалостно изобличавший в язвительных сатирических очерках недостатки русского государства и русского народа, писал: «Я люблю Россию до боли сердечной и даже не могу помыслить себя где-либо, кроме России»***. Мусоргский был отрицательно настроен к режиму Русского государства, но он горячо любил русский народ. Он писал Репину: «Какая неистощимая рука для хватки всего настоящего жизнь русского народа»; мне «не познакомиться с народом, а побрататься жаждется». Брат его рассказывал о его любви к народу и о том, что он «считал настоящим человеком русского мужика»****.

Недостатки русского народа Достоевский описал острее и глуб-

* Протоиерей Петр Булгаков. Христианство и Япония. Письма из Японии (1914—1917 гг.). Письмо III. Книга эта существует всего лишь в 30 экземплярах. Мне дал читать свой экземпляр ее Д. М. Красовский, библиотекарь Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе.

** История русской музыки. Под ред. Пекелиса. Т. I. С. 340, 346 и след.

*** Макашин С. Салтыков-Щедрин. 2-е изд. 1951. Т. I. Введение.

**** История русской музыки. Под ред. Пекелиса. Т. II. С. 166 и след.

же, чем Щедрин, но в то же время он глубже видел и достоинства его. За месяц до смерти он писал: «Я за народ стою прежде всего; в его душу, в его великие силы, которых никто еще из нас не знает во всем объеме и величине их, — как в святыню верую» (Дневник писателя. 1881. I, 5). В душе Тургенева тесно сплетались ненависть к России и любовь к ней*.

Лев Толстой, хорошо описавший недостатки русских крестьян, писал по поводу картин Орлова, что он вместе с художником сознает «великую духовную силу народа» и любит «его мужицкую смиренную, терпеливую, просвещенную истинным христианством душу».

Многие основные свойства русского народа, наверное, имеются и у других народов. Например, весьма вероятно, что испанцы так же глубоко религиозны, как и русские, а потому, подобно русскому народу, ищут абсолютного добра и смысла жизни. Но в их религиозности, без сомнения, есть какое-то глубокое отличие от русской религиозности уже потому, что она связана с католичеством, а не с православием. Углубленное понимание характера народа может быть достигнуто не иначе как путем сравнения с характером других народов. В этой книге никаких сравнений с другими народами нет, потому что условия для выполнения такой работы еще не осуществлены. Сначала нужно иметь много исследований о характере различных народов, и тогда только может явиться ученый, который будет в состоянии путем сравнения их открыть, чем они отличаются друг от друга.

Для заключительной оценки русского народа вспомним достоинства и недостатки его, описанные в предыдущих главах. Основное свойство русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра Царства Божия и смысла жизни, снижающееся при утрате религии на степень стремления к социальной справедливости в земной жизни; в связи с этим свойством стоит способность к высшим формам опыта, именно к религиозному, нравственному и эстетическому опыту, к философскому умозрению и к чуткому восприятию чужой душевной жизни, откуда получается живое индивидуальное общение с людьми. Второе первичное свойство русского народа — могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм и экстремизм, но иногда обломовщина, лень, пассивность вследствие равнодушия к несовершенному добру земной жизни; отсюда невыработанность средних областей культуры, а вместе с тем и невыработанность характера, недостаток самодисциплины. В связи с исканием абсолютного добра стоит свобода духа русских людей, широкая натура, испытание ценностей мыслью и опытом, откуда возникают дерзкие, рискованные предприятия, склонность к анархии, неумение столкнуться для общего дела, нигилизм и даже хулиганство. К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит до-

* О том, как ненависть Тургенева к России повлияла на отношения между Тургеневым и Достоевским, см. книгу Юрия Никольского «Тургенев и Достоевский. История одной вражды». Российско-болгарское книгоиздательство. София, 1921.

брота, углубляемая и поддерживаемая исканием абсолютного добра и религиозностью; однако, измученный злом и нищетой, русский человек может проявить и большую жестокость. В связи с опытом искания абсолютного добра у русского народа развилась высокая и разносторонняя одаренность, теоретический и практический ум, художественное творчество в различных областях искусства. Чуткость к добру соединена у русского народа с сатирическим напраздлением ума, со склонностью все критиковать и ничем не удовлетворяться.

Отрицательные свойства русского народа — экстремизм, максимализм, требование всего или ничего, невыработанность характера, отсутствие дисциплины, дерзкое испытание ценностей, анархизм, чрезмерность критики — могут вести к изумительным, а иногда и опасным расстройством частной и общественной жизни, к преступлениям, бунтам, к нигилизму, к терроризму. Большевицкая революция есть яркое подтверждение того, до каких крайностей могут пойти русские люди в своем смелом искании новых форм жизни и безжалостном истреблении ценностей прошлого. Поистине Россия есть страна неограниченных возможностей, и прав был французский историк Моно (Monod), сказавший, что русский народ — самый обаятельный, но и самый обманчивый.

Надо, однако, принять во внимание, что отрицательные свойства русского народа представляют собою не первичную, основную природу его: они возникают как обратная сторона положительных качеств или даже как извращение их. В действительности извращения, конечно, проявляются реже, чем основные нормальные свойства характера. К тому же русские люди, заметив какой-либо свой недостаток и осудив его, начинают энергично бороться с ним и благодаря силе своей воли успешно преодолевают его. Поэтому можно надеяться, что русский народ после преодоления безбожной и бесчеловечной коммунистической власти, сохранив свою религиозность, будет, с Божьей помощью, в высшей степени полезным сотрудником в семье народов на пути к осуществлению максимального добра, достижимого в земной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

УСЛОВИЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

Основы этики

Публикуется по изданию: *Лосский Н.* Условия абсолютного добра. Основы этики. Париж, YMCA-PRESS, 1949.

¹ Убежище невежества (понятие, на котором останавливаются, чтобы избежать дальнейших размышлений) (*лат.*).— 46

² Каждое всюду (все повсюду, во всем) (*лат.*).— 55

³ Слова апостола Павла из Послания к римлянам (Рим. 8: 19, 21).— 75

⁴ Ненависть в любви (*франц.*).— 84

⁵ См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 252—254.— 99

⁶ Чтобы быть красивой, надо страдать (*франц.*).— 102

⁷ В себе и для себя (*нем.*).— 110

⁸ Полное название книги В. В. Розанова: «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария».— 114

⁹ Этика намерения (этика мотивов) (*нем.*).— 126

¹⁰ Этика результата (этика поступков) (*нем.*).— 126

¹¹ Речь идет о Джордже Эдуарде Муре (1873—1958), одном из зачинателей лингвистической философии (философия лингвистического анализа) и основоположнике современной английской этики, см. его книгу: Принципы этики М., 1984.— 150

¹² Цитата из стихотворения Н. А. Некрасова «Рыцарь на час».— 190

¹³ См.: *Данте Алигьери.* Божественная комедия. Рай, IX, 81.— 192

¹⁴ Имеются в виду романы П. И. Мельникова (Андрея Печерского) «В лесах» и «На горах (Продолжение рассказов «В лесах»)».— 194

¹⁵ *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Л., 1929 (книга написана при участии М. М. Бахтина).— 206

¹⁶ Персонаж пьесы У. Шекспира «Буря».— 233

¹⁷ Человек слабоумный (*лат.*).— 234

ХАРАКТЕР РУССКОГО НАРОДА

Публикуется по изданию: *Лосский Н. О.* Характер русского народа. Франк-фурт-на-Майне, Посев, 1957.

¹ Имеются в виду картины В. И. Сурикова: «Вид памятника Петру I», «Утро стрелецкой казни», «Меншиков в Березове».— 264

² Из ложного пристрастия (*франц.*).— 275

³ Порядок (*франц.*).— 275

⁴ С. П. Дягилев умер в 1929 г.— 317

⁵ Ф. С. Рокотов умер в 1808 г.— 318

⁶ Цитата из стихотворения А. А. Блока «Скифы».— 333

⁷ «Тысяча извинений, мой полковник, мама будет через минуту» (*франц.*).— 339

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум — 265, 293, 294, 335
 Аврамов В. Я. — 251
 Адриан — 26
 Айхенвальд Ю. И. — 310
 Аксаков К. С. — 249, 265, 275, 283, 284
 Алданов (наст. фам. Ландау) М. А. — 264
 Александр I — 249
 Александр II — 273, 286, 312, 318, 348—350
 Александр III — 286, 287
 Алексей Михайлович — 335
 Алферовы — 300
 Альсберг П. — 214
 Амвросий — 337
 Амвросий Оптинский — 190, 247
 Андлер Ш. — 177
 Анна Иоанновна (Анна Ивановна) — 294
 Антоний (А. П. Храповицкий) — 99, 249
 Аполлодор — 26
 Аптекман О. В. — 259, 285—287, 297
 Арина Родионовна (Яковлева) — 295
 Аристипп — 26
 Аристотель — 17, 76, 87, 88, 91, 160
 Арсений — 335
 Аскольдов (наст. фам. Алексеев) С. А. — 260, 274
 Астров Н. И. — 250, 251
 Астров П. И. — 250, 251

 Баженов В. И. — 321
 Байрон Дж. Н. Г. — 174
 Бакунин М. А. — 265, 276, 286, 333, 348
 Балакирев М. А. — 266
 Баркер Э. — 314
 Бахтин М. М. — 361
 Бездек — 191
 Бекетов А. Н. — 130
 Белинский В. Г. — 198—200, 259, 265, 332, 358
 Белый А. (псевд. Б. Н. Бугаева) — 250, 251, 307, 356
 Бельский В. И. — 316
 Бенкендорф А. К. — 253
 Бенуа А. Н. — 319
 Бергер О. — 292
 Бергсон А. — 64, 216, 255
 Бердяев Н. А. — 6, 17—20, 97, 126, 179, 230, 243, 245, 249, 258, 260, 261, 280, 281, 293, 331, 334
 Бернет (Бёрнетт) Ф. Э. — 186, 194
 Бетховен Л. ван — 324, 332
 Бехер Э. — 82
 Билибин И. Я. — 319
 Благосветлов Г. Е. — 340, 341
 Блок А. А. — 310, 356, 361
 Боборыкин П. Д. — 265, 299
 Боголепов Н. П. — 266
 Бодуэн Ш. — 201
 Больк Л. — 214
 Бонавентура (Джованни Фиданца) — 81
 Боровиковский В. Л. — 318
 Бородин А. П. — 266, 316

 Боткин В. П. — 129, 130, 199
 Бозций А. М. С. — 157
 Брем А. Э. — 84
 Бринтон Х. — 319
 Бродский Н. Л. — 309
 Брокгауз Ф. А. — 304
 Бруно Дж. — 55
 Бруфорд У. Н. — 314
 Брюсов В. Я. — 139, 356
 Булгаков П. Н. — 358
 Булгаков С. Н. — 6, 19, 133, 173, 174, 210, 211, 223, 230, 249, 251, 252, 257, 258, 260, 326
 Буллен Ф. — 51
 Бунин И. А. — 310
 Буренин В. П. — 313
 Буркхардт Я. — 178
 Бэринг М. — 16, 253, 278, 314, 316, 353—356
 Бюхнер Л. — 341
 Бялый Г. А. — 310

 Варнава — 248, 249
 Василий III — 321
 Васнецов В. М. — 319
 Васька Буслаев (Василий Буслаевич) — 281
 Вейсман А. — 37
 Венера — 26
 Верещагин В. В. — 318
 Вернадский В. И. — 304
 Вернадский Г. В. — 303
 Вестермарк Э. — 46, 89, 90, 92—94
 Вильманн (Вильман) О. — 161, 162
 Вильямс Г. — 253, 254
 Виноградский С. Н. — 304
 Витте С. Ю. — 356
 Владимир Мономах — 242
 Водовозов В. И. — 300
 Волконский С. М. — 295
 Волошинов В. Н. — 206, 361
 Вонифатьев С. — 335
 Воронихин А. Н. — 321
 Врангель А. Е. — 154
 Врубель М. А. — 319
 Вышеславцев Б. П. — 179, 202, 260, 293
 Вьельгорский (Виельгорский) М. М. — 202

 Гавличек-Боровский К. — 210
 Галаад (псевд.) — 281, 282
 Галилей Г. — 26, 200, 255
 Гамсун (наст. фам. Педерсен) К. — 120
 Гарин П. (псевд. Н. Г. Михайловского) — 288
 Гарнак (Харнак) А. — 254
 Гартман Н. — 24, 28, 86, 90, 91, 135, 186
 Гаршин В. М. — 257, 309, 310
 Гегель Г. В. Ф. — 55, 126, 143, 148, 198, 216, 218
 Геккель Э. — 77
 Ген В. — 281, 282
 Генрих VIII — 16, 353

- Георгий — 247, 248
 Герцен А. И. — 276, 279, 281, 340
 Герцык А. К. — 102
 Гессен С. И. — 147, 148, 229, 300
 Гёте И. В. — 96, 207, 308
 Гиппиус З. Н. — 260, 267, 356
 Глаголь С. (псевд. С. С. Голоушева) — 319
 Глазунов А. К. — 316
 Глинка М. И. — 266, 316, 358
 Гоббс Т. — 255
 Гоголь Н. В. — 97, 207, 265, 281, 309, 310, 315
 Головенченко Ф. М. — 265
 Гольденвейзер А. Б. — 332
 Гончаров И. А. — 269, 271, 272, 281, 295, 348
 Гоппе В. — 203
 Горький М. (псевд. А. М. Пешкова) — 296—298
 Грабарь И. Э. — 318—320
 Грахам (Грэхем) С. — 252, 253, 267, 296, 314
 Грибоедов А. С. — 310
 Григорий Богослов — 111
 Григорий Нисский — 125
 Гроссман Л. П. — 310
 Гуардини Р. — 168, 295
 Гурвич Г. Д. — 101
 Гюго В. — 126, 141, 155, 157, 189, 211
 Гюйон (Ж. М. Бувье де ла Мотт Гюйон) — 162
- Даль В. И. — 305
 Данилевский Н. Я. — 261, 280, 321
 Данте Алигьери — 192, 207, 211, 308, 361
 Дарвин Ч. Р. — 37, 280
 Дебогорий-Мокриевич В. К. — 285, 286, 302, 303
 Деддингтон Н. А. — 271
 Декарт Р. — 255
 Джемс (Джеймс) У. — 51
 Джонс Т. М. — 76
 Дионисий — 335
 Дмитрий — 249
 Дмитрий (Димитрий) Иванович — 320
 Дмитрий (Димитрий) Святославович — 241
 Добролюбов Н. А. — 271, 299, 300
 Добужинский М. В. — 319
 Докучаев В. В. — 304
 Долгорукая (Долгорукова) Н. Б. — 294
 Долгорукий (Долгоруков) И. А. — 294
 Долинин А. С. — 274
 Дон Винченце — 197, 198
 Дондукова-Корсакова М. М. — 286
 Досифей — 336
 Достоевский Ф. М. — 13, 17, 81, 103, 105—107, 109—112, 114, 117, 118, 120, 121, 137, 140, 141, 168, 203, 204, 206, 207, 242, 249, 250, 257—259, 273—275, 279, 281, 289, 291, 293, 295, 297, 302, 305, 308—310, 312, 321, 322, 326, 327, 330, 332, 333, 348, 350, 358, 359, 361
 Дуров В. Л. — 153
 Дягилев С. П. — 317, 361
- Евдокимов И. В. — 264
 Енакиев В. А. — 302
 Епифаний Славинецкий — 335
- Ермилов В. В. — 298
 Ермолова М. Н. — 317
 Ефрем Сирийский — 172, 243
 Ефрон И. А. — 304
- Жанна д'Арк — 87
 Жекулина А. В. — 300
 Жуковский В. А. — 307
 Жуэнвилл (Жуанвиль) Ж. — 161
- Завадский С. В. — 311, 312
 Зайцев Б. К. — 102, 310
 Зандер Л. А. — 326, 327
 Засодимский П. В. — 283
 Захаров А. Д. — 321
 Зворыкин В. К. — 305
 Зелинский Ф. Ф. — 323
 Зеньковский В. В. — 257, 260
 Златовратский Н. Н. — 283—285, 288, 291
- Ибсен Г. — 139
 Иванов А. А. — 129, 130, 318
 Иванов В. И. — 211, 260, 356
 Иванов-Разумник (псевд. Р. В. Иванова) — 279
 Игнатий — 241
 Извольская Е. А. — 267
 Иисус, сын Сирахов (Сириад) — 164
 Ильин В. Н. — 196, 260
 Ильин И. А. — 169—171, 260, 261, 267, 277, 332, 334
 Илья Муромец — 281
 Иоанн — 138, 173, 244
 Иоанн Бонавентура — см. Бонавентура
 Иоанн (Иван) IV Грозный — 25, 27
 Иоанн Златоуст — 243
 Иоанн Кассиан — 161, 205
 Иоанн Лейденский — 251
 Иоанн Лествичник — 197
 Иов — 81, 294
 Иосиф Оптинский — 247
 Ипатьев В. Н. — 304
 Исаак Сирианский — 174, 197
 Иуда Искариот — 173, 174
- Казаков М. Ф. — 321
 Казанович Е. П. — 338
 Кайданова О. В. — 300
 Кант И. — 68, 70, 72, 98, 104, 127, 128, 189, 190, 255
 Капица П. Л. — 304
 Карамзин Н. М. — 304
 Карафат (Карафят) Я. — 81
 Каренин В. (псевд. В. Д. Комаровой) — 266
 Каронин С. (псевд. Н. Е. Петропавловского) — 283
 Карсавин Л. П. — 17, 18, 234, 238, 243, 244, 249, 260
 Карсавина Т. П. — 317
 Катрейн В. — 89, 92, 94, 95, 97
 Качалов (наст. фам. Шверубович) В. И. — 317
 Каченовский М. Т. — 338
 Кейзерлинг Г. — 258
 Кипренский О. А. — 318
 Киреевский И. В. — 202, 211, 212, 247, 260, 261, 321, 341
 Клагес Л. — 213—216, 218
 Клеопатра — 84, 110

- Ключевский В. О.— 267, 268, 304, 334
 Кнебель И. Н.— 320
 Кобылинский (псевд. Эллис) Л. Л.— 250, 251, 307
 Коген Г.— 104
 Коковцев (Коковцов) В. Н.— 356
 Комиссаржевская В. Ф.— 317
 Кондаков Н. П.— 318
 Коренев — 154
 Коровин К. А.— 316, 319
 Короленко В. Г.— 287, 297, 298, 302, 303, 310
 Костомаров Н. И.— 335
 Кравчинский-Степняк — см Степняк-Кравчинский
 Крамской И. Н.— 318
 Красовский Д. М.— 358
 Крижанич Ю.— 267
 Кроненберг С. Л.— 106
 Кропоткин П. А.— 77—79, 92, 93, 276, 280
 Крылов И. А.— 306
 Куба Л.— 314
 Кустодиев Б. М.— 319
 Куэ Э.— 201, 202
 Кюи Ц. А.— 266

 Лавис (Лависс) Э.— 25
 Лавров П. Л.— 250, 283, 286
 Лазарь — 138
 Ламарк Ж. Б.— 37
 Ландсберг П.— 177, 178
 Лаптев И. П.— 302
 Лапшин И. И.— 339
 Лассаль Ф.— 61, 62
 Лебедев П. Н.— 304
 Леви-Брюль Л.— 89, 94
 Левитан И. И.— 319
 Левитов А. И.— 283
 Левицкий Д. Г.— 318
 Легра Ж.— 254, 281, 293, 306, 332, 353
 Лейбниц Г. В.— 48, 65, 129, 220
 Ленин (Ульянов) В. И.— 18, 19, 264, 289, 328, 329
 Лермонтов М. Ю.— 81, 257, 278, 281, 308—311
 Леруа-Болье А.— 248, 252, 274, 278, 279, 314, 355
 Лесков Н. С.— 248, 310, 348
 Лессинг Г. Э.— 172
 Лессинг Т.— 214
 Лизогуб Д. А.— 303
 Ликург — 137
 Липпс Т.— 104, 128
 Лобачевский Н. И.— 304
 Ломоносов М. В.— 304, 306
 Лосский В. Н.— 246, 257, 318
 Лосский Н. О.— 6—22, 56, 132, 258, 260, 262, 293, 361
 Лотце Р. Г.— 49
 Лукомский Г. К.— 319
 Люцифер — 173

 Магомет (Мухаммед) — 137
 Майковы — 272
 Макарий — 111
 Макашин С. А.— 267, 338, 358
 Маковицкий Д. П.— 247, 248
 Маковский С. К.— 320, 356
 Максим Грек — 334
 Максимов С. В.— 337
 Малер Е. (Э.) — 315
 Малявин Ф. А.— 319
 Мамин-Сибиряк (наст. фам. Мамин) Д. Н.— 338
 Мамонтов С. И.— 250, 299, 320
 МанDEVиль Б.— 167
 Мария — 252, 253
 Маркс К.— 5, 6, 230, 329
 Марфа — 252
 Марцинковский В. Ф.— 247
 Маршалл — 262
 Масленников О.— 356
 Маяковский В. В.— 356
 Мельгунов С. П.— 25
 Мельников П. И. (псевд. А. Печерский) — 194, 337, 361
 Менделеев Д. И.— 304
 Мережковский Д. С.— 6, 260, 309, 356
 Местр Ж. М. де — 289
 Метальников С. И.— 80
 Метерлинк М.— 65, 85
 Микеланджело Буонарроти — 266
 Милль Дж. С.— 40, 345
 Мильтон Дж.— 16, 353
 Милюков П. Н.— 248, 249, 321, 332, 338
 Михайловский Н. К.— 110, 111, 250, 259, 279, 280, 283, 285, 287, 347
 Мицкевич А.— 209
 Молешотт Я.— 341
 Молинос М. де — 162
 Молох — 198
 Моно Г.— 281, 360
 Моор (Мур) Дж. Э.— 150, 361
 Мордовцев Д. Л.— 283, 294
 Морозов П. О.— 276
 Морозова (Соковнина) Ф. П.— 293, 294
 Морозовы — 250
 Мочалов П. С.— 317
 Муретов М. Д.— 173, 250
 Мусоргский М. П.— 263, 266, 316, 358
 Мюнстерберг Г.— 28, 104, 128

 Набоков В. В.— 344
 Надеждин Н. И.— 338
 Наполеон I (Наполеон Бонапарт) — 137, 138, 208, 247, 279, 288
 Наумов Н. И.— 283
 Некрасов Н. А.— 105, 285, 294, 361
 Неронов И.— 335
 Нестеров М. В.— 319
 Нётцель К.— 357
 Нефедов Ф. Д.— 283
 Нечаев С. Г.— 348, 349
 Нижинский В. Ф.— 317
 Никифор — 242
 Никодим (в миру Николай) Святогорец — 144, 175, 176, 210
 Николай I — 249, 313, 318, 349
 Николай II — 249, 285, 325
 Николай Кузанский — 55
 Николай Чудотворец — 243
 Никольский В. А.— 317
 Никольский Ю.— 359
 Никон — 335
 Нил Синайский — 212
 Ницше Ф.— 42, 165, 172, 177, 178
 Новгородцев П. И.— 230, 260
 Нокс А.— 292
 Норман Г.— 293

- Овидий (Публий Овидий Назон) — 24
 Овсяннико-Куликовский Д. Н.— 271
 Онаш К.— 254
 Орленев П. Н.— 317
 Орлов Н. В.— 243, 359
 Осипов Н. Е.— 182, 202
 Островский А. Н.— 264, 298, 299, 310, 312
 Остроградский М. В.— 304
 Остроумова-Лебедева А. П.— 319
 Павел — 52, 162, 164, 184, 325, 361
 Павлов И. П.— 304
 Павлова А. П.— 317
 Панаев И. И.— 358
 Паульсен Ф.— 28
 Пекелис М. С.— 314, 358
 Перов В. Г.— 318
 Перовская С. Л.— 264
 Петр I Великий — 16, 198, 245, 261, 265,
 304, 317—319, 321, 322, 336, 353
 Петров-Водкин К. С.— 319
 Петрункевич А. И.— 78
 Петрункевич И. И.— 254, 303
 Петрушевский Д. М.— 25
 Пий IX — 209
 Пиотровский А. И.— 311
 Пирогов Н. И.— 300
 Писарев Д. И.— 332, 338—345, 347, 349
 Платон — 145, 160, 169, 228, 260
 Платонов С. Ф.— 304, 338
 Плеханов Г. В.— 286
 Плоткин Л. А.— 339, 343, 344
 Победоносцев К. П.— 249
 Полевой П. Н.— 339
 Поливанов Л. И.— 300
 Попов А. С.— 305
 Потапенко И. Н.— 306
 Прокофьев С. С.— 316
 Прометей — 339
 Прудон П. Ж.— 259
 Прыжов И. Г.— 260
 Пугачев Е. И.— 289, 315
 Пушкарев С. Г.— 281, 291, 333
 Пушкин А. С.— 42, 67, 96, 103, 198, 199,
 207, 253, 257, 264, 276, 278, 281, 294,
 295, 306—308, 310, 311, 316, 342, 358
 Пэрс Б.— 254, 292, 314
 Пясковский К. П.— 78
 Радлов Э. Л.— 160, 258
 Разин С. Т.— 315
 Райс Толбот Т.— 320
 Райт Р.— 254
 Рамбо А.— 25
 Распутин (Новых) Г. Е.— 249
 Растрелли Б. К.— 321
 Растрелли В. В. (Ф. Б.) — 321
 Ратенау В.— 96
 Рафаэль Санти — 27, 266, 307
 Ревякин А. И.— 298, 310
 Реймерс Н. А.— 147
 Реклю Ж. Ж. Э.— 93
 Ремизов А. М.— 352
 Ренан Ж. Э.— 250
 Репин И. Е.— 319, 358
 Рерих Н. К.— 319, 320
 Римский-Корсаков Н. А.— 266, 316
 Родионов И. А.— 350, 352
 Розанов В. В.— 114, 263, 361
 Рокотов Ф. С.— 318, 361
 Рома — 26
 Романовы — 340
 Ростовцев М. И.— 304
 Рублев А.— 317
 Рябушинские — 250
 Рязановский В. А.— 304, 318
 Сабанеев Л. П.— 332
 Саблер В. К.— 249
 Саваоф — 123, 305
 Савина М. Г.— 317
 Савинков Б. В.— 264, 303
 Савонарола Дж.— 168
 Салтыков-Щедрин (наст. фам. Салтыков,
 псевд. Н. Щедрин) М. Е.— 257, 266,
 290, 291, 305, 312, 313, 338, 358, 359
 Самарин Ю. Ф.— 283
 Сатанов А.— 335
 Сван А.— 315
 Сведенборг Э.— 124, 125
 Северцов Н. А.— 79
 Северянин И. (псевд. И. В. Лотарева) —
 356
 Серафим Саровский — 196, 211, 257
 Сергей (И. Н. Страгородский) — 246, 249
 Сергей Радонежский — 164, 196, 242
 Серебряков — 250
 Сигизмунд III Ваза — 264
 Скотт В.— 140
 Скрыбин А. Н.— 316
 Скуратов-Бельский Г. Л. (Малюта) — 25
 Слиозберг Г. Б.— 303
 Словацкий Ю.— 192
 Смит Э.— 253
 Смолич И.— 249
 Сократ — 26, 160, 200
 Соловьев В. С.— 6, 11, 28, 48, 74, 76, 115,
 123—125, 147, 153, 155, 169, 172, 189,
 192, 193, 203, 223, 249, 250, 260, 261,
 275, 293, 304, 312, 321—327, 330
 Соловьев С. М.— 241, 264, 277, 294, 304
 Солон — 137
 Сомов К. А.— 319
 Софокл — 207, 308, 311
 Софроний — 245, 257
 Спасович В. Д.— 106
 Спасская Л. Н.— 266
 Спекторский Е. В.— 260, 325
 Спенсер Г.— 28—34, 36—40, 42—47, 58,
 67—69, 73, 76, 101, 345
 Сперанский М. Н.— 164
 Сталин (Джугашвили) И. В.— 19, 328
 Станиславский (Алексеев) К. С.— 317
 Станкевич Н. В.— 265
 Старов И. Е.— 321
 Стасов В. В.— 266
 Степняк-Кравчинский (наст. фам. Крав-
 чинский) С. М.— 264, 303
 Степун Ф. А.— 259, 315, 333
 Стоюнин В. Я.— 300
 Стоюнина М. Н.— 300
 Струве П. Б.— 273, 277, 289
 Суворов А. В.— 264
 Сузо Г.— 164
 Суриков В. И.— 264, 319, 361
 Таганцева Л. С.— 300
 Телемак — 25
 Тенишева М. К.— 320
 Тереза Испанская — 257

- Тихон Задонский — 242
Толстая А. Л.— 248
Толстая М. Н.— 247
Толстая С. А.— 248
Толстой А. К.— 197, 203, 265
Толстой Л. Н.— 17, 87, 128, 164, 169, 170, 191, 195, 198, 202, 204, 205, 207, 243, 247, 248, 257—259, 266, 267, 272, 273, 276, 278, 279, 281, 288, 292, 300, 308—310, 317, 332, 359
Трельч Э.— 168
Третьяковы — 250
Тропинин В. А.— 318
Трубецкой Е. Н.— 84, 257, 260, 261, 295, 318, 325
Трубецкой С. Н.— 258, 260
Тургенев И. С.— 80, 129, 192, 259, 265, 281, 295, 306, 309, 313, 316, 338, 340, 342, 343, 349, 359
Туррекремата (Торквемада Х. де) — 139
Тыркова-Вильямс А. В.— 253
Тютчев Ф. И.— 310, 323
- Уоллес Мэкензи Д.— 292
Урусова (Соковнина) Е. П — 294
Успенский Г. И.— 283, 285, 287, 331
Успенский Л.— 318
Ухтомский Д. В.— 321
Ушинский К. Д.— 300
- Федоров Е. С.— 304
Федотов Г. П.— 17, 242, 243, 282, 285, 305, 306
Фенелон Ф.— 162
Феодор Иоаннович (Федор Иванович) — 317
Феодосий Печерский — 242
Фет (наст. фам. Шеншин) А. А.— 310
Филипп (Ф. С. Колычев) — 25, 27
Филипп II — 198
Филофей — 321
Фиркс (псевд. Шедо-Ферроти) Ф. И — 340
Флавиан — 249
Флоренский П. А.— 17, 115, 183, 184, 196, 242, 258, 260
Флоровский Г. В.— 248, 250, 260, 333
Фокин М. М.— 317
Фома Кемпийский — 144, 164, 165
Фохт (Фогт) К.— 341
Франк С. Л.— 17, 19, 49, 243, 246, 258—260, 308
Франциск Ассизский — 81, 196, 211
Фрейд З.— 176, 181, 182, 201
- Хеберлин П.— 31
Ходасевич В. Ф.— 356
Хомяков А. С.— 17, 210, 212, 246, 249, 260, 261, 279, 283, 284, 311, 316
- Христос (Иисус Христос) — 14, 17, 51, 52, 61, 81, 96, 113—116, 119, 124, 129, 144, 156, 162, 164, 168, 173, 174, 183, 184, 190, 209—213, 222—224, 240—243, 245—248, 250—252, 275, 281, 290, 291, 293, 310, 322, 324, 326, 327, 335
- Цейтлин А. Г.— 271, 272
- Чаадаев П. Я.— 261, 321, 358
Чайковский П. И.— 306, 316
Чебышев П. Л.— 304
Чернышевский Н. Г.— 280, 303, 343—345, 347
Чертков В. Г.— 247, 248
Четвериков С.— 249
Чехов А. П.— 257, 259, 288, 298, 310, 312, 314
Чехова М. П.— 319
Чичерин Б. Н.— 276, 277, 304
- Шаляпин Ф. И.— 317
Шанявский А. Л.— 250
Шекспир У.— 207, 308, 361
Шелгунов Н. В.— 297, 340, 347
Шелер М.— 29, 45—47, 71, 74, 95, 96, 101, 103, 127, 135, 145, 146, 150, 158, 159, 172, 189, 213, 214, 262, 282
Шеллинг Ф. В.— 55, 190
Шестов Л. (псевд. Л. И. Шварцмана) — 19
Шилкарский В.— 260
Шиллер И. Ф.— 186, 308
Шиман Г.— 281
Шмелев И. С.— 295, 305, 310
Шопенгауэр А.— 59, 98—100, 187, 361
Шостакович Д. Д.— 316
Шпенглер О.— 323
Штейн — 339
Штерн В.— 180
Шубарт В.— 244—246, 258, 267, 279, 296, 314
- Шапов А. П.— 337
Щепкин М. С.— 317
Щукин П. И. или С. И.— 250
- Экардт Г. фон — 254, 275
Энгельс Ф.— 329
Эпикур — 27
Эриугена (Иоанн Скотт Эриугена) — 167
Эрн В. Ф.— 260
Эртель А. И.— 271
Эсхил — 207, 228, 308, 311
- Юм Д.— 44
- Яблочков П. Н.— 305
Янус — 6
Ярошенко Н. А.— 318

Примечания и указатель имен
составлены
В. М. Персоновым

СОДЕРЖАНИЕ

Классическая этика Абсолюта (вместо предисловия). — А. И. Титаренко 5

УСЛОВИЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

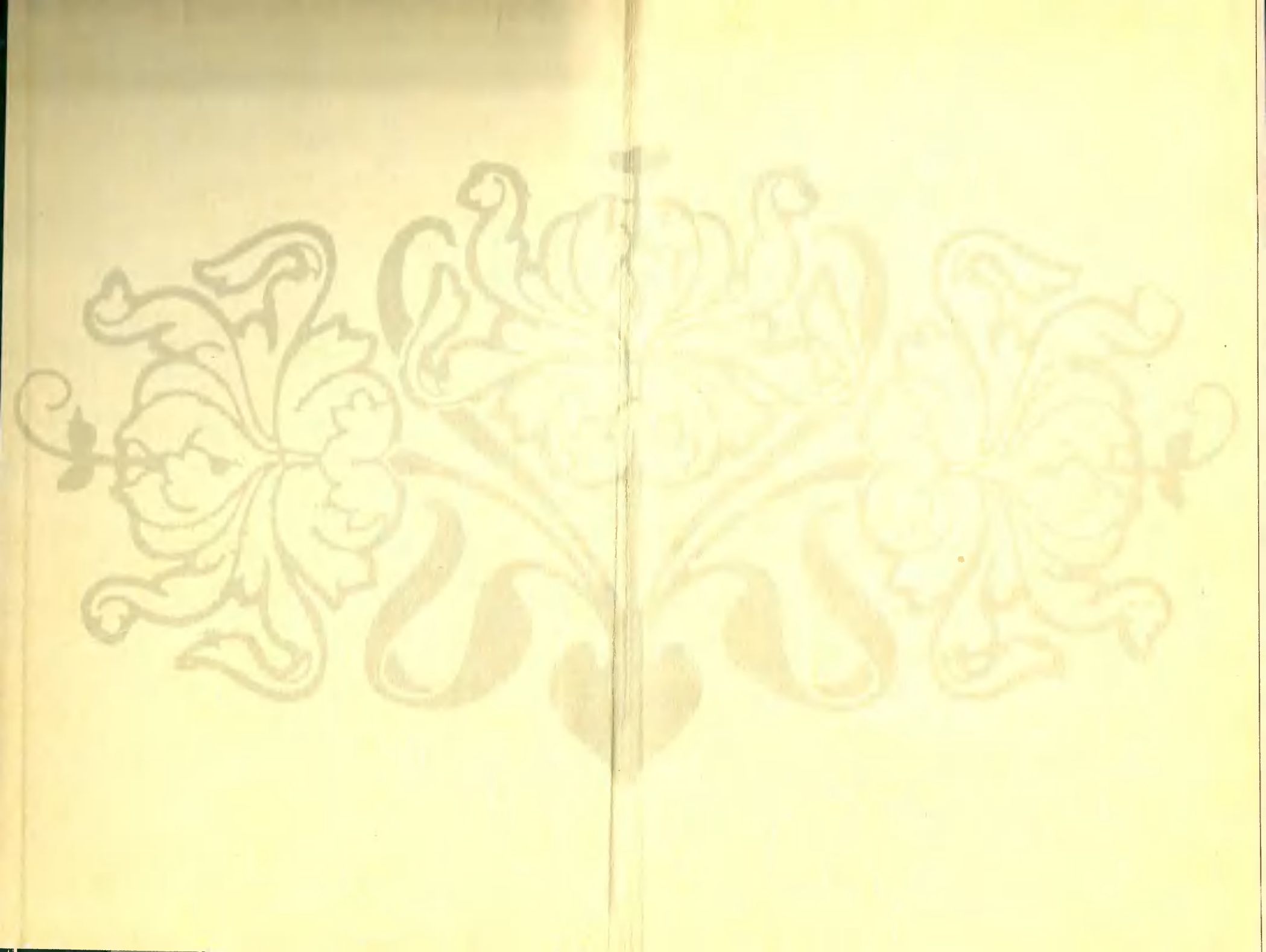
Основы этики

<i>Введение</i>	24
Г л а в а п е р в а я. Гедонизм, эвдемонизм, биологизм, натуралистический эволюционизм	25
1. Ценность удовольствия и счастья	—
2. Критика натуралистического эволюционизма этики Спенсера	30
Г л а в а в т о р а я. Идеал абсолютного совершенства	48
Бог и обожение твари	—
Г л а в а т р е т ь я. Зло и добро	62
1. Зло основное и производное	—
2. Нормативная теонормная этика	66
Г л а в а ч е т в е р т а я. Предвестники нравственности в дочеловеческой природе	74
Г л а в а п я т а я. Множественность кодексов морали и единство нравственности	85
1. Виды отступления от идеала абсолютного совершенства	—
2. Единство нравственности	90
3. Условия нравственности и развития ее	97
Г л а в а ш е с т а я. О природе сатанинской	103
1. Сатанинское зло	—
2. Сатанинская эволюция и единство нравственности	125
Г л а в а с е д ь м а я. Абсолютность нравственной ответственности	—
Г л а в а в о с ь м а я. Санкции нравственного закона	132
1. Имманентное наказание	—
2. Ступени глубины неудовлетворения и удовлетворения	145
3. Педагогические и общественные наказания	146
4. «Кары Божии»	156
5. Имманентная награда	158
6. Эвдемонизм и христианская теонормная этика	161
7. Внешняя награда	163
8. Испытание сердца на пути к добру	—
Г л а в а д е в я т а я. О борьбе со злом	165
1. Усердие не по разуму	—
2. Борьба со злом силой	169
3. О гордости и богоборчестве	171
Г л а в а д е с я т а я. Любовь	180
1. Сущность любви	—
2. Любовь к личности	182

3. Конкретная этика	187
4. Воспитание любви	190
5. Столкновение личных интересов с неличными ценностями	197
Глава одиннадцатая. Силы, содействующие и противодействующие добру	200
1. Содействие и противодействие в теле человека	—
2. Влияние злой силы	203
3. Социальные влияния	205
4. Бог и Царство Божие. Церковь	208
Глава двенадцатая. Нормальное отношение между рангом ценности и силой ее	213
1. Учение Шелера и Клагеса о духе ..	—
2. Нормальная сила духа	219
Глава тринадцатая. Нравственность и социальный порядок	223
1. Общие соображения ..	—
2. Экономический строй и интеллектуализация общества	225
Глава четырнадцатая. О нравственном прогрессе	231
<i>Заключение</i> ..	235

ХАРАКТЕР РУССКОГО НАРОДА

<i>Введение</i>	238
Глава первая. Религиозность русского народа	240
Глава вторая. Способность русского народа к высшим формам опыта	255
Глава третья. Чувство и воля	262
Глава четвертая. Свободолюбие	274
Глава пятая. Народничество	282
Глава шестая. Доброта русского народа	289
1. Доброта ..	—
2. Русская женщина	293
3. Жестокость	296
Глава седьмая. Даровитость русского народа ..	304
1. Многосторонность даров	—
2. Художественная литература	307
3. Музыка Театр	314
4. Живопись. Архитектура	317
Глава восьмая. Русский мессианизм и миссионизм	321
Глава девятая. Недостаток средней области культуры	331
Глава десятая. Старообрядчество	334
Глава одиннадцатая. Нигилизм. Хулиганство	338
1. Нигилизм	—
2. Хулиганство	350
<i>Заключение</i>	353
<i>Примечания</i>	361
<i>Указатель имен</i>	362



180-



б р. 60 к.



«...Этика
может установить
единство цели поведения
всех существ
и единую
систему ценностей».
Н. О. ЛОССКИЙ

Издательство
политической
литературы

УСЛОВИЯ
АБСОЛЮТНОГО ДОБРА

Н.О. Лосский