

## ОЧЕРКИ О Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВЕ



Представленные материалы подготовлены П.Г. Щедровицким в рамках проекта «Философия России XX века». Они служат для ознакомления с творчеством философа и для популяризации его работ. Еще одной задачей является сбор редких сведений о мыслителе и анализ малоизвестных тем его творчества.

Все материалы опубликованы на официальной странице П.Г. Щедровицкого в фейсбуке: <https://www.facebook.com/petr.shchedrovitskiy>

А также на официальной странице проекта ВКонтакте: <https://vk.com/rusphilosophy>

В конце каждого очерка дается ссылка на соответствующий пост в фейсбуке, где, ко всему прочему, часто можно найти дискуссии по теме.

При цитировании или использовании материала упоминание источника обязательно. Все права защищены ©

Официальная страница проекта «Философия России XX века»: <https://shchedrovitskiy.com/>

Вводный очерк.....	4
Очерк философии.....	6
Учение об Абсолютном.....	9
Этика.....	12
Русский национальный характер.....	15
Сердце в христианской и индийской мистике. Ч.1. ....	18
Сердце в христианской и индийской мистике. Ч.2. ....	21
Сердце в христианской и индийской мистике. Ч.3. ....	24
Этика преображенного эроса. Ч.1. ....	27
Этика преображенного эроса. Ч.2. ....	29
Этика преображенного эроса. Ч.3. ....	32
Этика преображенного эроса. Ч.4. ....	35
Этика преображенного эроса. Ч.5. ....	38
Философская ницета марксизма. Ч.1. ....	41
Философская ницета марксизма. Ч.2. ....	43
Философская ницета марксизма. Ч.3. ....	46
Философская ницета марксизма. Ч.4. ....	49
Философская ницета марксизма. Ч.5. ....	52
Кризис индустриальной культуры. Ч.1.....	55
Кризис индустриальной культуры. Ч.2.....	58
Вечное в русской философии. Ч.1.....	61
Вечное в русской философии. Ч.2.....	64
Вечное в русской философии. Ч.3.....	67
Вечное в русской философии. Ч.4.....	70
Вечное в русской философии. Ч.5.....	72
Вечное в русской философии. Ч.6.....	75
Богооставленность .....	78
Жизнь после смерти.....	81
Трагическая теодицея .....	84
Ценность демократии .....	86

## ВВОДНЫЙ ОЧЕРК

*«Человек и человечество есть бесконечная потенция, или потенциальная бесконечность. Никто такой бесконечности, точнее, такого порыва в бесконечность у человека отнять не может: он ставит себе цели, достигает и сейчас же видит недостигнутое, выходит за пределы достигнутой цели, ставит себе новую и т. д. в бесконечность. Его желание всегда больше всякой достигнутой величины, оно "потенциально-бесконечно"»*

Б.П. Вышеславцев

Борис Петрович Вышеславцев родился 11 ноября 1877 г. в Москве.

В 1895 году с отличием закончил 3-ю московскую гимназию и поступил на юридический факультет Московского университета, после окончания которого с отличием в 1899 году начал вести адвокатскую практику. В 1902 году он расстался с адвокатурой и сосредоточился на научно-философской работе. Стал членом кружка П. И. Новгородцева, под руководством которого начал готовиться к профессорскому званию в области философии.

В 1908 году сдал магистерский экзамен и был командирован за границу, где без перерыва провёл три года, в Марбурге посещал лекции Г. Когена и П. Наторпа, тесно общался с Н. Гартманом, работал в библиотеках Гейдельберга, Рима, Парижа. Затем, с перерывами, жил за границей ещё два года.

По возвращении в Россию Вышеславцев с 1911 года читал лекции по истории философии права в Московском университете; в Коммерческом институте и в университете Шанявского читал общую теорию права, историю политических учений и государственное право.

В 1914 году Вышеславцев защитил магистерскую диссертацию на тему «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии», которая была издана в виде книги.

С 1917 года — профессор философии права Московского университета. После революции он участвовал в работе Вольной академии духовной культуры в Москве, где сблизился с Н. А. Бердяевым.

В 1922 году Вышеславцев эмигрировал из России в Германию, в Берлин, где до 1924 года преподавал в основанной Н.А. Бердяевым «Религиозно-философской академии», затем вместе с Академией переехал в Париж.

В 1927—1943 годах профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, где преподавал историю новой философии и нравственное богословие. Принимал участие в организации издательства YMCA-Press (Париж). С 1925 года — один из редакторов религиозно-философского журнала «Путь».

Знакомство с К. Г. Юнгом привело Вышеславцева к увлечению психоанализом, что отразилось в его главном философском труде «Этика преображенного Эроса. Проблема Закона и Благодати» (1931).

Во время Второй мировой войны Вышеславцев переехал в Германию.

После войны, спасаясь от французского суда, он был вынужден перебраться в Швейцарию

В 1950-е годы сотрудничал с Народно-трудовым союзом (НТС).

Умер Вышеславцев в Женеве 5 октября 1954 года.

*Основные труды:*

«Этика Фихте: Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914)

«Русская стихия у Достоевского» (1923)

«Сердце в христианской и индийской мистике» (1929)

«Христианство и социальный вопрос» (1929)

«Этика преображенного эроса» (1931)

«Кризис индустриальной культуры» (1953)

«Вечное в русской философии» (1955)

«Философская нищета марксизма» (1957)

## ОЧЕРК ФИЛОСОФИИ

*«Наличие окружающей нас тайны Абсолютного очевидно и несомненно»*

Б.П. Вышеславцев

Творчество Б.П. Вышеславцева многогранно, и оно охватывает работы по русской религиозной мысли, немецкой философии, культурологии, психоанализу, философскую публицистику и др. Небольшой обзор его творчества представлен в книге В.В. Зеньковского «История русской философии». Приводим выдержки оттуда:

*«В начале Вышеславцев был строгим защитником трансцендентального идеализма в духе Фихте, но тем не менее уже в своей большой книге о Фихте Вышеславцев с чрезвычайной силой подчеркивал моменты иррационализма у Фихте, его глубокую устремленность к Абсолютному. Система строгого имманентизма оказывается уже у Фихте изнутри выдвигающей тему метафизики. «Тема метафизики, – утверждает здесь Вышеславцев, – вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции», – а «интуиция и рациональное мышление нераздельны». Ценность же интуиции, настаивает Вышеславцев, означает, что «абсолютное не дано в понятиях». Это толкование Фихте, открыто порывающее с традиционным его пониманием, делает честь Вышеславцеву.*

*Основной антиномией, с которой приходится иметь дело философии, является, по Вышеславцеву, антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Хотя в предисловии к своей книге Вышеславцев говорит о том, что именно трансцендентализм дает обоснование для философии хозяйства, права, морали, но на самом деле его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное. Опираясь на новейшую философию математики и выдвигая понятие потенциальной и актуальной бесконечности, Вышеславцев убежден, что именно в понятии «актуальной бесконечности» разрешается антиномия системы и бесконечности. Но уже в это время Вышеславцев признает, что «нельзя сказать, что, найдя актуальную бесконечность, мы нашли Абсолютное» – и даже больше: «Абсолютное лежит в основе актуальной бесконечности». Мы увидим развитие этих идей в дальнейших построениях Вышеславцева.*

*Все это весьма характеризует чуткость Вышеславцева, как историка философии, но не менее все это ценно для свидетельства о его философской прозорливости, учитывающей «всю таинственную беспредельность», встающую перед нами. Во второй систематической своей работе «Этика преображенного эроса», посвященной преимущественно проблемам этики и антропологии, Вышеславцев возвращается к большим философским темам, затронутым в книге о Фихте. Здесь он еще резче и сильнее говорит, что «мы окружены непознаваемым и недоказуемым», что «очевидность иррациональной глубины бытия смотрит на нас отовсюду». «Человек всегда во всех суждениях, действиях и чувствах имеет в виду «Абсолютное». «Это Абсолютное, будучи иррациональным, лежит в основе рационального, как его основание»... Поэтому «иррациональный Абсолют отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума – напротив, к нему приводит сам разум», «отрицание же, игнорирование иррационального – противоразумно: такой рационализм есть незнание границ разума и потому самонадеянная ограниченность». «Наличие окружающей нас тайны Абсолютного, – еще раз утверждает Вышеславцев, – очевидно и несомненно». Абсолютное – есть «бытие третьего измерения». Вслед за Гейдеггером Вышеславцев устанавливает «абсолютную*

*существенность трансцендирования» – в силу чего и невозможно остаться в пределах чистого имманентизма.*

*К сожалению, все эти положения, столь характерные для «прорыва» в сферу «запредельного», метафизического бытия, остаются у Вышеславцева лишь неким наброском, ярким этюдом, выполненным с большим талантом, но дальше Вышеславцев пока не пошел. Поскольку дело идет о книге «Этика преображенного эроса», он больше и не мог сказать в работе, посвященной по существу проблемам этики и антропологии, но это не меняет положения вещей.*

*Обращаясь к другим частям замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного эроса», мы находим здесь опыт построения «новой этики» и отвержение этики нормативной, но все это связано с оригинальной и интересной антропологией, которую Вышеславцев развивает в своей книге. Его тема – есть проблема динамики духа, разыскание тех «движущих сил», которые обуславливают в человеке реализацию всяческого «смысла». Заслуга Вышеславцева заключается не столько в оригинальности (так как он опирается на работы Фрейда, Юнга, отчасти Куе, Бодуэна), сколько в блестящей интерпретации новых психологических концепций и в их удачайшем применении к проблемам этики.*



*Вышеславцев принимает целый ряд построений новой психологии (Tiefpsychologie) и вместе с рядом психологов отвергает основное значение воли, выдвигая на первый план «закон иррационального противоборства» («loi de l'effort convert!»). Говоря о «неудаче императивной нормы», Вышеславцев ищет опоры для этической жизни в том факте, что «образы воображения обладают преображающей силой». Так как для императивных норм – в силу указанного выше закона – подсознание остается «закрытым», то вся проблема этической динамики сводится к тому, чтобы найти ключ к подсознанию. Этот ключ – и здесь Вышеславцев всецело примыкает к новой психологии – дав именно в воображении, которое поднимает психическую энергию на высшие ступени. Процесс «сублимации», по толкованию*

*Вышеславцева, соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека в духовном его пути, об обожении. Это обращение к сублимации, как движущей силе души, осуществляемой благодаря воображению, дает Вышеславцеву основание говорить о «новой этике», о «преодолении морализма»: «Истинная «благодатная» этика есть та, – пишет он, – которая способна преображать и сублимировать». Не забудем, впрочем, что все время идет вопрос о том, чем движется наша душа к идеалу – смысл, ценность и притягательность которого не зависят (в своем анализе) от того, какова подлинная динамика духа. Никак невозможно поэтому миновать здесь проблемы свободы: одним новым учением о динамике духа еще не строится «новая этика». Вышеславцев сначала пытается обойти эту трудность указанием на то, что всякое внушение (а сублимация подсознательного эроса при помощи воображения совершается благодаря внушению) есть всегда самовнушение. «Это открытие, – пишет Вышеславцев, – представляет собою великое восстановление суверенного положения «самости», суверенных прав свободы». «Так восстанавливается, – добавляет тут же Вышеславцев, – сознательная свобода». Но, конечно, одного этого заявления мало, чтобы считать разъясненным принцип «новой этики».*

*Вышеславцев присоединяется к остроумному современному мыслителю Николаю Гартману, считает его заслугой то, что он «восстановил в своих правах свободу произвола, момент абсолютного выбора». Вышеславцев хорошо комментирует дальнейшие построения Гартмана в формуле: идеально мы детерминированы сферой ценностей, но реально (в «свободе произвола») мы остаемся не детерминированы. Для него решение проблемы (в этой антиномии) всецело дается в «сублимации свободы» (как произвола), ибо «если (!) свобода произвола сублимируется», то эта свобода в истине (а свобода произвола «сублимируется через истину») содержит в себе свободу произвола уже в преображенном виде»...*

*Этические анализы подводят, таким образом, целиком к метафизической проблеме, – в этом ценность книги Вышеславцева. Однако не все «сомнения» устраняются теорией сублимации. Вышеславцеву не хватает понятия спасения, как источника этического вдохновения, а в связи с этим и все проблемы воли в динамике духовной жизни, труда и «усилия» выпали из моральной теории Вышеславцева. В связи с этим должно указать и на односторонность в антропологии Вышеславцева. Тем не менее философские построения Вышеславцева сохраняют всю свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов – все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева. Можем только пожалеть, что он слишком бегло касается целого ряда фундаментальных тем, не развивая с достаточной полнотой свои идеи».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1300463403373887>



## УЧЕНИЕ ОБ АБСОЛЮТНОМ

*«Понять человека — значит понять его отношение к Богу»*

Б.П. Вышеславцев

Ключевой проблемой философии Б.П. Вышеславцева является проблема Абсолютного. Русский мыслитель по-разному подходил к этой теме в различные периоды своего творчества. Краткий анализ его позиции представлен в статье А.Т. Казаряна «Борис Петрович Вышеславцев». Приводим выдержки оттуда:

*«Начало пути Вышеславцева связано с анализом немецкого идеализма, к которому он специально не возвращался, хотя и сохранял верность поставленным в трансцендентальной философии проблемам этики и Абсолюта. В историко-философском исследовании "Этика Фихте", не потерявшем научного значения до настоящего времени, Вышеславцев рассматривал широкий круг вопросов, затрагивающих основные темы теоретической и практической философии от Канта до Г. В. Ф. Гегеля: учения о субъекте и объекте, свободе и необходимости, хозяйстве и государстве, праве и нравственности. Однако центральной темой исследования становится проблема соотношения рационального и иррационального в их отношении к Абсолюту. В "Этике Фихте" дано одно из лучших в рус. литературе обзорных исследований проблемы Абсолюта в философии Плотина, Николая Кузанского, Фихте, Гегеля и Г. Кантора. Вслед за П. А. Флоренским, Вышеславцев анализировал теорию трансфинитных множеств Кантора и пришел к выводу, что понятие Абсолюта должно быть связано с учением об актуальной бесконечности. Вышеславцев писал: "...если Абсолютное есть все во всем, то оно то всеединство, которое объемлет и нас самих". Однако истолкование Абсолюта через учение об актуальной бесконечности, считал Вышеславцев, отнюдь не означает, что Абсолют познаваем (как это ошибочно полагал Гегель), познаваемы лишь "символы Абсолютного", но не сам Абсолют. В понимании непознаваемости Абсолюта Вышеславцев видел заслугу Фихте, который в "Наукоучении" (1804) писал о единстве и противоположности в Абсолютном – субъекта и объекта, рационального и иррационального и разделял позицию Плотина о Едином. Общий итог книги "Этика Фихте", как он виделся автору, совпадал с ее исходным тезисом: Абсолютное иррационально и непостижимо.*

*В работах 20-х гг. тема Абсолюта рассматривалась Вышеславцевым в связи с религией и атеизмом. В статье "Религия и безрелигиозность" религия понимается как "признание Абсолютного", которое одновременно всему трансцендентно и имманентно. В "Этике преображенного эроса", посвященной гл. обр. разработке религиозно-философской антропологии, Вышеславцев писал, что "соединяет христианский платонизм и открытия современного психоанализа". Незавершенный труд философа получил положительную оценку в кратких рецензиях Зеньковского и Н. О. Лосского; последний, однако, в ж. "Новый Град" начал рецензию с сомнительного комплимента, написав, что книга Вышеславцева "может служить ценным дополнением к труду Бердяева "О назначении человека"».*

*Учение об Абсолюте в книге "Этика преображенного эроса" рассматривается в историческом и теоретическом плане. В историческом – отмечается, что философия невозможна вне Абсолюта (отсутствие "подлинного" Абсолюта в философии означает, что его место отдано "заместителям", таковыми Вышеславцев считает понимание абсолютного у Б. Спинозы, К. Маркса и Гуссерля). Особое место уделено Р. Декарту, философию которого Вышеславцев толковал с позиций "феноменологической редукции" и*

утверждал, что в отличие от Гуссерля "Декарт доводит ее... до Абсолютного". Весьма произвольно Вышеславцев утверждал, "что Декарт открыл очевидность иррационального *его*, стоящего в иррациональной зависимости от очевидно-иррационального Абсолюта". В теоретическом плане Вышеславцев определял Абсолютное как "трансцендентное, последнее и достаточное основание бытия", "первооснову и первоисточник" всего сущего, единство сущности и существования, "идеи и реальности", "минимум познания и максимум бытия". В религиозном смысле, который для Вышеславцева нераздельно связан с философским, непостижимое Абсолютное – это Бог. Философско-математические характеристики Абсолюта Вышеславцевым усваивались Богу, Он "есть актуальная бесконечность", сущность которой – во всеединстве. Учение о всеединстве осталось неразработанным; отношение Бога к миру и человеку описывается им как отношение актуальной бесконечности к потенциальной бесконечности, при этом уровни мирового бытия, намеченные лишь схематически, рассматриваются с точки зрения человеческого познания.



Согласно Вышеславцеву, необходимо различать 3 формы бытия: пространственно-временной мир, в котором живет человек; идеальный мир, как мир идей или "умных" сущностей, и непостижимое Абсолютное само по себе (Единое). По учению философа, 3 типам бытия соответствуют 2 формы трансцендирования: 1-й "трансцензус" (или феноменологическая редукция) имеет отношение к преодолению мира явлений и постижению бытия смыслов (трансцендентного), 2-й "трансцензус" преодолевает идеальный мир трансцендентного и в мистическом соединении с абсолютным созерцает Абсолютное, Бога. 2-й "трансцензус" Вышеславцев считал путем, ведущим к "Бого-Человечеству". В статье "Образ Божий в существе человека" (1935) Вышеславцев, развивая свои попытки толкования Абсолюта в связи с христианским учением о Св. Троице, писал, что "архетип Отца является адекватным символом Абсолютного"...

Религиозно-философская антропология Вышеславцева имеет многослойный характер и включает учение о сердце, типологию уровней "я", учение о плоти и душе и о личности ("самости"). В разработке этих учений философ исходил из христианского понимания человека, как сотворенного по образу и подобию Божью. Рассматривая проблему человека как богочеловеческую проблему и в связи с учением об Абсолюте, он отмечал, что человеческое бытие, "я" (*ego*), – "абсолютноподобно, но не абсолютно (богоподобно, но не есть Бог)". Иррационально-непостижимому Абсолюту, полагал Вышеславцев, соответствует иррациональная природа человека – "*его* очевидно в своей бытийственной иррациональности"...

В "Этике преображенного эроса" философ дает первую в русской философии христианскую трактовку психоанализа. Воспринимая основное понятие психоанализа – "либидо" – как результат естественно-научного исследования, Вышеславцев считал, что оно может быть перенесено на почву религиозно-философской антропологии без ущерба для последней. Хотя толкование Вышеславцева отличалось от теории Фрейда, он сохранил понимание "либидо" как бессознательной любовной энергии; без этого была бы невозможна сама концепция "преображения Эроса". При этом он нигде подробно не обсуждает вопроса, создал ли Бог человека с этим "либидо", или оно есть следствие грехопадения.

*Критикуя Фрейда, Вышеславцев усматривал его ошибку в "игре на понижении", в редуцировании высших форм сознания к низшим – к бессознательному, а также в неправильном понимании сублимации как изменения направления энергии на другие объекты (безотносительно к их ценности). С формальной точки зрения понимание сублимации у Вышеславцева представляет собой все то же изменение направления "либидо" (любви), только снизу вверх, и при непременном действии на нас Божественной благодати. Вышеславцев выделял следующие степени сублимации Эроса под действием благодати". Подсознательное "либидо", сексуальность... преобразуется в божественный Эрос. Гордость сверхсознательного богоподобного "я" преобразуется и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом. Свобода произвола сублимируется в свободу творчества..."*

*Ссылаясь на "поток образов", истекающий из "космоса, от Бога и человека", Вышеславцев особое место в процессе сублимации любви уделял воображению человека как силе "магической", "спасающей, преобразующей и воскресающей". Понимая опасность "прелести", которая объяснялась им ложными образами и "неудачной сублимацией", философ пытался опереться на опыт православной аскетики, но по причине отсутствия в его учении темы Церкви аскетика превращалась в набор правил, а философского обоснования способности воображения он не разработал».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1302730466480514>

## ЭТИКА

*«Богopodobие человека заключается в его свободе»*

Б.П. Вышеславцев

В своем творчестве Б.П. Вышеславцев немалое внимание уделил вопросам этики. Наиболее подробно этическая проблематика рассматривается в статье Вышеславцева «Образ Божий в существе человека», где русский мыслитель разрабатывает «иерархическую структуру» человека. Краткий анализ его позиции представлен в работе А.Т. Казаряна «Борис Петрович Вышеславцев». Приводим выдержки оттуда:

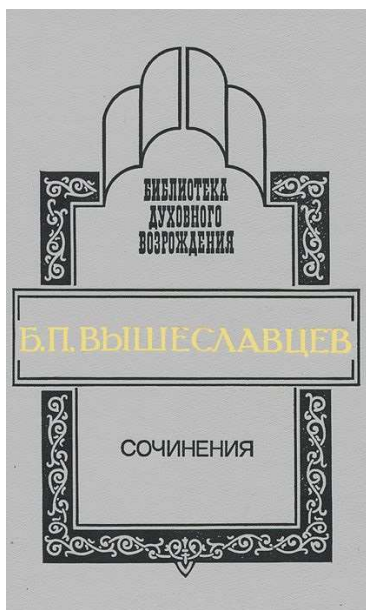
*«В статье "Образ Божий в существе человека" окончательно складывается персоналистическая концепция Вышеславцева, которая предполагает преобразование традиционного разделения на тело – душу – дух в "иерархическую структуру человека" с выделением 7 "онтологических ступеней": 1) физико-химической энергии; 2) биологической энергии; 3) психической энергии (как "коллективно-бессознательного"), "на которой вырастает и развивается индивидуальная душа"; 4) "лично-бессознательного"; 5) недуховного сознания, "животной души"; 6) "духовного сознания, духа, духовной личности", мыслящего "я"; 7) непостижимой глубинной реальности – "я сам", или "самости". С последней "мистической" ступенью – "самостью" – Вышеславцев связывал сердце, не обсуждая вопроса об их различиях, и полагал, что 7-ступенчатая иерархическая структура человеческого бытия, в которой присутствуют "все дни творения", свидетельствует о единстве человека и мира.*

*В отличие от предыдущих ступеней "самость" (сердце) у Вышеславцева наделяется принципиально иным онтологическим статусом – образом и подобием Бога. Личность ("самость") человека, считал он, как образ и подобие Бога, непостижима, не может быть сведена ни к одному из 6 уровней ("ступеней") человеческого бытия, напротив, все они даже в сумме не образуют единства и не обладают целостным пониманием жизни, поскольку всеединство "я" обусловлено только личностью. О различиях в онтологическом статусе Вышеславцев писал: "Животная душа творится Богом в природе, но духовная душа человека, делающая его личностью, собственно даже не творится, а даруется собственным дыханием Божества". Из этого положения следовали антиномия, которая формулировалась следующим образом: "Человек тварен и нетварен", и ошибочный с богословской точки зрения вывод: "Тварность антиномична, и только потому должна быть преодолена в обожении".*

*Кроме упомянутого онтологического аспекта богоподобия Вышеславцев вслед за Бердяевым подчеркивал с особой настойчивостью, что богоподобие выражается в свободе человека и в творчестве, понимаемом в широком смысле как творчество жизни. Обсуждая тему образа и подобия Божия в претендующей на богословское значение ст. "Образ Божий в грехопадении", Вышеславцев в качестве вывода формулировал еще одну ошибочную антиномию: "1. Тезис: образ и подобие Божие могут совершенно исчезать во грехе. 2. Антитезис: образ и подобие Божие никогда не могут исчезнуть даже в величайшем грехе". Вышеславцев полагал, что эта антиномия неразрешима, в одном отношении правилен тезис, в др. – антитезис.*

*Этика Вышеславцева представляет собой сложное переплетение христ. учения о благодати с учением аналитической психологии о сублимации и теорией ценностей, которой философ был так увлечен, что и христианство рассматривал с позиции этой теории. Этика в качестве систематического учения не была им разработана. В "Этике*

преображенного Эроса" обсуждались лишь отдельные проблемы: свобода и свобода воли, отношение нравственности и закона, любовь и творчество; Вышеславцев сам признавал, что тема Эроса стала главной в его этике и ее следует называть "эротикой".



Основная идея его учения выражена в следующих словах: "Христианская этика, или лучше – христианская аксиология, вырастает и раскрывается не иначе как в противопоставлении закона – и Царства Божия, закона – и благодати, закона – и Духа, закона – и веры, закона – и любви, закона – и свободного творчества". Построенная на этих противопоставлениях этика в основе имела тему "закона и благодати", обсуждавшуюся неоднократно в русском богословии со времен Илариона, митр. Киевского. Однако подход и цели Вышеславцева в существенном отличались от исследования этой темы в богословии. Преодоление ветхозаветного закона благодатью имело для него другое значение, в нем он увидел доказательство ущербности закона вообще ("дефект Закона"), и только на этом основании становилось возможным противопоставление "рабской", юридической морали закона этике любви, свободы и творчества, необходимое для построения философии Эроса и

учения о человеке, экзистенциальная ситуация которого предполагает выбор между законом и благодатью.

Цитируя новозаветные тексты, Вышеславцев не мог не понимать, что в словах Спасителя речь не идет о полном упразднении закона. Более того, он сам не раз отмечал, что христианство не отрицает, а ограничивает закон, тем не менее пафос первых 3 глав "Этики преображенного Эроса" сосредоточен на развенчании закона вообще. Вышеславцев приводит многочисленные положения из посланий ап. Павла, ссылаясь на статью Н. Н. Глубоковского, в которой ограниченность закона объяснялась тем, что он дан был людям через посредника (Моисея), а не непосредственно. При этом он оставлял в стороне стихи из посланий ап. Павла и других, в которых говорилось о существовании нового закона, отношение которого с благодатью не могло носить прежний характер ("...вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их..." – Евр 8. 10), проходил мимо слов Юркевича о "благодатном законе" в его учении о сердце и не замечал, что Глубоковский писал о ветхозаветном законе.

Столь же общих и расплывчатый характер имело понимание Вышеславцевым благодати; с одной стороны, он связывал благодать с жизнью в Духе Святом, в вере, свободе и любви, и с Царством Божиим, с другой стороны, существенный, но не единственный недостаток этого понимания заключался в отсутствии какой-либо связи благодати с Церковью, в ее индивидуалистическом и утилитаристском толковании, низводящем благодать на уровень личностной и социальной терапии, средства преодоления (или сублимации) подсознательных сил, разрушающих изнутри жизнь человека.

Социальная философия Вышеславцева была тесно связана с политическими событиями его времени. Марксизм как выражение социализма и индустриальное общество – 2 проблемы, которые представлялись ему главными, и он пытался разрешить их. Критике марксизма и его теоретических основ – диалектического и исторического материализма – была посвящена кн. "Философская нищета марксизма"; в ней автор скрупулезно исследовал не только основные учения марксизма и признал их ошибочными,

*но и советскую апологетическую литературу того времени. В "Кризисе индустриальной культуры" Вышеславцев критиковал сторонников как марксистского социализма, так и капитализма, объяснял совр. эпоху, в которой проявились "атавистические и варварские инстинкты", несоответствием между техническим разумом и коллективным бессознательным, выступал за установление "хозяйственной демократии", в которой при соблюдении демократических свобод будут существовать гос. и частные предприятия».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1303850929701801>

## РУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

*«Из того, что пишется и говорится на Западе, я вижу, что русский народ и русская судьба все еще остается полной загадкой для Европы. Мы интересны, но непонятны; и, может быть, поэтому особенно интересны, что непонятны»*

Б.П. Вышеславцев

В своем творчестве Б.П. Вышеславцев уделил большое внимание проблеме русского национального характера. Эта тема наиболее подробно раскрыта в книге «Русская стихия у Достоевского» (1923). В сжатом виде она отражена в статье того же года «Русский национальный характер». Вышеславцев полагает, что у каждого народа есть свой характер, который необычайно устойчив и который проявляет себя как явно, так и неявно. В случае с русскими его неявное проявление можно видеть, например, в событиях Революции и большевистской диктатуре. По мнению Вышеславцева, понять современные события можно только приняв во внимание все богатство народного опыта, поэтому имеет смысл обратиться к русским сказкам, былинам, фольклору и др. Приводим рассуждения Вышеславцева на эту тему:

*«Далекая таинственная Россия... ее всегда боялись и не понимали. Теперь она выкинула какую-то невероятную штуку, которая волнует, пугает или восхищает весь мир. И вот она, как будто опозоренная, предательская, [всех возмущающая], стала невероятно популярной, и ее нужно понять. Все заинтересовались ею. Никогда русское искусство, русская мысль не были так популярны в мире, никогда не влияли так на западную культуру, как сейчас. И мы, рассеянные по всем странам, сыны нашей таинственно-загадочной Родины, осуществляем странную миссию — дружить с разными народами, принимать в [сердце свое их судьбу и нести] им свой трагический опыт. Задача всех [людей] сильных духовных индивидуальностей различных наций состоит сейчас в том, чтобы разрушить стены, разъединяющие народы, чтобы работать для всемирного братства, чтобы создать взаимодействие всех национальных индивидуальностей и дарований. Человечество и каждая душа устали жить ненавистью и вообще отрицательными аффектами. Сейчас необходима интернациональная мобилизация всех светлых духов, всех, кто хочет возродить честь, любовь к родине, свободе. Им предстоит борьба с разлагающими темными силами меркантильного духа бесчестной корысти и злобы. Мы хорошо знаем этот дух у себя на родине и чувствуем его веяние во всей Европе...»*

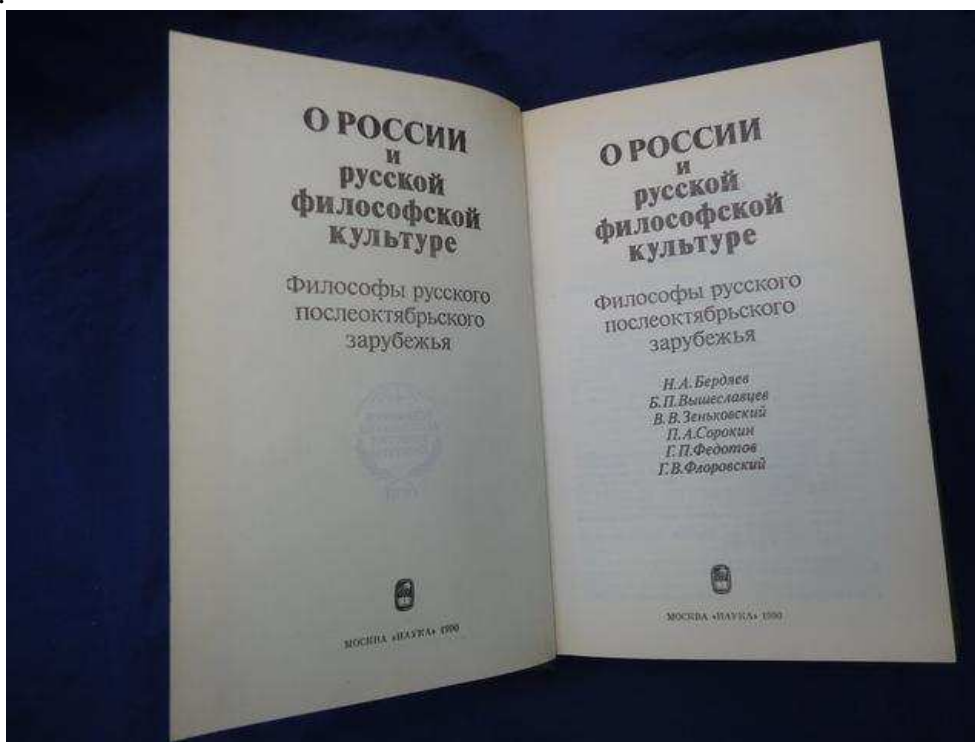
*Из того, что пишется и говорится на Западе, я вижу, что русский народ и русская судьба все еще остается полной загадкой для Европы. Мы интересны, но непонятны; и, может быть, поэтому особенно интересны, что непонятны. Мы и сами себя не вполне понимаем, и, пожалуй, даже непонятность, иррациональность поступков и решений составляют некоторую черту нашего характера.*

*Я убежден, что народный характер необычайно устойчив, быть может, он даже всегда остается тем же, и самые неожиданные и невероятные колебания судьбы вскрывают только его скрытые, но всегда присутствовавшие потенции; так что из глубокого понимания характера можно прочесть всю его судьбу...*

*Вражда, раздор есть для нас не столько нарушение закона и долга, сколько нарушение Космоса, красоты, любовной гармонии. Красота потому «спасет мир» по слову Достоевского, что она возбуждает непосредственное восхищение, и человек ее*

любит помимо всякого долга, т. е. свободно, в силу естественного влечения сердца, в силу собственного Эроса. Всякий Эрос есть в конце концов предчувствие универсальной гармонии и успокаивается только на ней.

Однако универсальная гармония, положительное всеединство не тождественно с Богом, с Абсолютом,— красота мира есть лишь отражение Божественного Лица. Бог остается ее неведомым, таинственным, недоступным источником. [В этом] Здесь лежит отличие этой точки зрения от поэтического пантеизма, к которому склонялся Джордано Бруно. «*Fortasse infinitum est ipse absolutum*». Но чтобы подчеркнуть это различие, Вл. Соловьев вводит понятие Софии, или «Премудрости Божией». Соловьев сам как бы влюблен в эту Софию, в эту женственную красоту, разлитую в мире, в «вечную женственность», в космическую Беатриче. Для него это Психея, «Мировая душа».



Почему это «женственность», мадонна («Богородица, как мать сыра земля» у Достоевского)? А потому, что начало воспринимающее, пассивное, отдающееся Божьей силе, отражающее Божественный Лик.

Почему «мировая душа»? А потому, что только душа может отражать в своей глубине Божественный Лик, а не материя. Только через душу материя может становиться прекрасной, может «одухотворяться». Но природа вообще не есть мертвая материя, она одушевлена.

[«Природа не бездушный слепок»,— говорит наш поэт Тютчев. Совершенно так, как думает] Лейбниц прав: нет ничего мертвого и механического; все организовано, все одушевлено, все есть духовная гармония.

Так мы получаем положительное всеединство, *en kai rap*, как женственную, одушевленную, космическую красоту, включающую в себя и бесконечно большое, и бесконечно малое, и всю гармонию солнц, и всю красоту земных цветов... Вот что такое сказочная «Василиса Премудрая» и «ненаглядная красота».



*Едва ли кто может понять это устремление нашей сказки, нашей поэзии и нашей философии так глубоко, как итальянская душа. Ведь она знает любовь к просветленной женственности Данте, любовь к бесконечно большому Джордано Бруно и любовь к бесконечно малому Франциска Ассизского...*

*Есть нечто, что роднит нас с вами [несмотря на всю противоположность]. Это — Эрос. Ваша латинская культура эротична в высшем Платоновском смысле слова. Любовь и красота ведет вашего Данте через ад, чистилище и рай к Богу. [Платон определяет Эрос как рождение и творчество в красоте.] Эротическая культура творит в силу влюбленности в жизнь, в мир, в идеал. Англо-саксонскую и германскую культуру потому нельзя назвать эротической, что она творит в силу долга, [призвания] служения, пуританского благочестия, раскаяния. Готические церкви суровы и пустынно, в них нет культа красоты, культа мадонны, культа прекрасной женственности. Германская музыка, в классических своих образцах, возвышенна, но не эротична. Напротив, в голосе итальянского певца всегда [звучит] слышен зов Эроса, влюбленность в красоту мелодии, трепет жизни и любви. Во всем мире только мы, русские, поем так же. Не так прекрасно, может быть, но все же, в том же стиле.*

*В нашем искусстве тоже живет Эрос — в нашей музыке, в нашей поэзии, в нашем танце. Мы тоже творим не из пуританского долга, а только тогда, когда мы увлечены, влюблены в красоту.*

*Здесь наше сходство с вами, но здесь же лежит и [противоположность] различие: [наш Эрос жаждет беспредельного и сам беспределен, бесформен, стихийен, лишен граней]: ваш Эрос радостно и уверенно совершает путь творческого восхождения. Можно сказать, что он унаследовал природу своего отца, бога изобилия, и поэтому осыпан всеми дарами Фортуны. Быть может, ему знакомо иногда творческое утомление, печаль и пессимизм; но это лишь пресыщение невероятным изобилием форм. Он не знает тоски от бесформенности, не знает тех падений, тех блужданий, тех разрушительных порывов, которые свойственны русскому Эросу, поистине унаследовавшему природу своей бедной (malheureuse) матери. Дисгармония жизни приводит нас в отчаяние, и мы начинаем разрушать все и отрицать все в порыве нигилизма; а иногда, в порыве святости, принимаем и любим все, [и верим] все хотим восстановить и спасти, все преобразить.*

*У нас с вами противоположные задачи: у вас — не дать Эросу остыть и иссякнуть среди завершенности прекрасных форм, у нас: найти форму для нашего беспорядочного Эроса, найти центр, овладеть собою... Мы жаждем прекрасных форм и умеем любить их как никто. Вот почему мы так любим Италию».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1307188156034745>

## СЕРДЦЕ В ХРИСТИАНСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ МИСТИКЕ. Ч.1.

*«Необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний... Человек "без сердца" есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть в конце концов бессердечность»*

Б.П. Вышеславцев

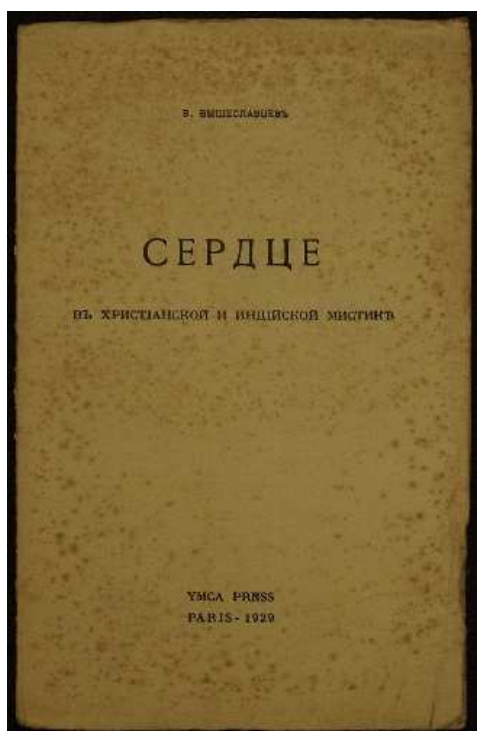
Работа Б.П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» вышла в 1929 г. в Париже. Она представляет собой развитие идей П.Д. Юркевича о «философии сердца». Вышеславцев показывает, что в христианской и индийской мистике сердце понимается не только как орган чувства и размышления, но и как онтологическое сверхрациональное начало, которое есть истинная самость личности. Индийская мистика понимает это начало, как тождественную основу всех живых существ, тогда как христианство настаивает на первичной множественности индивидуальных я. Отсюда Вышеславцев объясняет различие между христианскою любовью и буддийским «состраданием без любви». Позиция Б.П. Вышеславцева также вкратце изложена в статье «Значение сердца в религии» (1925). Приводим выдержки из статьи:

*«Понятие "сердца" занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов. Одиссей размышлял и принимал решения "в милом сердце". В Илиаде глупый человек называется человеком с "неумным сердцем". Индусские мистики помещали дух человека, его истинное Я в сердце, а не в голове. И в Библии сердце встречается на каждом шагу. По-видимому, оно означает орган всех чувств вообще, и религиозного чувства в особенности. Трудность, однако, состоит в том, что сердцу приписывается не только чувство, но и самые разнообразные деятельности сознания. Так, прежде всего, сердце мыслит. "Говорить в сердце" — значит, на библейском языке — думать. Но далее, сердце есть орган воли; оно принимает решения. Из него исходит любовь: сердцем или от сердца люди любят Бога и ближних. Говорится, что мы "имеем кого-либо в своем сердце", (Фил. 17, 2. Кор. 7, 3) или "у нас с кем-нибудь единое сердце" (Деян. 4, 32). Наконец, в сердце помещается такая интимная скрытая функция сознания, как совесть: совесть, по слову апостола, есть закон, написанный в сердцах. Сердцу приписываются также самые разнообразные чувства, проносящиеся в душе: оно "смущается", "устрашается", "печалится", "радуется", "веселится", "сокрушается", "мучается", "скорбит", "питается наслаждением", "расслабляется", "содрогается". Как будто бы сердце есть сознание вообще все то, что изучается психологией; и действительно, в Библии понятие "сердца" и понятие "души" иногда заменяют друг друга; точно также понятие "сердца" и понятие "духа".*

*Но затруднения наши увеличиваются, когда мы убеждаемся, что сердце обнимает собою не только явления психической, но и физической жизни. Все явления жизни исходят из него и возвращаются к нему, действуют на сердце: каждое физическое подкрепление пищей и питьем — подкрепляет сердце; каждое отягощение — отягощает сердце (Лк. 21, 34); каждое нападение на жизнь — есть нападение на сердце (Исх. 9, 16). Вот почему говорится: "больше всего оберегаемого оберегай свое сердце, ибо от него исходит жизнь". (Пр. 4, 23). В этом бесконечном разнообразии значений символ "сердце" грозит совершенно расплыться, сделаться совершенно неуловимым, превратиться в простую поэтическую метафору. И, однако, это не так: сердце на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно различные радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи.*

Библия приписывает сердцу все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во всех смыслах. Так говорится о "сердце земли", о "сердцевине дерева" (Мф. 12, 40). Естественный вопрос: не есть ли это выражение "сердце" в таком случае как раз то самое, что в психологии хорошо известно, как принцип единства сознания, как центр сознания?

Это не вполне так, здесь есть нечто более глубокое, религиозное, остающееся недоступным для научной эмпирической психологии. Есть глубокие основания, почему здесь принимается религиозный символ "сердца", а не понятие души, сознания, ума, даже духа. В самом деле, сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора. В этом смысле Библия говорит о "сердце моря", о "сердце земли", как о том, что кроется в их таинственной глубине; в еще большей степени это можно сказать о сердце самого Бога. Леон Блуа называет сердце Божества "бездною", и многие мистики говорят об этой "бездне", как о последней иррациональной глубине Божественного центра (Ungrund Якова Бёме). Но тоже самое можно сказать и о сердце человека, как о сокровенном центре личности. Он прежде всего недоступен чуждому взору, мы не проникаем извне в сердца людей. Сердца ближних для нас не прозрачны.



Но не нужно думать, что предельная глубина человека закрыта только для других, она непостижима в значительной степени и для него самого; мы не умеем, а иногда не хотим понять самих себя, боясь заглянуть в бездну своего сердца. Глубочайшая мудрость заключается в этом изречении оракула, которое любил приводить Сократ: "Познай самого себя" — мудрость эллинская и древнеиндийская. Но люди не знают самих себя, и не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков, нет, в гораздо более глубоком смысле: они не знают своей истинной самости, своего истинного Я — того, что индусы называют "атман", что христианство называет — бессмертной душой, сердцем, сердцем души. Сократ и индийские мудрецы знали, что человек отделен от этой своей самости ежедневной суетой жизни, заботами о своем теле, заботами об удовольствиях, о вещах, о приобретении. Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет? Он говорит здесь именно об этом предельном таинственном центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность. Найти эту свою вечность, значит найти свое истинное Я, заглянуть в глубину своего сердца. И это удастся немногим, и, прежде всего, переживается, как чувство глубочайшего изумления, как бы нового духовного рождения или исцеления от прирожденной слепоты. Человек, который действительно захочет заглянуть в свою собственную глубину, непременно должен стать религиозным человеком, он должен испытать религиозное чувство, чувство благоговения, мистического трепета по отношению к самому себе, по отношению к бездонности своего сердца, он должен увидеть в самом себе *le monde entier, plein d'infini* (Лейбниц)...

*Необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний. В простоте и доступности этого слова "сердце", этого символа, постоянно присутствующего в простой разговорной речи — его высокая религиозная ценность. Человек "без сердца" есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть в конце концов бессердечность. Неправда, будто существует какая-то безрелигиозная сердечность в форме гуманности, солидарности, классового сознания, и т. п. Самые большие преступления были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви к человечеству, риторикой в духе Руссо и Робеспьера. Прежде всего, можно сказать, что у этих людей нет сердца, а, следовательно, они потеряли мистическую связь с ближними и с Богом, они потеряли, конечно, и свое настоящее Я, забыли о нем, не подозревают о его существовании.*

*Но только в глубине этого Я, в глубине сердца, возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (*Dieu sensible au coeur* — Паскаль), возможен подлинный религиозный опыт, без которого нет религии и нет истинной этики. Евангелие непрерывно утверждает, что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается божественная любовь. И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения "образ и подобие Божие", здесь человек чувствует свою Божественность, здесь одна глубина отражает другую; и пока человек не встретился с этой глубиной в своем собственном существе, он не понимает, что значит глубина Божества. Нужно быть самому глубоким, чтобы почувствовать таинственную глубину».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1308208152599412>

## СЕРДЦЕ В ХРИСТИАНСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ МИСТИКЕ. Ч.2.

*«Сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности»*

Б.П. Вышеславцев

В статье «Значение сердца в религии» (1925) Б.П. Вышеславцев проводит различие между христианской и индийской мистикой. По его мнению, глубочайшим центром личности является любовь, Эрос, однако любовное устремление может быть направлено в разные стороны. В случае с христианской мистикой этот Эрос творческий, «рождающий в красоте», стремящийся к воплощению. Для индийской же мистики характерно иное понимание любви: отрешенное, отстраненное, стремящееся к развоплощению. Вышеславцев пишет:

*«Сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом и не познаем, а сердцем. И даже самый этот ум и само познание мы любим сердцем. Мы должны всем сердцем отдаваться тому, в чем мы желаем достигать чего-либо. Ценности, сокровища духа, мы воспринимаем сердцем: "где сокровища ваши, там и сердце ваше". Личность, в конце концов, определяется тем, что она любит и что ненавидит. Глубочайший центр личности есть любовь, Эрос, т. е. стремление, тяготение, порыв, не стояние на месте, не квиетизм, не холодное интеллектуальное созерцание.*

*Здесь лежит важнейший момент, определяющий глубокую противоположность между европейской и азиатской мистикой, между христианством и индуизмом: там Эрос должен быть потушен, ибо он есть жажда жизни, источник страдания "тришна"; там любовь не есть высшая и последняя ценность; там высший центр личности есть холодное око, отрешенное от всяких влечений; там любовь есть нечто преходящее, что должно быть оставлено позади. Совсем иначе в христианстве: здесь любовь не только "сильна, как смерть" (ветхозаветное выражение), но даже сильнее смерти; любовь есть источник и залог бессмертия, потому что она ненавидит смерть и разрушение и, в конце концов, любит только вечное и нетленное. И любовь желает вечной жизни тому, что любит, она есть "аффект бытия". Вот почему ап. Павел мог сказать в своем замечательном гимне любви, что "любовь никогда не престаёт, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится". Любовь не прекратится потому, что она есть стремление к совершенному, к абсолютному, к вечному; она есть само переживание вечного совершенства. Все преходящее может упраздниться, но вечное и совершенное упраздниться не может.*

*Этот момент отличия глубоко связан с первым, указанным выше (противоположность *coincidentiae oppositorum* и *indifferentiae oppositorum*): любовь, как тяготение и устремление, любовь — эрос непременно требует различия, (я и ты, Отец и Сын; конечное и бесконечное, совершенное и несовершенное), любовь противоположна безразличию и, если есть безразличие, то нет любви (как, впрочем, нет и ненависти). В стилизованном упрощении можно сказать, что индуизм тоже дает искупление, избавление от страданий, спасение от зла, но только ценою безразличия, не ценою творческой любви — в этом его отличие от христианства. В истинно-сущем нет различия, нет многообразия, многообразие иллюзорно, существует лишь тождество единого и единственного центра (Атман — Брахман, пуруша); кого же может любить этот центр? К кому и к чему он может тяготеть? Представим себе закон тяготения в телесно-пространственном мире, он может служить символом любви в мире духовном.*

Что будет с тяготением при уничтожении всех центров, кроме единого и единственного центра тяжести? Очевидно, что "тяготение" будет отменено, ибо тяготение требует по крайней мере двух центров. Точно также отменяется "тяготение" любви холодным усмотрением отрешенной центральности своего Я, не имеющего своего другого, и потому не могущего иметь "друга" — "отца" и "сына", и "брата" (которые имели бы вечное, а не временное и преходящее значение иллюзорных явлений).

Все же существует своеобразная устремленность, своеобразное тяготение к этому отрешенному центру (Брахман — Атман) и в индийской мистике; существует свой индийский Эрос. Так могут нам возразить. И, действительно, замечательная пьеса Тагора "Царь темного чертога" представляет собою такое воплощение индийского Эроса: все упования, все жизненные пути устремлены к этому невидимому, таинственному "царю". Он притягивает к себе мудрецов и невежд, великих и ничтожных. И все же, как различен этот индийский Эрос от эллино-христианского!



Это не творческий Эрос, а отрешенный; не Эрос "рождающий в красоте", а Эрос убегающий от рождения. Не стремление к воплощению, а стремление к развоплощению. Не любовный аистезис, а, напротив: анестезия... Это уже не Эрос, а угасание Эроса, его прямая противоположность: стремление к тому, чтобы не стремиться. Йога есть "напряжение", но отрицательное напряжение: стремление остановить дыхание, остановить биение сердца, остановить ритм жизни (искусство временно умирать у факиров). Индийская мистика не эротична, она антиэротична, для нее Эрос есть зло и источник страдания (Тришна). Она не знает действительно сублимированного Эроса, обожествленной христианской богочеловеческой любви.

Даже Платон еще ее не знал, а лишь как бы предчувствовал. Его Эрос занимает колеблющееся положение между христианством и индуизмом, между воплощением и развоплощением. Это очень ясно выступает у неоплатоников, особенно у Плотина, Эрос которых устремлен в сторону отрешения, в сторону прямо противоположную по сравнению с ап. Павлом, Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником.

Вот почему в индуизме истинная сущность Я, "сокровенный сердца человек" не есть Эрос, не есть любовь. Это центр индифферентно неподвижный, нединамический, не тяготеющий, это — "обозревающий поле", но не действующий, это лежащий по ту сторону всякого действия, всякого добра и зла, ибо по ту сторону всякого противопоставления и различения. Сущность самости не есть тяготение (Эрос), ибо тяготение есть противопоставление, есть выход из себя и переход к другому; а истинная самость в индуизме есть возвращение в себя, прекращение различения, и, следовательно, прекращение всех потенций.

Что любовь есть настоящая сущность личности, что без любви личность не живет, а умирает, это есть основная мысль христианства. Человек "без сердца" — есть человек полуживой. Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря

*жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой то склероз сердца, которым поражена вся современная цивилизация. Поэтому ее жизнь так похожа на смерть, ее веселье так похоже на скуку; она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучащей во всей литературе последнего столетия. Чувство пустоты, чувство ничтожества происходит от того, что иссякла центральная сила личности, засохла ее сердцевина и тогда не поможет никакой временный расцвет периферических и внешних сил. Ни чудеса техники (переставление гор) ни чудеса социального распределения (раздавание имения) ни чудеса науки (всякое познание), потому что, по слову апостола, "если я не имею любви, то я ничто". Вот это напоминание о потере личности, о потере сердца, о "ничто", есть самое сильное, что может сказать Евангелие современному человечеству».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1309303179156576>

### СЕРДЦЕ В ХРИСТИАНСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ МИСТИКЕ. Ч.3.

*«Есть нечто в человеке, что не может быть погружено в небытие, что не может "сгореть" ни в каком адском огне. Или иначе, есть в нем "искра Божия", которая не может погаснуть ни в какой тьме, есть в нем свет, который "во тьме светит и тьма не объяла его", хотя бы свет этот был предельно мал, лишь светлая точка. Все же она есть в каждом человеке. Это его Богоподобие - его истинное бытие, зерно ценности и зерно святости»*

Б.П. Вышеславцев

Работа Б.П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929) готовилась автором довольно долгое время, чему предшествовало погружение не только в христианскую аскетическую литературу, но и в индийскую, теософскую и антропософскую мистику. Обстоятельства написания работы рассматриваются в статье Н.К. Гаврюшина «Вышеславцев и его философия "сердца"». Приводим выдержки оттуда:

*«Темой сердца Б. П. Вышеславцев затронул одну из заветных струн русской философской лиры. Долгое время, правда, ее звучание воспринималось только через переводы святых отцов, так как говорить «от себя» наши предки не имели дерзновения, особенно по таким вопросам, как учение о человеке, созданном «по образу и подобию»... Если не принимать во внимание апокрифов («Сказание, како сотвори Бог Адама» и т. п.), к первым оригинальным русским трудам по философской антропологии надо будет отнести «Предание» преподобного Нила Сорского (начало XVI в.), излагающее учение о собирании ума в сердце, а также анонимный трактат начала XVII в. «О человеческом естестве», в котором видимый мозг связывается с невидимым разумом, а видимое сердце – с невидимой мудростью.*

*Значительное внимание было уделено этой теме и в творчестве Г. С. Сковороды. Он перевел со своим предисловием и примечаниями сочинение Плутарха «О спокойствии души» под названием «толкование из Плутарха о тишине сердца», оставив, правда, без ответа вопрос относительно различий между стоицизмом и христианством, но в «Благодарном Еродии» нарисовал точный образ «благого сердца».*

*Из своих предшественников XIX в. Б. П. Вышеславцев называет П. Д. Юркевича, статью которого можно считать классической. Но не оказались бы бесполезными и поиски в творениях Игнатия Брянчанинова, а также других авторов. Здесь мы отметим, что темы «философии сердца» поднимали и наиболее идейно близкие Б. П. Вышеславцеву современники – И.А. Ильин и С. Л. Франк. Франк, а частности, писал о сердце как месте соприкосновения двух миров и о сердечном знании, а И. А. Ильин посвятил теме сердца главу в «Аксиомах религиозного опыта», эссе «О сердечном созерцании»<sup>28</sup> и многие страницы в различных своих трудах. Сам Б. П. Вышеславцев считал наиболее близкими к своим построениям В. В. Зеньковского, особенно много уделявшего внимания вопросам философской антропологии.*

*Весьма сильную поддержку Б. П. Вышеславцев ощущал и у западных мыслителей, особенно у М. Шелера и «открытого» им Паскаля.*

*Вопрос о соотношении христианского и индийского учений о человеке (если даже не касаться более тонких различий внутри каждой традиции) после работ М. Мюллера и его школы (к которой восходят и последователи Н. К. Рериха) вышел за пределы чисто*



*академических изысканий и приобрел определенную конфессиональную остроту в конце XIX в., когда представители теософии использовали материал религиозоведческой компаративистики с целью «включить» христианство в свою, как они полагали, более глубокую и всеобъемлющую духовную традицию.*

*В это же время стали появляться работы, в которых христианство осмысляется как ветвь индуизма. Например, евангелист Иоанн Богослов представляется прямым последователем учения Шайва Сиддханты. В конечном счете индуизм, масонство и христианская эсхатология увязываются в некоторую единую мировоззренческую систему, которая претендует быть новым евангелием.*

*Представители русской религиозно-философской мысли ортодоксального направления не оставили без внимания эту тенденцию. Наиболее веским словом явилась, пожалуй, книга М. В. Лодыженского, с которым у Б. П. Вышеславцева можно найти много общего.*



*Обращение Б. П. Вышеславцева к вопросам христианской антропологии в сравнительно-религиоведческом освещении было вызвано не только внутренним развитием его философской концепции, подробно изложенной в «Этике преображенного эроса», но и столкновениями различных идейных течений в среде русской эмиграции, во многом продолжавшими незавершенные споры предреволюционной эпохи. Достаточно указать, что в редактировавшемся Н. А. Бердяевым и Б. П. Вышеславцевым журнале «Путь» не раз появлялись статьи, дававшие типично теософское освещение христианского предания. Не случайно, по-видимому, Вышеславцев в конце 1920х гг. работал над брошюрой «Христианство и теософия», которая была объявлена в серии «Христианство, атеизм и современность», но в свет, насколько нам известно, так и не вышла.*

*В то же время, буквально накануне появления работы Б. П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» в зарубежной литературе проводятся достаточно тонкие сопоставительные исследования по близкой тематике. Это, в частности, книга А. Аппасами «Христианство как бхакти марга». Вопреки несколько вызывающему заглавию ее автор далек от рискованных гипотез в духе упомянутого выше Шри Парананды. Не покидая христианских позиций, он стремится показать, что в исканиях индийской мысли, связанных с учением о бхакти, есть ряд мотивов, родственных Евангелию от Иоанна, и именно они могут в дальнейшем послужить благодатной почвой для развития в Индии христианского мистицизма....*

*Б. П. Вышеславцев поставил перед собой прямо противоположную задачу – через учение о сердце показать всю глубину различия между индийским и христианским представлениями о человеке. Попутно он затронул также и некоторые расхождения между православным и католическим литургическим сознанием.*

*Основная нить его рассуждений связана с пониманием сердца как подлинного Я человека, его богоподобной самости. Противопоставляя христианское учение о Боге и человеке индийским представлениям об атмаве и Брахмане, Вышеславцев сделал наглядной невозможность их отождествления или внешнего соединения в духе теософических доктрин.*

*Однако этот справедливый вывод не закрывает путей для дальнейших сопоставлений. Еще П. Я. Чаадаев полагал возможным через «симпатическую способность сердца человеческого» найти точки соприкосновения индийской философской традиции и христианской культуры». И, конечно же, обойденное Вышеславцевым учение о бхакти должно быть принято во внимание. Много может дать и обращение к другим восточным учениям, например, к даосизму, в котором сердце мыслится «вместилищем ума» и где развивается понятие мета(сверх) физического сердца. Но особенно любопытна антропологическая схема древних египтян, вершину которой составляют «душа» (ба), «дух» (ах) и сокровенная сущность человека (ка), отождествляемая с его сердцем. Она совершенно симметрична концепции самого Вышеславцева, согласно которой «душа», «дух» и «самость» отнесены соответственно к пятой, шестой и седьмой «онтологическим ступеням».*

*Хотя концепция Вышеславцева получила признание со стороны такого знатока религиозно-философской антропологии, как архимандрит Киприан (Керн), она вызывает ряд сомнений. В отождествлении «сердца» и «самости» В. В. Зеньковский усмотрел прямое противоречие с Евангелием....*

*Тем не менее книга Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» явилась первым опытом систематизации православно-христианского учения о сердце, осуществленным в тот момент, когда русская философская антропология заметно отвлеклась от подлинного средоточия человечности. Встреченная сочувственным отзывом Н. О. Лосского, она привлекла более пристальное внимание к роли сердца в русской духовности и способствовала в дальнейшем осознанию того обстоятельства, что утрата современным человечеством «логика сердца» отвечает интересам технократии, стремящейся управлять массами, запряженными в колесницу «индустриального прогресса».*

В фейсбуке:

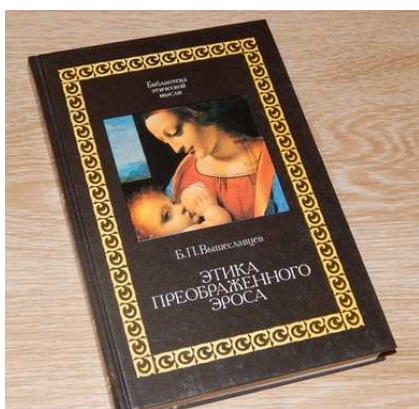
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1310654782354749>

## ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Ч.1.

*«Этика сублимации есть этика «благодати», а этика благодати есть этика религиозная»*

Б.П. Вышеславцев

Работа Б.П. Вышеславцева «Этика преобразованного Эроса» вышла в 1931 году. В этом труде Вышеславцев сделал попытку философской тематизации коренной христианской антиномии Закона и Благодати, ставшей одной из основных тем русского религиозного Ренессанса. Вышеславцев сосредоточен на следующих темах: противостояние нормативной и творческой этики, вопросы гендера, психоанализ, понимание аскезы как сублимации. Русский мыслитель был убежден, что его идеи едины со святоотеческим богословием. Приводим выдержки из Предисловия к работе:



*«Настоящая книга одинаково обращается к верующим и неверующим, при условии, если те и другие способны философствовать. Неверующий психоаналитик может с интересом следить, как блестящая диалектика Ап. Павла ставит все проблемы новой этики, с ее преодолением «морализма», с ее идеей сублимации. С другой стороны, верующий христианин может убедиться в том, что критика Закона и идея Благодати у Ап. Павла получает углубление и подтверждение в современных открытиях, касающихся подсознания, особенно в открытии *l'oidel'effortconverti*.*

*Этические идеи Ап. Павла глубоко парадоксальны и смотрят в далекое будущее. Мораль Канта, мораль долга, мораль императива — вся привычная нам нормативная этика — остается далеко позади.*

*Преодоление этики долга и закона, какое дает Шелер, — недостаточно: он не показывает основного дефекта Закона, который был известен Ап. Павлу и который выясняется в современной аналитической психологии. Он не показывает, чем его заменить, ибо не дает теорию сублимации.*

*Этика сублимации, «этика преобразованного Эроса», соединяет в себе христианский платонизм и открытия современного психоанализа. Всякая истинная философия есть платонизм, и только посредством такой философии можно справиться с тем кладом глубинной душевной жизни, который был открыт Фрейдом, но с которым последний справиться не сумел.*

*«Этика преобразованного Эроса» есть этика воображения, «рождения в Красоте», воплощения; иначе говоря, этика творчества. Это сближает ее во многом с этикой Н. А. Бердяева («Назначение человека»), которая движется в том же русле русской религиозной философии. Однако Бердяев прямо исходит из идеи Божества, мы же даем некоторое «доказательство бытия Божия» (оно сводится к восстановлению в правоте онтологического аргумента и все время рассматриваем диалектику безрелигиозной этики.*

*Другое различие касается последних мистических интуиции Абсолютного, Божества и Ничто. Но оно относится ко второму тому нашего исследования о «Проблемах Закона и Благодати».*

*Настоящий, первый том представляет совершенно законченное исследование некоторого цикла проблем, которые группируются около центральных вопросов: 1) почему Закон как принцип этики должен быть отвергнут? в чем несовершенство морали долга? почему «морализм» раздражает? и 2) в чем состоит принцип более совершенной этики, этики Благодати, этики сублимации, «этики преображенного Эроса»?*

*Второй том рассматривает следующие вопросы, к которым приводит онтологический аргумент:*

*1) Не есть ли Абсолютное — Ничто? (проблема Гейдеггера, проблема буддизма, Эккехардта и Беме).*

*2) Абсолютное есть ли Бог? Проблема аксиологического и онтологического Абсолюта. Абсолютное как совпадение противоположностей. Трагическая проблема Иова. Проблема Маркиона.*

*И далее следующие вопросы, к которым приводит этика сублимации как этика Благодати:*

*3) Основные возражения против религиозной этики. Антиномия Н. Гартмана. Телеологизм и теодицея. Всякое творчество «имеет в виду» Абсолютное (закон сублимации).*

*4) Этика Благодати отвергает ли Закон? «Я пришел не нарушить Закон, но исполнить». Антиномия упразднения и сохранения Закона у Ап. Павла и ее решение.*

*5) Закон как борьба со злом. Антиномия противления и непротивления злу и ее решение. Проблема власти у Ап. Павла и антиномия власти.*

*6) Идея права и смысл права и государства с точки зрения метаномической и метаполитической этики Благодати. Высшая ступень соборности как сверхправового общения. Иерархия ступеней общения: хозяйственная солидарность, справедливость и любовь».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1311781685575392>

## ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Ч.2.

*«Существуют два пути, противоположных и взаимно исключających друг друга: путь закона, как путь проклятия и осуждения,— и путь веры во Христа и обновления Святым Духом, как путь, снимающий "клятву" и дающий спасение; "служение осуждения" противопоставляется "служению оправдания", "служение смертоносным буквам" противопоставляется "служению духа", ибо "буква убивает, а дух животворит"»*

Б.П. Вышеславцев

Одна из основных тем работы Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» (1931) – это противопоставление закона и благодати. Опираясь на рассуждения апостола Павла, Вышеславцев подробно объясняет, почему законническое понимание религии несовместимо с благодатным ее пониманием. По его мнению, закон предполагает выстраивание отношений между Богом и человеком на основе приказов и запретов; он преграждает путь в Царство Божие, он есть преграда между людьми и преграда между Богом и человеком. На путях закона невозможно то интимно-сердечное взаимоотношение любви, которое дается благодатью. Бог закрыт для сердца человека, отделен завесой закона. Нет отношений дружбы и сыновства, а есть отношение законодателя и подданного, владыки и раба. Раб боится взирать на господина и лишь слышит его голос в императивах закона. Приводим выдержки из работы Вышеславцева:

*«Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.*

*Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «Царствия Божия». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1: 14, 15; Мф. 3:2, 4:17, 23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и абсолютно желанное, то, во что мы верим и на что надеемся: «да придет Царствие Твое». Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.*

*Новая система ценностей, Новый Завет, со всю силою противопоставляется старому. Вся Нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам»... Праведности книжников и фарисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5:20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием закона (Тора). «Закон и пророки до Иоанна — отныне Царствие Божие возвещается» (Лк. 16:16; Мф. 11:12, 13). Или, как говорит Ап. Павел, «старое прошло, теперь все новое». Действительно, праведность «книжников и фарисеев», т. е. еврейских ученых и учителей жизни, именно и состояла в строжайшем и точнейшем исполнении буквы закона. Закон есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще.*

То, что противопоставляется закону, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобноносимые»), приказ (императив), устрашение, — а есть, напротив, облегчение, освобождение, приглашение на пир, радость (χαρίς) и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства», оно есть радость, даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», gratia или χαρίς, благодать.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность закона и благодати установлена только Ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского гнозиса, для постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит чрез все Евангелия и точно формулируется, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна: «закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16, 17).



Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царствие Божие (Мф. 23:13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божьем (Мф. 11:11—13). Посему горе законникам, налагающим на людей бремена неудобноносимые! (Лк. 11; 46). Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иной религии «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних норм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где, как и когда и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противоположается первому: «не

на горе сей... и не в Иерусалиме»... а в духе и истине. Сама проблема религии закона со всеми ее спорами и контраверсами, разделяющими людей, прямо устраняется и снимается в силу ее недуховности. Это проблема неистинных поклонников и неистинной религии; не таких Отец ищет себе: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:7—27)...

Несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия, философская, этическая и нравственно-богословская; нет, это жизненный трагизм, развертывающийся в истории и, быть может, повторяющийся в жизни каждого из нас. Столкновение несовместимых ценностей есть трагизм. Каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом. Служители «закона» всегда гнали и будут гнать поклонников свободы и духа: пророков, мудрецов и святых. Рожденный в рабстве гнал и будет гнать свободнорожденного. Ап. Павел выражает этот вечный трагизм в своей ветхозаветной «аллегории»: «но, как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне». Эти два брата не могут жить рядом и вместе. Что же делать? «Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной» (Гал. 4:29—30). Конфликт ценностей

*превращается в трагическое столкновение их носителей. Оно предсказано Христом и высказано сильнее, чем в этом «иносказании» Ап. Павла: горе вам, законники, налагающие бремена неудобноносимые, ибо к вам будут посланы пророки и мудрецы и апостолы и праведники, «и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город»; «да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира»...*

*Вот где выявлена трагическая несовместимость закона и благодати, как основная трагедия жизни, трагедия креста, трагедия Голгофы. Закон признал свою несовместимость со Христом, осудил Христа и проклял Христа, «ибо написано: проклят всяк, висящий на древе» (Гал. 3:13; Втор. 21:23). Распятие есть, таким образом, проклятие закона, обращенное против Христа, позорная казнь, присужденная ему законом и по закону. Но зато Христос освободил нас, искупил нас «из проклятия закона», «подвергшись за нас его проклятию» (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом есть вечный трагизм: всякий, кто захочет освободиться от «проклятия закона», подвергнется сам проклятию закона.*

*Трагическое столкновение религии закона и сверхзаконной религии благодати повторилось в душе, в жизни, в судьбе Ап. Павла. В этом его жизненная драма и вместе с тем основная тема его посланий. Смерть Сократа, по слову Вл. Соловьева, была «жизненной драмой Платона». Она выражает столкновение «законов» и свободной философии. Платон преодолевал трагизм посредством изменения «законов», посредством облагороженного законничества: свободная философия должна стать суверенным законодателем. Внехристианский и дохристианский мир иного решения не знает.*

*Распятие Христа было «жизненной драмой» Ап. Павла, тем более трагичной, что он сам продолжал Его распинать («Савл! что ты гонишь Меня?»). Столкновение Савла и Павла в единой душе человеческой есть одна из мощнейших трагедий. Она разрешается принципиальным преодолением «законничества» во всех его видах, сублимацией души, ее поднятием на новую, высшую ступень благодати, открытием новых святынь и ценностей».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1315278228559071>

### ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Ч.3.

*«Библия, при своем глубоком знании человеческого «сердца», чувствует присутствие того, что современная психология называет подсознанием, и указывает на эту сферу при помощи своей собственной терминологии»*

Б.П. Вышеславцев

Особенностью работы Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» (1931) является сочетание христианских аскетических идей с разработками психоанализа. Представляет интерес, то как Вышеславцев пытается интегрировать в свою теорию аналитические понятия «подсознания» и «сублимации». Приводим выдержки из соответствующих разделов книги:

*«Подсознание есть понятие наших дней. Прежнее понятие души исчерпывалось сознанием, тем, что лежит в светлом поле переживания, что сознается. Подсознательные влечения Ап. Павел не мог назвать «душою», потому что они инстинктивны, бессознательны, не лежат в светлом поле сознания; он предлагает их назвать «плотью» ввиду их связи с чувственностью и органами чувства. Можно доказать, что «плоть» здесь означает особую, третью ступень человеческого существа, соответствующую «подсознанию», с его чувственно-пожелательной, эротически-тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдом.*

*Что «плоть» обозначает здесь все же психическую сферу, а не пространственно-телесную, видно из такого выражения, как «плотские помышления» (φρόνηματῆς σαρκός) и «жизнь по плоти», но эти помышления не суть сознательные мысли, ибо мыслит, по терминологии Апостола, ум (νοῦς); они не суть и сознательные желания, сознательная воля, ибо «делаю то, чего не хочу». «Плотские помышления» всецело противопоставляются моему уму, моей воле, всей сфере моего сознания («внутренний человек»), всему моему сознательному я (Рим. 7:15—25), и все же они еще называются «помышлениями», иногда «похотью», и потому в каком-то смысле принадлежат к психическому миру, относятся к «внутреннему человеку», к тому же самому моему я (Рим. 7:25). Непонятно, откуда они являются, эти странные порывы, эти извержения из подземной тьмы, противоречащие всему, что я признаю за добро, что я хочу, чему я служу умом: «не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Они необъяснимы из я, необъяснимы из сознания: «а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех». Где же он живет? Если не в сознании, как это было показано (ибо в сознании я нахожу желание добра и согласие с законом: «хочу делать доброе»), то только под порогом сознания. Туда не проникает сила закона, который умеет обращаться только к уму и к сознательной воле, там гнездится «иной закон, противоборствующий закону ума» (loi de l'effort converti).*

*Сферу подсознания Апостол определяет как не я, ибо я есть для него сфера сознания; там, в подсознании, он помещает закон противоборства и грех. Но грех в каком-то смысле все же живет «во мне», его нельзя выбросить в телесно-пространственный мир, он связан с «внутренним человеком», и его источником является то же самое я, ибо оно является центром и сознания и подсознания.*

*Так выявляется необходимость третьей ступени человеческого существа, которую Апостол называет «плотью», это ступень психическая, но не сознательная, это подсознание.*



Библия, при своем глубоком знании человеческого «сердца», чувствует присутствие того, что современная психология называет подсознанием, и указывает на эту сферу при помощи своей собственной терминологии. Внутренний мир во всей его неисчерпаемой глубине («внутренний человек» Ап. Павла) чаще всего называется в Ветхом Завете «сердцем». И в этом внутреннем мире далеко не все ясно усматривается и сознается даже самим его носителем. Во «внутреннем человеке» существует таинственная и сокровенная сфера, не озаряемая его собственным сознанием. «Глубоко сердце человека... и кто познает его?» Только Бог проникает «сердца и утробы». Постоянно повторяющийся термин «сердца и утробы» как раз намечает то, что теперь называется подсознанием, с его чувственно-пожелательной, эротической природой. Самое выражение «утробы» как бы указывает на то, что лежит под сердцем, ниже сердца; и если «сердце» чаще всего означает «сознание», то «утроба» должна означать «подсознание»...

Подсознание представляет собою, таким образом, сферу бесконечных возможностей, из которых возникает порок и добродетель; оно есть материя (в греческом смысле), которая может принять прекрасную или безобразную форму. Это хаос, древний «родимый хаос», который «шевелится» (Тютчев) под порогом сознательной жизни, с ее рациональными нормами, с ее резонабельной волей: мы видели, что закон есть форма, не умеющая формировать этой материи и вызывающая противоборство этого хаоса...



«Сублимация» есть восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы. И весь хаос подсознательного мира нуждается в такой форме.

Какова же она, если ею не может быть форма закона? Здесь нужно сразу высказать нечто существенное, самое существенное, быть может, в этике благодати, то, что предвосхищает ее конец и завершение.

Восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы в человеке есть восстановление «Образа и Подобия» Божия; а та сила, которая схватывает этот образ, есть воображение. Но мы не могли бы вообразить никакого «образа Божия», если бы не было факта Боговоплощения, если бы не стоял перед нами образ Христа. Воображение требует воплощенного образа; больше того, воображение и есть воплощение. Оно всегда воплощает свои образы, облакает их плотью и кровью.

Мы встречаемся здесь с совершенно новой силой, с воображением. Нужно понять его психологическую сущность, его метафизическое, этическое и мистическое значение. Рационально-императивная норма закона обращается всегда к сознанию, к сознательной воле, и не умеет обращаться с подсознанием, которое ей не повинуется и противоборствует. Воображение, напротив, обладает особым даром проникновения в подсознание, особым органическим средством с Эросом. И это потому, что подсознание есть тот подземный ключ, из которого бьет струя фантазии, и вместе с тем тот темный бассейн, куда обратно падают сверкающие образы, чтобы жить там и двигаться в недоступной глубине. Подсознание питается образами воображения и питает их. Подсознание как бы дремлет и видит сны, которые не сознает. Иногда эти сны уплотняются до степени прекрасных образов искусства или жизненных безумств;

*иногда обратно, в жизни или в искусстве воспринятые образы живут в подсознании и производят свое невидимое вредное или полезное действие. Фрейд в своем толковании снов и в своем психоанализе показывает, как отыскивать в подсознании вредные образы и как их извлекать оттуда...*

*Чтобы взвесить сравнительную силу сознательной воли и воображения, нужно вдуматься в суровое слово Куэ: при всех случаях столкновения воли и воображения побеждает всегда воображение без всяких исключений! Но закон всегда обращается к сознательной воле и потому всегда может быть побежден соблазнами воображения, когда дело идет о покорении подсознания, о пленении Эроса.*

*Подсознание повинуетя только воображению, но норму нельзя вообразить, она не имеет образа, ее можно только мыслить. Не существует Эроса закона, и Кант это знал: нельзя любить закон, закон можно только «уважать»; любить же можно только конкретный образ, и если идею, идеал, то только воплощенный в живом лице».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1316463311773896>

#### ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Ч.4.

*«Воображение есть по существу своему стремление изобразить неизобразимое, дать видимость невидимого»*

Б.П. Вышеславцев

Немало страниц работы Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» (1931) посвящены проблеме воображения. Вышеславцев считает воображение важнейшим средством интеллектуального и мистического познания. Он пытается примирить свою теорию воображения с православной аскетической литературой, которая в целом недоверчиво относится к этой познавательной способности. По мнению Вышеславцева, отвержение воображения означает отвержение возможности Боговоплощения, и такой радикальный подход, по сути, близок к иконоборчеству. На самом деле, имажинативная способность имеет как положительные, так и отрицательные черты, ее не стоит демонизировать, но необходимо развивать в позитивном ключе. Обратимся к тексту Вышеславцева:

*«Против высокой оценки «воображения», как основной творческой силы, магической силы, спасающей, преображающей и воскрешающей, легко может быть выдвинуто одно существенное возражение: его вес усугубляется для нас тем, что оно может исходить из начал восточной, православной аскетики и мистики. Православная аскетика с величайшим недоверием относится к воображению; и в этом ее отличие от католической, которая утверждает высокую ценность воображения в духовных упражнениях. Православная аскетика требует «трезвенности» ума, постоянной борьбы с «помыслами», т. е. с образами воображения, требует непрерывного укрощения полетов воображения, как «прелести».*

*Все эти требования и с нашей точки зрения сохраняют свое значение, но они означают не борьбу с образами и воображением, а борьбу с ложными образами и с дурным воображением, с соблазнами воображения. Под «помыслами» вообще понимаются диавольские искушения через воображение. Такова точка зрения Добротолюбия: «Обаяние помыслов, разные внушения, слова и мечтания, срамные воображения, и кратко сказать — все, чем вооружается враг» — вот против чего ведется борьба. «Трезвение», о котором постоянно говорится в Добротолюбии, есть отстранение прежде всего дурных внушений и образов. Авва Филимон говорит ясно: «Блуди сердце твое от приятия худых помыслов, или каких-нибудь суетных и бесполезных»...*

*Настойчивое отстранение «помыслов» и витающего воображения касается, однако, не только «худых помыслов» и «срамного воображения»; оно может иметь и другой, более широкий смысл, может захватывать и «добрые помыслы». Оно означает то опустошение сознания, которое существенно необходимо для предельной силы внушения, производимого единым образом, нераздельно царящим в душе. Это опустошение сознания, «безмолвие ума», «безмолвие сердца», исихия столь же хорошо знакомы мистикам всех времен, сколь подтверждены в своей действительности современной теорией внушения.*

*«Будем блюсти сердце свое от помыслов, потемняющих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу».*

Значит, Иисусу Христу надлежит в нашем сердце вообразиться, и другие «образы» могут этому мешать. Отстранение этих образов отнюдь не значит устранения воображения, а, напротив, означает концентрацию воображения на едином божественном образе, воистину «апофеоз» воображения!

Вся практика «молитвы Иисусовой», так прекрасно описанная в знаменитых «Рассказах Странника», представляет собою систематически производимое внушение, т. е. обработку подсознания при помощи воображения... Православное недоверие к католической медитации, построенной преимущественно на воображении, отнюдь не имеет права отрицать воображения вообще. Но оно может возражать против таких образов, которые, с его точки зрения, представляют «прелесть». Прелесть есть неудача в сублимации, введение таких образов, которые не сублимируют, а «профанируют». И таких неудач можно действительно найти множество в католической аскетике и мистике. Schjelderup приводит бесчисленные примеры в своем Asketismus. Нельзя, однако, отрицать наличности удачных сублимаций, и они выполнены не иначе как при помощи воображения.

Последовательное отрицание воображения было бы отрицанием всякого «образа Божия», отрицанием икон, иконоборчеством, отрицанием всякого религиозного искусства и в конце концов всякой литургики. Вся литургика воображает и воплощает в образах божественную мистерию...



Ценность воображения и образа отнюдь не может быть подорвана указанием на то, что высшее, таинственное, непостижимое, Абсолютное — невыразимо в образе, «неизобразимо». В этом как раз и состоял центральный довод иконоборцев: Бог неизобразим. В иконоборчестве классически выражен метод еретического мышления: рассудочного, недialeктического, непонимающего принципа единства противоположностей. Рассудочно утверждается тезис: Бог неизобразим; и отрывается, отбрасывается антитезис: Бог имеет образ (иначе как мог бы быть создан человек «по образу и подобию»?); Он воображается и воплощается. Рассудочно отрывается тезис негативной теологии, который имеет смысл только в единстве с антитезисом позитивной теологии, ибо если бы Бог был абсолютно немислим, непознаваем и неминуем, то для нас не было бы никакого Бога и никакой религии. Православная точка зрения всегда труднее, таинственнее и полнее еретической, ибо она содержит в себе полноту противоположных утверждений, напр. Бог невидим («Бога никтоже виде нигдеже») и Бог видим («видевший Меня видел Отца»); Бог неименуем и несказанен — и Бог имеет имя... Дионисий Ареопагит и вообще вся мистика развертывает длинные ряды подобных антиномических утверждений, непосредственно созерцаемых мистиком, как верное выражение таинственной сущности, им переживаемой.

Защитник иконопочитания Феодор Студит ясно становится на эту мистическую и ортодоксально-церковную точку зрения единства противоположностей: во Христе, говорит он, «совершилось соединение несоединимого — неопишумого с опишумым, неограниченного с ограниченным, бесконечного с конечным, не имеющего образа с имеющим наружный образ».

*Антиномия мистического «образа», конечно, не могла укрыться от Дионисия Ареопагита при его глубоком понимании антитетрики. Он говорит: «Поистине видимые иконы суть видимое невидимого». Иоанн Дамаскин, цитирующий эти слова, дает сам такую формулировку: «Всякий образ есть откровение и показание скрытого» (Слово 3).*

*Образ и воображение нисколько не боится того, что ему приходится изображать невидимое, скрытое, неизобразимое; напротив, воображение этим именно более всего вдохновляется: оно более всего устремляется туда, где есть жуткое, таинственное, сокровенное. Можно сказать, что воображение есть по существу своему стремление изобразить неизобразимое, дать видимость невидимого. Таково прежде всего настоящее искусство. Портрет есть изображение того в человеке, что не имеет образа.*

*Даже познание есть всегда познание непознаваемого, и это «непознаваемое» все категории и формы познания содержат в себе, несут в себе, на него указывают, его прежде всего «имеют в виду». Важно только понять, что воображение обгоняет мысль и познание в изображении неизобразимого. Еще возможен образ, символ, миф — там, где понятие отказывает. Это хорошо понимали Платон и Плотин; это понимали все мистики. Образы и статуи богов — это то последнее, что мы встречаем перед тем, как проникнуть в святая святых (Плотин). Символический образ есть последняя стрела Эроса, направленная в таинственное сердце бытия. Только она еще остается, когда истрачены все стрелы ума».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1317590504994510>

## ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА. Ч.5.

*«Самосознание находит себя как сомнение, и не только как теоретическое, а прежде всего и первее всего как практическое сомнение; но сомневаться — значит стоять пред альтернативой «быть или не быть», которая может быть поставлена только свободному существу, могущему сказать да или нет. Сомневаться — значит утверждать свою свободу»*

Б.П. Вышеславцев

В одной из глав работы «Этика преображенного Эроса» (1931) Б.П. Вышеславцев пытается решить антиномию свободы и необходимости, для чего он обращается к представлению о трех ступенях сублимации. Приводим выдержки из труда:

*«Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания» как отказа от свободы, как отнятия свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет!», ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на призыв (vocatio) божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.*

*В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух воль, а не одной воли; и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.*

*С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как друзья и сыны (и в этом смысле не хочет просто повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух воль и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит призыв, vocatio, Aufforderung. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении...*

*Сублимация имеет три момента, или три ступени:*

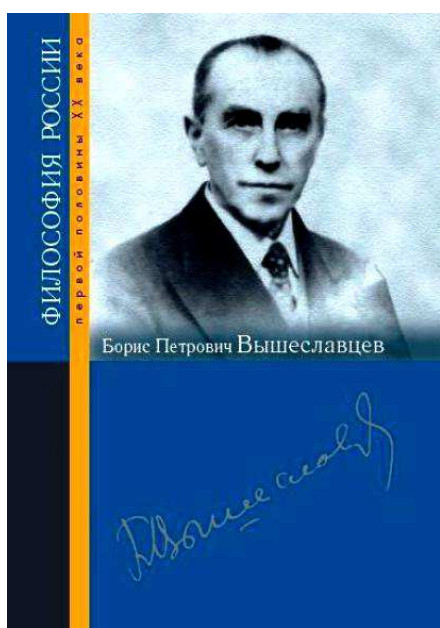
- 1) Сублимация аффектов и стремлений, вырастающих из подсознания, сублимация Эроса.*
- 2) Свобода выбора, формирующая эти аффекты.*
- 3) Сублимация «призыва», формирующая свободу выбора...*

*Необходимо отчетливо представить себе соотношение первой ступени со второй и третьей, соотношение подсознания и сознательной свободы. Это тем более*

необходимо, что теория бессознательного, с ее прекрасным пониманием воображения и Эроса, склонна игнорировать волю и свободу (напр., Юнг, Бодуэн). Напротив, защитники воли и свободы склонны представлять дело так, как будто для реализации ценностей достаточно «сила воли» и свобода решения, что абсолютно неверно.

Сублимация начинается из глубин подсознания, из глубин органической жизни. Множество тенденций, стремлений существует в подсознании и вырастает из подсознания. Все стремления уже до известной степени бессознательно сублимированы, ибо тендируют к ценностям. Можно сказать, что вполне несублимированы, т. е. индифферентны к ценностям (не тендируют), только чисто каузальные, механические процессы. Но органическая жизнь не индифферентна к ценностям. Жизнь начинается там, где начинается оценка: стремление к чему-либо или отталкивание от чего-либо. Для жизни существенна чувствительность и реакция: растение чувствительно к свету, ибо реагирует на свет, тендирует к свету. Реакция есть не-индифферентность, а не-индифферентность и есть оценка. Организм не реагирует на то, что безразлично для жизни, он реагирует лишь на положительные или отрицательные витальные ценности.

Шелер вполне прав, утверждая, что все стремления имеют направление, изначально им принадлежащее, и это направление есть *Wertrichtung*, т. е. определяется ценностью. Мы должны напомнить, что так обстоит дело еще в подсознании, т. е. в сфере бессознательных стремлений, где нет речи, конечно, о сознательной воле с ее сознательными «целями» (*Zwecksetzung*).



Каким образом стремления вырастают из тьмы подсознания? Как они осознаются? Бессознательные стремления поднимаются, «сублимируются» в сферу сознания при помощи воображения; оно прежде всего помогает осознать, что выражается в направлении стремления, куда оно указывает, чего оно хочет, какую ценность имеет в виду. Для этого служит образ, как средство выражения желанного и искомого. Воображение никогда не индифферентно к ценностям, оно ищет выразить ценности, бессознательно предчувствуемые, угадываемые, искомые. Вот почему воображение, как было показано выше, есть сублимирующая сила, есть воплощение ценностей. Но здесь, в сфере сублимированного Эроса, нет еще настоящей воли, свободы, выбора. Скорее здесь действует сила, чуждая воле, непокорная ей: сила аффектов и воображения.

Каким же образом из материала стремлений и образов образуется сознательная воля с ее выбором цели (*Zwecksetzung*)? Да и нужна ли она, если существует сублимация Эроса при помощи воображения ценностей?

Сознательная воля, выбор, решение — начинаются там, где возникает конфликт эмоций и стремлений. Стремления сталкиваются друг с другом, противоречат друг другу, влекут нас в разные стороны. Возникает сомнение в реакции, простая реакция невозможна. Каждый аффект сам по себе прямолинейно реализует себя, реагирует без размышления, без сомнения. Но все вместе они грозят разорвать единство сознания, единство организма. Здесь ставится новая проблема: сомнения в действии, и она есть проблема, поставленная перед сознанием.

*Нетрудно заметить, что в этом конфликте тенденций и стремлений нам дан тот самый конфликт ценностей, о котором говорил Гартман; здесь приходится выбирать и приостанавливать решение в практическом сомнении. Необходим акт выбора, акт предпочтения, который отдает преимущество одному из конфликтных стремлений, одной из ценностей. Если нет акта решения, выбора, свободы, то нет единства самосознания, нет я; есть только связка различных стремлений... Но и связки не может быть, ибо стремления отталкиваются и отрываются друг от друга и только я может их связать воедино.*

*Самосознание находит себя как сомнение (de omnibus dubito), и не только как теоретическое, а прежде всего и первее всего как практическое сомнение; но сомневаться — значит стоять перед альтернативой «быть или не быть», которая может быть поставлена только свободному существу, могущему сказать да или нет. Сомневаться — значит утверждать свою свободу. Вот почему нельзя «сомневаться в своей свободе».*

*Свобода тождественна с центром самосознания, с я (Das Ich setzt sich Selbst, как говорил Фихте). Она есть ось, вокруг которой вращаются тенденции, эмоции, аффекты. Все эти силы созданы не ею, она лишь формирует их. Свобода есть как бы невидимая и неподвижная точка, вокруг которой вращаются рычаги жизненных сил, но она есть точка опоры, которая может «перевернуть мир». По принципу такого рычага построен руль».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1318684181551809>



## ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА. Ч.1.

*«Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков, отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, имеет свои ереси, свою ортодоксию, свой катехизис, свои преследования еретиков, свои покаяния и отречения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. Эта религия имеет свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма. Замечательно, что последовательного атеизма, в конце концов, человек не выносит. Отрекаясь от истинного Бога, он непременно "творит себе кумира", воздвигает идола»*

Б.П. Вышеславцев

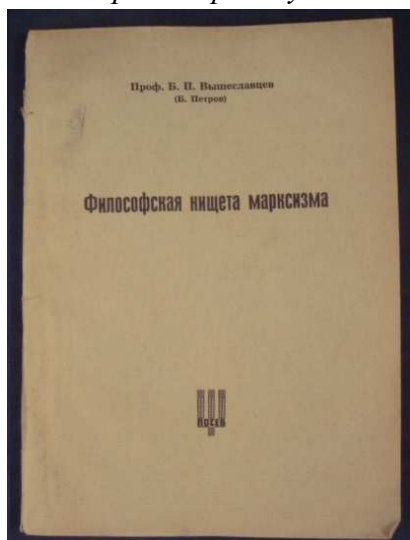
Работа Б.П. Вышеславцева «Философская нищета марксизма» вышла в 1957 г. Русский мыслитель представил в этой книге детальный философский анализ той формы идеологического марксизма, которая была распространена в СССР. По мнению Вышеславцева, марксизм более столетия топчется на одном месте и игнорирует последние достижения таких наук, как история, биология, психология и философия. Приводим выдержки из введения к книге:

*«Настоящая критика имеет в виду то мирозерцание, которое обязаны исповедовать и проповедовать все подданные советского государства и все члены коммунистических партий во всем мире, ему подчиненные. Оно выражено в сжатой и точной форме догматического катехизиса марксизма, составляющего центральную главу истории ВКП(б). Мы не критикуем здесь других форм марксизма и социал-демократии, полагая, что центром внимания должен оставаться тот «марксизм», который действует в мире, диктует свою идеологию массам и при ее помощи осуществляет свой коммунистический империализм. Конечно, в этом катехизисе содержится не вся догма марксизма и не все ее толкования, но едва ли кто найдет в ней хоть одно утверждение, которое не повторяло бы высказываний Маркса или Энгельса. Если что наиболее чуждо марксизму, то это прежде всего подлинное диалектическое развитие. Около ста лет марксизм толчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Мирозерцание марксизма, воспроизводимое диаматом, всецело относится к прошлому веку. Ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин не подозревали современных открытий в области физики и психологии: современная научно-философская диалектика говорит свое «нет» старому понятию материи и старой психологии сознания, на которых ориентировался марксизм. Все философские проблемы теперь ставятся иначе, чем во времена Маркса и Энгельса. Марксизм их просто не понимает: для него не существовало и не существует проблемы детерминизма и индетерминизма в физике, проблемы сознания и бессознательного в психологии, проблемы свободы и необходимости в этике и, наконец, новейшей фундаментальной философской проблемы ценности. В сущности для него не существует вообще никаких проблем, ибо все принципиально решено и он утверждает свое тоталитарное знание. А так как наука и философия есть всегда диалектическое движение, сомнение, научное незнание, для которого бытие есть всегда задача со многими неизвестными, то догма марксизма и катехизис диамата не есть ни наука, ни философия.*

Марксизм есть классовая идеология, и это признается его собственной доктриной. Такая идеология есть прямая противоположность науке и философии. Она есть коллективная психологическая мобилизация для целей борьбы, завоевания, покорения

и властвования. Она не ищет в сущности никакого мирозерцания, ибо не хочет ничего «созерцать» и ничего «искать»; она нашла средство внушать, пропагандировать, психически властвовать, вести массы. Демагогическую идеологию мы наблюдаем в формах нацизма, фашизма и коммунизма. Эта идеология не терпит никакой диалектики, не признает никакого диалога, она признает только монолог, диктат, диктатуру. Эта идеология может брать любую идею из свободной философии, но ее идея всегда обращается в «идеократию», т. е. в диктатуру идей, в инквизицию. Метод идеологии во всем противоположен методу науки и философии: она не терпит научного незнания, не допускает сомнения, не признает ничего неясного и нерешенного, не любит самостоятельной мысли и говорит: «ты не думай, - вожди за тебя подумали». Идеи практического и метафизического материализма при этом особенно удобны для овладения массовой психологией пролетариата, и не одного только пролетариата, но и массового человека вообще. Материализм есть самая примитивная, легкая и общедоступная философия: вера в вещи, в тела, в материальные блага, как в единственную реальность. Если материя есть низшая и простейшая ступень бытия, то материализм есть низшая и простейшая ступень философии.

Поэтому критика материализма всегда труднее самого материализма, ибо она требует поднятия на более высокую ступень мысли, требует как бы перехода от простой арифметики к дифференциальному исчислению. В нашей критике мы показываем этот переход к высшему, никогда не ограничиваясь простым отрицанием низшего. К какому читателю мы обращаемся? Прежде всего, конечно, к такому, который хочет и способен думать сам, который представляет собою личность и не растворился в коллективную безличность, обработанную демагогической идеологией: далее к такому, который понимает, что существуют другие научные и философские решения, что существует традиция русской философии, связанная с великой традицией мировой философии, что вне железного занавеса, на свободе, продолжается свободный диалог философов и ученых.



Марксизм диамата есть идеологическая демагогия. То, что способно ей противостоять, есть демократическая свобода. Только она диалектична, признает диалог, разговор («парламент» и означает разговор), признает оппозицию, т. е. постоянную свободу сказать «нет», а не только обязанность говорить «да»: свободу тезиса и антитезиса, дабы найти синтез, дабы сговориться и договориться. Только она признает свободу мысли, совести и слова и не предписывает никакого мирозерцания, никакой обязательной «идеологии». Демократическая свобода утверждает тот же метод свободного диалога, свободного спора, каким всегда пользовалась наука и философия в своем свободном развитии. В этом смысле она научно оправдана. Классическая философия права, в сущности, потому и обосновывала либеральное демократическое государство на идее свободного соглашения (договора), что считала это прямым выводом из того принципа автономии разума и синтеза свободных мнений, который лежит в основе всякого научного, философского и этического мышления и искания.

«Ницетой философии» назвал Маркс свое сочинение против Прудона. Заглавие удивительно удачно характеризует самого Маркса, мы читаем: «Ницета философии Карла Маркса».

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1319719664781594>

## ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА. Ч.2.

*«Последовательный атеизм не удаётся: он переходит в атеистическую религию, ибо человек всегда что-либо признает истинно-сущим и истинно-ценным. Он всегда стоит в некотором необходимом отношении к Абсолютному, нечто абсолютизирует и нечто релятивизирует»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Философская нищета марксизма» (1957) Б.П. Вышеславцев пытается представить советский марксизм как форму «атеистической религии». Русский мыслитель убежден, что безрелигиозных культур не существует, и советская культура здесь не является исключением. В советском марксизме есть свои пророки, отцы церкви, иконы, гробницы, священное писание, догмы, патристика и т.д. Вышеславцев пишет:

*«Безрелигиозных культур, в сущности, не существует, как это давно было замечено. Не существует культур, для которых «нет ничего святого». Атеистическая цивилизация имеет свои ценности и святыни. Проповедники атеистической цивилизации на самом деле являются пророками новой религии: об этом свидетельствует «религия человечества» Фейербаха и Огюста Конта, учеником и последователем которых был Карл Маркс со своей религией Коммунистического Коллектива. Про религию можно сказать: «гони религию в дверь, она войдет в окно»; да, в окно, вместе с воздухом и светом, необходимым для жизни, вместе с бесконечностью, которая открывается нашему взору.*

*Только жалкая психология английского и французского «просвещения» могла вообразить, что религиозное чувство можно отменить декретами разума. Современная психология со своими открытиями огромных неизведанных областей душевной жизни показывает, что религиозное чувство и религиозный миф, изгнанные из сознания и сознательно подавляемые, продолжают жить и действовать в бессознательном с тем большей яркостью и фанатизмом. Религиозное чувство всегда имело свои корни в бессознательном, и вот эти корни, не культивируемые больше сознанием, начинают порождать страшные и уродливые атавизмы, или в лучшем случае производить на свет ростки древних изжитых религий.*

*Атеистическая религия коммунизма имеет своих пророков, отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, имеет свои ереси, свою ортодоксию, свой катехизис, свои преследования еретиков, свои покаяния и отречения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. Эта религия имеет свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма. Замечательно, что последовательного атеизма, в конце концов, человек не выносит. Отрекаясь от истинного Бога, он непременно «творит себе кумира», воздвигает идола. Человек ищет пред кем преклониться и чему служить, ему нужно истинно-сущее и истинно-ценное, будет ли то пролетариат, бесклассовое общество, коммунизм, нация или прозе и нагляднее: самодержец, вождь, которому воздаются божеские почести и воздвигаются статуи. Но если Бог невидим и непостижим, то идол виден, понятен, осязаем, - в этом его огромное преимущество для примитивного сознания, и вот атеистический материализм делает важное открытие: идол состоит из материи, он есть материя. Материя есть истинно-сущее и истинно-ценное. Она заменяет прежнее божество, она есть подлинный «вседержитель, творец неба и земли», она объемлет и создает все существующее.*

*Последовательный атеизм не удастся: он переходит в атеистическую религию, ибо человек всегда что-либо признает истинно-сущим и истинно-ценным. Он всегда стоит в некотором необходимом отношении к Абсолютному, нечто абсолютизирует и нечто релятивизирует.*

*Диалектика, пройдя через все ступени и категории бытия и ценности, приводит к абсолютному; в сущности она к нему даже не «приводит», она из него исходит, ибо первый ее вопрос, что такое истинно-сущее, что такое абсолютное? В бытии абсолютного или в абсолютном бытии она не сомневается, но сомневается лишь в том и спрашивает о том, что такое это абсолютное бытие. Объект философии, говорит Гегель, есть тот же, как и объект религии - это абсолютное.*



*Поэтому всякое отрицание истинного Бога и религии немедленно воздвигая идола или фетиша, а всякое отрицание истинного абсолюта в философии сейчас же абсолютизирует какую-либо подчиненную ступень бытия или подчиненную ценность. Атеистическая религия марксизма есть фетишизм материи, пытающийся спрятаться под кровом давно устаревшей науки.*

*В чем же состоит соблазн религии атеизма? Какова ее скрытая мотивация? Достоевский впервые выразил ее бессознательную диалектику: все позволено, но только в том случае, если нет Бога и Отца. С материей можно обращаться как угодно; с духовными императивами, с «заповедями», звучащими свыше, - нельзя. Когда Бог Отец свергнут, этот требующий, укоряющий и повелевающий Дух, с Его принципами и запретами, тогда природа-мать не страшна, она принуждена повиноваться тому, кто воссел на престоле Отца и объявил себя никому не подчиненным. Материя и природа не дает нам никаких императивов, она ниже нас и нам подчинена, она есть материал и превращается в орудие производства: мы употребляем ее, как угодно и на что угодно.*

*Если есть только материя, то мы стоим на ее вершине, над нами нет ничего и нам все позволено.*

*Если последовательный атеизм невозможен, то «религия атеизма» представляет еще большее противоречие. И однако это противоречие живет и действует. Это есть религия без благоговения, без чувства тайны, без трансцендентного, без иерархии ценностей, без «сердца», без любви. Это есть религия ненависти: религиозный фанатизм свержения богов. Она насквозь противоречива: утверждая имморализм, она морализирует: утверждая «все позволено», она прежде всего запрещает и подавляет.*

*И здесь Достоевскому принадлежит последнее слово: эти «бунтовщики не могут вынести своей свободы и ищут пред кем преклониться»; и в этом идолопоклонстве перестают быть людьми и становятся пресмыкающимися».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1324432094310351>

### ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА. Ч.3.

*«Не существует никакого фундамента и никакой надстройки, а существует взаимодействие и взаимозависимость различных функций труда и творчества, интегрально входящих в единую всеобъемлющую систему культуры»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Философская нищета марксизма» (1957) Б.П. Вышеславцев много времени посвящает опровержению экономизма и материализма марксистской теории. Он критикует популярную метафору «фундамента и надстройки», подчеркивая, что эта метафора вообще не пригодна для понимания культуры. По его мнению, соотношение фундамента и надстройки может быть перевернуто, и такая интерпретационная модель тоже окажется жизнеспособной. На самом же деле, истина состоит в том, что необходима иная метафора – метафора взаимодействия и взаимозависимости функций труда и творчества. Приводим выдержки из работы Вышеславцева:

*«Образ «фундамента и надстройки» постоянно возвращается в марксизме. И здесь он призывается на помощь, чтобы наглядно изобразить тот способ, каким хозяйство «определяет и обуславливает» духовную жизнь, духовную культуру... Мы уже видели при решении антиномии свободы и необходимости, что этот образ сам по себе отнюдь не служит к доказательству экономического материализма, напротив, он выявляет духовное творчество строителя и характеризует особую духовную установку. Теперь нам предстоит показать, что не только материализм, но и экономизм, как духовная установка, как особое направление творчества, не может быть признан основой, базисом всей системы культуры... Мы утверждаем, что образ фундамента и надстройки вообще не пригоден для понимания культуры, как системы многообразных активностей, для понимания того места, какое экономическая активность занимает в этой системе.*

*В самом деле, что содержит в себе экономический фундамент? Он означает общественное производство и содержит в себе технику и социальную организацию (орудия производства и производственные отношения).*

*А что содержит в себе надстройка? Она означает право и политику, «социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» и в качестве таких духовных процессов, конечно, прежде всего, науку, философию и религию.*

*Но техника целиком покоится на науке, на всей системе наук; техника есть технология, т. е. особая наука, связанная с другими. Техника построена при помощи науки. С другой стороны, социальная организация определяется тем, «в чьем владении находятся средства производства». Социальная организация невозможна без организующей власти и регулирующих норм. Социальная организация построена при помощи права и государства.*

*Но наука, право, политика относятся к надстройке, а общественное производство (техника и организация) к фундаменту. Выходит, что надстройка строит фундамент. Все отношение можно опрокинуть, сказав, что наука и власть обосновывают технику и организацию и тогда надстройка делается фундаментом, а фундамент надстройкой. На самом же деле, истина состоит в том, что не существует никакого фундамента и никакой надстройки, а существует взаимодействие и*

взаимозависимость различных функций труда и творчества, интегрально входящих в единую всеобъемлющую систему культуры. Одинаково верно сказать: наука, политика и духовная жизнь обусловлены уровнем техники и организации хозяйства: и обратно: техника и организация хозяйства обусловлены уровнем науки, действующим правом, направлением политики.

Чем больше мы вглядываемся во все то, что содержится в так называемом «экономическом фундаменте» у Маркса, тем более расширяется это содержание. В конце концов оно объемлет всю сферу труда и творчества, все, что Маркс называет «общественным производством своей жизни». Все формы человеческой активности здесь присутствуют, взаимодействуют и обуславливают друг друга: физический труд, духовное творчество, наука, техника, право, политика, искусство и, наконец, религия. Никакой изолированной экономики не существует: в экономическом процессе присутствуют и действуют все другие формы творческой активности.



Это очень легко показать по отношению к правовому урегулированию, которое везде присутствует в каждом экономическом явлении. Штаммлер впервые указал, что нет ни одного экономического понятия, которое не содержало бы в себе юридической категории: так, например, «капитал» предполагает право собственности, «товар» предполагает куплю-продажу, «зарплата» предполагает рабочий договор, «прибавочная ценность» предполагает договор и собственность, и, наконец, вся структура правовых и хозяйственных отношений предполагает право властвования и обязанность подчинения. Таким образом, можно сказать, что право пронизывает, формирует и обосновывает всю экономическую жизнь.

Существуют отрасли производства, которые целиком определяются и обуславливаются тем, что происходит в науке и философии, в сфере идейных исканий. Достаточно подумать о производстве книгопечатания: появление новых книг, журналов, газет целиком определяется появлением новых идей и духовных течений. От силы и

влиятельности этих идей зависит тираж печати и самая форма продукции. Взаимодействие активности здесь выступает особенно ясно: сила идеи определяет продукцию печати, и, с другой стороны, продукция печати служит распространению идей. Следует, однако, пожалуй, отдать преимущество идейному импульсу и сказать, что огромный тираж «Коммунистического манифеста» вызван успехом коммунистической идеи, а не наоборот. Совершенно так же нетрудно показать, что прозаическая область экономики проникнута активностью искусства, его новыми исканиями, его суждениями о вкусе. Достаточно подумать о стиле мебели, домашней утвари, одежде, о стиле домов, о модах, рекламах, картинах и украшениях, разбросанных повсюду и проникающих почти во все виды производства.

Наконец, религиозно-этические мотивы точно так же определяют направление общественного производства. Оно определяется потребностями и желаниями человека. Но какие потребности заслуживают удовлетворения и внимания и какие должны быть всячески подавляемы это решается прежде всего религиозно-этическим идеалом: он определяет, допустима ли роскошь или необходима строгая аскеза. Спартанская, средневеково-монашеская и, наконец, пуританская духовная установка совершенно меняет характер продукции, и не только черная одежда монахов определяется религиозными мотивами, но и черный цвет официального мужского костюма ведет свое происхождение от аскетического идеала пуританской Англии.

Макс Вебер в своих классических трудах по религиозной социологии показал, какое огромное значение имела этика и религия аскетического протестантизма для развития капитализма. В Англии и в Америке, в этих странах наиболее развитого капитализма, основным движущим нервом этого последнего является вовсе не жажда стяжания и не мотив эпикурейского благосостояния, а исключительно особая религиозно-этическая установка, особое понятие долга, к которому призван человек в силу своей профессии, в силу свыше предопределенного места, которое он занимает в обществе. Так, предприниматель обязан увеличивать свой капитал и расширять свое предприятие вовсе не в силу корыстных целей, а в силу абсолютного профессионального долга. Только такая «мирская» аскеза могла дать такую концентрацию энергии, которая с религиозным рвением создавала мощный американский и английский капитализм. Квакеры и меннониты были известны своим богатством.

Вся мировая история показывает нам определяющее влияние религии и этики на всю сферу производства: вся мощная техника античного и средневекового строительства подчинена религии (храмы, гробницы, пирамиды), она совсем не «экономична» и не экономна, но аскетична, духовна и полна жертвенности. Тысячелетний уровень техники и хозяйства в древних цивилизациях Китая и Индии можно понять только из религиозно-этической установки этих культур. Только этико-религиозный «фундамент» может объяснить, почему в этих странах не существовало «надстройки» индустриализма: признание внешнего мира иллюзорным обосновывало этику отрешенного идеализма и аскетизма в Индии; пассивно- созерцательная установка духа в даосизме отрицала европейский пафос строительства цивилизации».

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1325653304188230>



#### ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА. Ч.4.

*«Русская революция противоречит всем установленным Марксом законам необходимого развития капитализма и необходимого перехода централизованного капитала и мощной индустрии в руки огромной пролетаризованной массы индустриальных рабочих. Русская революция целиком строилась на идеологическом фундаменте, заложенном русской радикальной интеллигенцией, теоретиками-марксистами и профессиональными революционерами, которые нисколько не считались с законами экономического развития и решили перескочить через необходимость развитой индустрии и пролетаризованного крестьянства»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Философская нищета марксизма» (1957) Б.П. Вышеславцев критикует материалистический подход к пониманию истории, метафору «базиса» и «надстройки», стремясь при этом показать важность религии и идеологии как исторического фактора. В качестве примера он приводит Революцию 1917 г., которая произошла не в стране развитого капитализма, а в земледельческой стране. Вышеславцев пишет:

*«Все философы атеизма - и Лукреций Кар, и Фейербах, и Маркс - признавали, что доселе всегда и везде религия была ведущей силой культуры и истории: это она говорила, что делать, что строить, к чему стремиться, как себя вести. Поэтому она никак не была «надстройкой», но, напротив, сама строила все и была архитектором всего здания культуры. Безрелигиозных культур до сих пор не было. Маркс утверждал только, что отныне должна начаться безрелигиозная цивилизация.*

*Вражда к религии Маркса и Ленина есть как раз признание исторического суверенитета, исторической власти религии: эта власть должна быть свергнута; отныне должна начаться новая эра суверенитета хозяйства, техники, индустрии. Таким образом, совершенно неверно, что суверенитет хозяйства есть закон истории, что он существовал везде и всегда; если бы это было так, то что означал бы экономизм, что означал бы «воинствующий материализм», с кем бы он воевал? Со своим собственным фундаментом, вечность и незыблемость которого он утвердил?*

*Невозможно также отрицать значение идей в истории, поскольку они способны организовать и вести за собою массу (как это признается диалектом). Два грандиозных примера показывают нам полную несостоятельность и непригодность исторического экономизма для их понимания: это чудо Америки и чудо русской социальной революции. Русская революция произошла совсем не там, где она должна была произойти: не в стране развитого капитализма и многочисленного пролетариата, а в стране земледельческой, неиндустриальной, с подавляющим большинством крестьянского населения.*

*Русская революция противоречит всем установленным Марксом законам необходимого развития капитализма и необходимого перехода централизованного капитала и мощной индустрии в руки огромной пролетаризованной массы индустриальных рабочих. Русская революция целиком строилась на идеологическом фундаменте, заложенном русской радикальной интеллигенцией, теоретиками-марксистами и профессиональными революционерами, которые нисколько не считались с*

законами экономического развития и решили перескочить через необходимость развитой индустрии и пролетаризованного крестьянства. Не идеи подчинялись здесь экономической действительности и отражали ее, а, напротив, экономическая действительность была сломлена и перестроена по требованию коммунистической идеологии, принуждена была отражать коммунистическую идею.

Чудо Америки является прямо противоположным: мы имеем поразительный факт отсутствия революционных социалистических партий в стране высокоразвитого и концентрированного капитализма с многочисленным рабочим классом (марксистские авторы без всякого успеха трудились над этой проблемой). Основная причина чисто психологическая и идеологическая: американский капитализм возник в особой этической и религиозной атмосфере, которая санкционирует капиталистическую прибыль («профит») как законную награду за личные способности и усилия, посланную свыше. Каждый пролетарий гораздо больше интересуется в США тем, как бы самому стать капиталистом, нежели тем, как свергнуть капитализм. К этому присоединяется еще уважение к ручному труду, унаследованное от предков-пионеров, единственной аристократии страны, и вытекающее отсюда отсутствие всякого комплекса неполноценности.



Религиозные и идеологические функции духа имеют свое собственное автономное развитие, которое, как мы видели, изменяет структуру общества и, следовательно, структуру хозяйства. Вся история свидетельствует о такой автономии идеи: если идеология социализма есть выражение интересов рабочего класса и если она соответствует известному экономическому состоянию общества (а именно капитализму) и, следовательно, состоянию техники и производства, то как объяснить то, что социалистические системы существовали при отсутствии пролетариата, капитализма, при совершенно других «производительных силах», одним словом, совершенно независимо от «экономического фундамента»?

В этом смысле настоящим чудом является система Платона, которая как образец коммунизма осталась в сущности незабываемой, явилась образцом непрерывного подражания, к которому коммунизм современный не прибавил ничего принципиально нового. Коммунизм Платона столь же идеалистичен, как и социализм Фихте. Это не мешает ему принимать во внимание материальные интересы хозяйства, но он подчиняет их суверенитету этической идеи.

Коммунистическая идея Платона обогнала экономическое развитие своего времени на двадцать три века, указав ему на бесконечно далекую идеальную цель. Как могла существовать идеология, принципиально отрицавшая рабство (как это делали греческие софисты) как раз в то время, когда хозяйственная необходимость рабства была очевидна (напр., Аристотелю)? И при этом рабство отрицалось вовсе не рабами, а как раз свободными и привилегированными философами. Подобно этому в России дворяне желали и требовали освобождения крестьян, что явно не соответствовало их «интересам».

Быть может такие мыслители-идеалисты непролетарского происхождения суть редкие исключения? Как раз наоборот: они являются правилом. Идеология социализма несколько не является продуктом пролетариата: Маркс происходил из зажиточной буржуазии, Энгельс был капиталистом, Сен-Симон – аристократом, Платон был

*царского рода, Ленин - дворянином. Одним словом, если бы к занятиям социологией и философией допускались только лица «пролетарского происхождения», то мы не имели бы ни социализма, ни марксизма. Он был выработан интеллигенцией, т. е. представителями интеллектуальной культуры. Психология инстинкта приобретения или классового интереса ничего здесь не может объяснить. Мотив, явно противоположный как личному интересу, так и интересу своего класса, определяет возникновение этих двух идей».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1326966850723542>

## ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА. Ч.5.

*«Современной цивилизации приходится выбирать между запретом эксплуатации и императивом максимальной продукции. Маркс совершенно не сознавал этой моральной антиномии, он не понимал, что ставит рядом два противоположных идеала: идеал наибольшего количества товаров и материальных благ, с одной стороны, и идеал свободной автономной личности, развивающей все свои духовные потенции, с другой стороны»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Философская нищета марксизма» (1957) Б.П. Вышеславцев выделяет пять принципиальных ошибок исторического материализма. Они таковы: во-первых, проекция на все эпохи и все культуры установки экономизма и индустриализма; во-вторых, отождествление исторической необходимости с природной необходимостью; в-третьих, возведение индустриализма в ранг абсолютной ценности; в-четвертых, ошибочная теория факторов исторического развития; в-пятых, неопределенность и внутренняя противоречивость этики. Приводим рассуждения Вышеславцева по этому вопросу:

*«1. Главная ошибка заключается в том, что он распространяет на все эпохи истории и на все культуры народов духовную установку экономизма и индустриализма, тогда как она определяет характер лишь одной эпохи и одной семьи народов. Характер одного момента истории превращается в неизменный закон всей истории. Этим устанавливается неподвижная догма, отрицаемая диалектикой свободного творчества. Духовная установка «индустриализма» будет уничтожена другой высшей духовной установкой, хотя индустрия при этом может быть сохранена. Для Маркса всякая революционная диалектика кончилась на марксизме. Отсюда начинается консерватизм, хранение догмы и борьба с еретиками.*

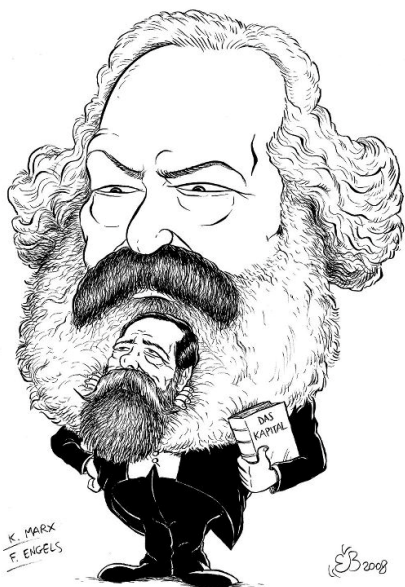
*2. Для Маркса историческая необходимость была тождественна с природной необходимостью, только поэтому он мог говорить о «переворотах в экономических условиях производства», «констатируемых с естественно-научной точностью». И поэтому он считает свой «экономизм» неизменным законом природы, а не духовной установкой, которая может быть отменена другой, духовной установкой в силу диалектики свободного творчества. (Впрочем, ни Маркс, ни Энгельс не выдерживали последовательного натурализма в силу того, что никогда не могли продумать и решить антиномии свободы и необходимости. См. первую часть нашей книги.)*

*3. Маркс всецело разделял духовную установку своего времени; в основе этой установки лежало суждение о ценности, суждение о должном. Маркс считал индустриализм абсолютной ценностью. Весь пафос его «экономизма» черпается не из того, что так было и так будет, а из того, что так всегда должно быть. Он разделяет тот пафос индустриализации, который впоследствии перешел к Ленину: история есть вечное движение индустриализации (развитие орудий производства), категорический императив наибольшей производительности труда.*

*4. Такого категорического императива не существует для человечества: материальное производство должно служить и подчиняться духовному творчеству. В этом его смысл и ценность. Хозяйство есть ценность, но подчиненная ценность. Над ним стоит ценность правоорганизации, без которой и вне которой оно не может*

существовать (ценность права и государства). Еще выше стоит ценность свободно признаваемой системы идей (науки, искусства, этики, религии): без нее техника, хозяйство, право и управление не имеют смысла, не имеют высших целей, творческих идеалов. Экономизм и техницизм Маркса представляет собой извращенное суждение о ценности, ложный императив, обращенный к человечеству.

Максимально продуктивная индустрия ни в каком смысле не есть ни личный, ни общественный идеал, ибо она может требовать поглощения и истощения всех сил личности (например, система Тэйлора или «стахановщина») и всех сил народа. Рабский труд, приставленный к современным машинам, может оказаться самым производительным трудом.



5. У Маркса мы встречаем два основных суждения о должном: категорический императив максимальной продукции, с одной стороны, и категорический запрет эксплуатации, с другой стороны. Между двумя императивами колеблется вся неосознанная и необоснованная этика марксизма: максимальная продукция есть добро: эксплуатация есть зло. Но что если максимальная продукция, как мы сейчас указали, потребует максимальной эксплуатации, а прекращение эксплуатации потребует сокращения продукции?

Опыт капиталистического индустриализма, равно как выяснившийся теперь опыт коммунистического индустриализма, одинаково заставляет признать, что процесс индустриализации требует максимального использования личности как средства, как орудия для индустриального аппарата. Но в этом именно и состоит, как мы видели, философски уясненная сущность эксплуатации.

Современной цивилизации приходится выбирать между запретом эксплуатации и императивом максимальной продукции. Маркс совершенно не сознавал этой моральной антиномии, он не понимал, что ставит рядом два противоположных идеала: идеал наибольшего количества товаров и материальных благ, с одной стороны, и идеал свободной автономной личности, развивающей все свои духовные потенции, с другой стороны.

Материализм и экономизм в качестве духовной установки стоит беззаботно рядом с этическим идеализмом Канта и Гегеля.

Маркс не имеет никакой этической диалектики и потому не видит возможности конфликта между противоположными ценностями. Он наивно предполагает, что чем интенсивнее и богаче продукция, тем меньше эксплуатации, тем легче она устраняется; и чем больше эксплуатации, тем хуже идет продукция. Это опровергается всем опытом истории: в первобытном коммунизме и в патриархальном крестьянстве, несмотря на самую несовершенную продукцию, нет никакой эксплуатации; в цеховом и ремесленном строе меньше эксплуатации, нежели в капитализме; в капитализме Маркс признает огромное увеличение продукции и вместе жестокую эксплуатацию. В коммунизме, с его интенсивной индустриализацией, мы находим наибольшую эксплуатацию личности ради максимальной продуктивности: крепостное право колхозов, каторжный труд

*заклученных, рабский труд рабочих. При этом выясняется, что такая форма эксплуатации и истощения всех личных и народных сил оказывается весьма продуктивной в военной промышленности и вполне эффективной в процессе индустриализации...*

*Марксизм должен решить, что составляет его социальный идеал: наиболее производительное хозяйство (и тогда все духовные силы и способности личности будут эксплуатироваться для достижения этой цели, как то происходит в коммуне муравьев и термитов)? или наибольшая творческая свобода всех и каждого (и тогда хозяйство и производство будут рассматриваться как подчиненные средства для достижения этой цели)? Иначе говоря, какая из этих двух ценностей является высшей и какая подчиненной?*

*Как быть в случае конфликта этих ценностей? Наивная идея «предустановленной гармонии» между ними не оправдывается историей и прежде всего современным индустриализмом».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1328272627259631>

## КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ. Ч.1.

*«То что есть абсолютно нового и что в сущности противопоставляет современную культуру всем предшествующим культурам и векам – это индустриальная организация общества, построенная на научной технике»*

Б.П. Вышеславцев

Работа Б.П. Вышеславцева «Кризис индустриальной культуры» вышла в 1953 г. в Нью-Йорке. Название книги довольно точно отражает ее содержание. Вышеславцев анализирует современную ему эпоху, прежде всего, в контексте противостояния двух систем – капиталистической и социалистической. Он полагает, что это противостояние отражает не столько борьбу двух идеологий, сколько борьбу свободы и подчинения. Основой кризиса, по мнению Вышеславцева, является неконтролируемый всплеск технологического и научного развития, поэтому свое внимание он сосредоточил на этой проблеме. Приводим выдержки из вводной части работы:

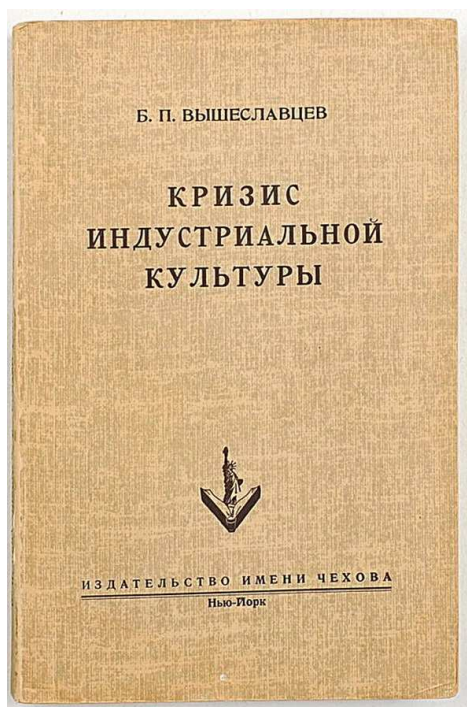
*«Основная проблема этой работы есть кризис современной индустриальной культуры. Историки, философы, публицисты и даже романисты так много говорили о «кризисах», что это слово, пожалуй, и надоело. Но с этим ничего не поделаешь: войны и революции тоже надоели, но мы живем в период войн и революций. И таких войн и революций раньше никогда не было: прежние были национальными, эти стали интернациональными и мировыми. Мы живем в период мирового кризиса. Проблема современности понятна каждому: современный человек живет в состоянии страха, неуверенности, тревоги, политической вражды, недоверия, шпионажа, предательства и доносов, организованной лжи и лицемерия. Над всем этим висит страх войны, в основе которого лежит не национальный конфликт, а идеологическое разделение мира на две половины, можно даже сказать на два мира. Идеологическая холодная война уже ведется, о ней свидетельствует в сущности любое заседание ООН; при этом все стараются только о том, как бы она не превратилась в горячую войну, маленький очаг которой уже существует. Трагизм нашей эпохи определяется не противоречием между странами, нациями, континентами или между востоком и западом, как говорят иногда, а между двумя правовыми и социологическими системами: системой либерального демократического правового государства и системой тоталитарного коллективистического полицейского государства. Обе системы интернациональны и рассматривают свою основную идею, как мировую миссию.*

*Каждая система имеет своих готовых к борьбе сторонников внутри каждой страны и каждого народа. Вертикальная трещина, разделяющая мир, проходит внутри государств, народов, общества, школы, университетов, рабочих синдикатов, даже внутри семьи и в родственных отношениях. Она проходит через всю систему культуры и через всю систему ценностей.*

*Совершенно неправильно понимать современный конфликт, как столкновение капитализма и социализма. Мы переживаем мировую гражданскую войну, но вовсе не такую, какую представлял себе Маркс и Ленин. Чтобы представить себе истинное разделение этих двух миров, нужно исходить из самой существенной противоположности, которая только существует для человеческого духа: из противоположности свободы и подчинения. Поэтому мы и начали свой анализ современного положения с противоположности демократической свободы и коммунистической диктатуры. Демократическая свобода сама по себе вовсе не означает*

капитализма, а диктатура вовсе не совпадает с социализмом. Демократия не только не составляет монополии капитализма, но, по мнению многих социалистов, принадлежит к существенным признакам истинного социализма, о чем свидетельствует самое слово «социал-демократия». Уже потому социализм не означает одной стороны в этом конфликте, что существуют два социализма, лежащие по обе стороны мировой трещины.

Как же возникло это разделение нашей индустриальной культуры на два враждебных мира? По существу индустриальная культура представляет некоторое единство и охватывает весь мир своим торговым оборотом, своими путями сообщения, своими методами обработки сырья, своей единой техникой и наукой. Но прежде всего что такое вообще индустриальная культура? Анализ всего, что в ней есть доброго и злого, представляет первую проблему нашего исследования. Необходимо почувствовать совершенную новизну того исторического явления, которое мы называем индустриализмом. Для этого нужно иметь перед глазами изумительную статистику, на которую в свое время обратил внимание Зомбарт: с VI века до 1800 года, т. е. в течение 12 веков (1200 лет) население Европы оставалось приблизительно равным и никогда не превосходило 180 миллионов. Но с 1800-1914 г., т. е. немного больше, чем в одно столетие, оно поднимается со 180 до 460 миллионов! ...



Каковы же причины этой огромной перемены, этой «мутации», начавшейся с 19 века, этого удивительного «скачка», совершенно противоречащего идее постепенной эволюции? Что новое здесь появилось, чтобы так изменить условия жизни? Ответ ясен: это точная наука (математическое естествознание и биология) и научная техника, это научные открытия, на которых построен индустриализм. А кроме того и прежде всего, это рациональная организация права и государства, это либеральное правовое демократическое государство, обеспечивающее личную безопасность и свободу, без которой нет творчества и изобретения и науки.

Чтобы лучше оценить парадокс этого скачка, полную трансформацию индивидуальной и социальной, внешней и внутренней жизни, изменение ее ритма и стиля; чтобы измерить пропасть, отделяющую нас от 20-ти предшествующих веков, - нужно вспомнить наших отцов, детство нашего старшего поколения, которое еще прикасалось к двум различным эпохам. Мы еще помним мир без электричества, без телефона, без радио, без кинематографа, без авиации и даже без автомобиля; мы еще помним керосиновые лампы и транспорт на лошадях, и всю ту патриархальную жизнь, которая приближает нас не только к средневековой, но даже к античной цивилизации. Вообразите себе Сократа, внезапно перенесенного в Англию или Францию 18 века; он быстро и легко ориентировался бы в этой жизни: те же методы работы, те же ткачи, та же навигация на парусах, те же лампы (немного усовершенствованные), те же колесницы, называемые теперь колясками, те же конные ристания, называемые скачками. Что могло бы удивить его, это разве только огнестрельное оружие и книгопечатание. А в остальном ему оставалось бы выучить английский язык и познакомиться с катехизисом англиканской церкви, и он мог бы продолжать свои диалоги в салонах Лондона. Но



*перенесите Сократа или Апостола Павла в современный Нью-Йорк, Лондон, или Париж, и вы тотчас ощутите невероятную дистанцию веков...*

*В результате этого огромного изменения и улучшения жизни, в силу новой техники и организации, огромные массы народонаселения были брошены в историю и таким образом возникла проблема индустриальной эпохи: организация масс для рациональной продукции на основах новейших технических изобретений. Бесконечно сложный образ нашей эпохи можно выразить в следующей формуле: массы, которые пользуются техническим аппаратом и которые использованы техническим аппаратом. Преимущества и недостатки такой формы цивилизации выступают сразу: технический аппарат дает материальную мощь и повышает уровень жизни, но теряется индивидуальная свобода и понижается духовная культура. Отсюда как из центра должен начинаться анализ современной культуры. Прежде всего технический аппарат есть вместе с тем властный бюрократический аппарат, который организует и подчиняет себе массы. Индустриальная организация есть одновременно техника машинизма и техника управления. В тоталитарных странах то и другое называется просто «аппаратом». Совершенно очевидно, что этот «аппарат» (действительный Левиафан Гоббса) может подавлять индивидуальную свободу. Кроме того, массовая психология установила, что толпа, как и организованная масса, способна поглощать и растворять в себе личность, личную способность к самостоятельному мышлению и критическому суждению. Но масса не существует без вождя, который господствует при помощи аппарата. Нетрудно предвидеть, каким характером нужно обладать, чтобы занять доминирующее место в индустриальном аппарате. Нужно быть «реалистом», уважающим только факты, быть человеком, не затрудняющим себя моральным соображением, и обладать способностью интуитивно схватывать все возможности, которые заключаются в данной ситуации, и тотчас ими воспользоваться. Шпенглер предвидел такой режим масс и вождей и видел в нем «Закат Европы», возвращение к древнему «цезаризму». Духовная культура грозит исчезнуть в массовой цивилизации: массовый человек требует прежде всего удовлетворения материальных потребностей и развлечений и этого прежде всего ждет от индустриального аппарата. «Экономический материализм» не есть философская истина, а прежде всего психологический симптом эпохи».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1331373520282875>

## КРИЗИС ИНДУСТРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ. Ч.2.

*«Дух и стиль современного индустриализма в своем единстве был однажды иллюстрирован и показан в документальном фильме, который изображал три различных фабрики и три дня работы в них: это была капиталистическая фабрика, коммунистическая фабрика и, наконец, образцовая американская тюрьма. Везде можно было наблюдать одно и то же: одну и ту же дисциплину, один и тот же порядок труда, одно и то же подчинение с той только разницей, что в капиталистической фабрике было немного больше свободы, в образцовой тюрьме больше комфорта и гигиены, а в коммунистической фабрике ни комфорта, ни свободы, ни гигиены. Такова тенденция индустриальной цивилизации»*

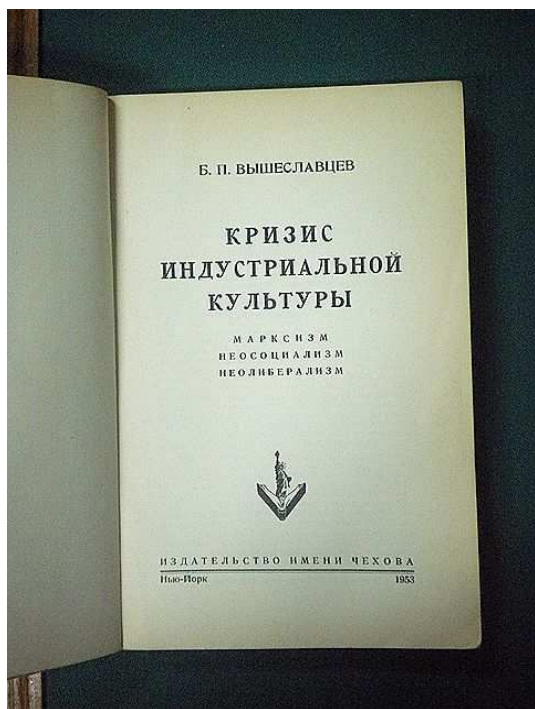
Б.П. Вышеславцев

В работе «Кризис индустриальной культуры» (1953) Б.П. Вышеславцев пытается вскрыть сущность современного индустриализма, которую он определяет как «принцип рационального использования всех сил природы и человека для производства материальных благ». Притом подобное использование означает присвоение всего в качестве средства – именно поэтому в индустриальной цивилизации, согласно Вышеславцеву, «все рассматривается как средство». Техника и «аппарат» представляют собою гигантскую мобилизацию средств для неизвестных целей, человек также является средством для неизвестных целей. В такой системе абсолютная ценность человеческой личности упускается из виду, как и другие святые ценности. По мнению Вышеславцева, в основе единой индустриальной культуры лежит базовое противоречие между организованной индустрией и человеческой личностью. Это и есть антиномия, которую предстоит решить современному человеку. Приводим выдержки из труда Вышеславцева:

*«Человечество, конечно, чувствует недостатки и пороки индустриального режима жизни. Но средства, которые оно до сих пор предлагало для устранения этого зла, оказались совершенно ложными. Фундаментальной ошибкой нашего времени было искать это зло в так называемом капитализме. Но дело в том, что это зло как раз увеличилось и обострилось в тех странах, которые уничтожили капиталистический режим и либеральную демократию, в которой этот режим развивался. Основное зло остается тем же самым в капитализме и в коммунизме, только в этом последнем оно значительно усугубилось. Основное зло капитализма состоит в том, что он есть потенциальный коммунизм; напротив, в коммунизме дурно именно то, что он есть завершённый капитализм, управляемый единым трестом государственных капиталистов, бесконечно увеличивших свой капитал и свою власть. У современного человека есть вполне верное чувство чего-то невыносимого в «капитализме», чего-то угрожающего всей его личности, но это совсем не проистекает из частной собственности, или из личной инициативы, или из индивидуальной свободы, - на самом деле человек страдает от массивного индустриализма и от той психической трансформации, которую он производит. Бомбардировка капитализма социалистическими слоганами не попадает в центральное зло. Социализм продолжает массивную индустриализацию и увеличивает связанное с нею зло разрушением личных свобод, которые еще соблюдались в капиталистическом режиме.*

*Необходимо осознать и уточнить основную тенденцию индустриализма, чтобы понять то состояние духа, которое производит эта концентрация коллективной психической энергии, брошенной в одном определенном направлении. Сущность*

всеобъемлющего индустриализма выражается в принципе рационального использования всех сил природы и человека для производства материальных благ. Но использовать - значит все присваивать себе в качестве средств, все рассматривать как средство. Единственный вопрос, который при этом ставится, есть следующий: какими средствами это может быть достигнуто? Такова проблема каждой создающейся машины, каждого изобретения, всей техники вообще. Но техника, точно так же, как и точная наука, совершенно индифферентна к конечным целям, к последнему смыслу жизни. Она одинаково может вести к спасению или к гибели. И мы еще не знаем, к чему в конце концов приведет разложение атома.



Тот, кто всецело занят добыванием и накоплением денежных средств, обычно не ставит вопроса, для какой цели он их накапливает. Для делового человека, для *business man*, для реалиста, этот вопрос представляется совершенно излишним; нужно быть «идеалистом», чтобы поставить вопрос, может ли богатство рассматриваться как высшая цель. Техника и «аппарат» представляют собою гигантскую мобилизацию средств для неизвестных целей. Сократовский вопрос: «чего ради» все это? не ставится никогда. Научно-техническое сознание есть только комбинирование законов причинности, которые могут быть использованы для любых целей. Мощь техническая, мощь организованной массы вот то, что вдохновляет массивный индустриализм. Техническая рационализация использует и рассматривает всё как средство; аппарат, который организует массу

посредством разделения труда, посредством дифференциации строго определенных специальных функций, рассматривает каждый индивидуум исключительно как средство и не может действовать иначе. Каждый воздъ, директор, управляющий аппаратом действует так, что индивидуальная личность остается для него всегда только средством, никогда «целью в себе». Так он действует, поскольку он остается техником, реалистом, обслуживающим индустриальный аппарат. Абсолютная ценность человеческой личности здесь признается столь же мало, как и другие духовные и священные ценности. Функция оценки отодвинута, вытеснена из сознания, подчинена другим целям. Самые возвышенные функции человеческого духа, функция мышления и функция чувствования, тоже рассматриваются и используются, как простые средства, предназначенные служить аппарату, служить массам и их воздям. Идеологи должны служить пропаганде, создавая и отстаивая основную «идеологию», нужную для власти; эта психологическая техника, как и всякая другая, имеет свое особое и важное место в аппарате. Деятели науки и искусства признаются лишь постольку, поскольку они способны выполнять этот «социальный заказ». Таким образом, психическая энергия масс и воздей, иначе говоря, всего индустриального аппарата, одержима «комплексом власти».

Дух и стиль современного индустриализма в своем единстве был однажды иллюстрирован и показан в документальном фильме, который изображал три различных фабрики и три дня работы в них: это была капиталистическая фабрика, коммунистическая фабрика и, наконец, образцовая американская тюрьма. Везде можно

*было наблюдать одно и то же: одну и ту же дисциплину, один и тот же порядок труда, одно и то же подчинение с той только разницей, что в капиталистической фабрике было немного больше свободы, в образцовой тюрьме больше комфорта и гигиены, а в коммунистической фабрике ни комфорта, ни свободы, ни гигиены. Такова тенденция индустриальной цивилизации...*

*Каким образом из единой индустриальной цивилизации, которую мы здесь пытались предварительно описать и анализировать, могло возникнуть глубочайшее противопоставление двух идеологий, двух путей мысли и жизни, двух разрешений трагического конфликта современности? Это раздвоение и разделение объясняется тем, что каждый тезис марксизма, от первого до последнего, имеет перед собою антитезис противоположного мирозерцания, противоположной этики и религии, исходящей из идеи свободы личности, свободы духа («где Дух Господень - там свобода», и «к свободе призваны вы, братья»). Во имя этого принципа отрицается прежде всего тоталитарная диктатура марксизма и утверждается свободная правовая демократия. С этого противопоставления мы начали наше исследование. Эта противоположность лежит на поверхности современной мировой жизни. Но она углубляется до последних основ права, справедливости, морали, психологии, религии и метафизики...*

*Единая индустриальная культура несет в себе это разделение потому, что в ней содержится противоречие организованной индустрии и человеческой личности. Это есть антиномия, которую предстоит решить современному человеку, и мы имеем здесь два противоположных решения, которые нам предстоит в дальнейшем рассмотреть. Мы утверждаем, что марксизм и обоснованный на нем «коммунизм» дает решение неправильное и в конце концов неприемлемое для человека. Под это решение он подводит «научный» фундамент и под наукой, составляющей этот фундамент, он понимает политическую экономию. Поэтому критика марксизма должна начинаться с его экономического фундамента, который составляет сущность «экономического материализма». Это тем более важно, что Марксизм-Ленинизм всецело воспринимает экономическое учение Маркса. А именно такой марксизм действует в мире и угрожает миру, а не кабинетный марксизм отдельных социальных мыслителей, желающих во что бы то ни стало сохранить верность хотя бы «молодому Марксу».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1333345286752365>

## ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.1.

*«Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант»*

Б.П. Вышеславцев

Работа Б.П. Вышеславцева «Вечное в русской философии» вышла в 1955 г. в Нью-Йорке. Главной целью книги, по словам Вышеславцева, является передача традиции русского философствования последующим поколениям. В своей работе Вышеславцев анализирует широкий спектр вопросов: проблема власти, пути спасения, метафизика свободы, проблема личности и др. Он показывает, как все эти темы отражены в творчестве русских мыслителей. Приводим выдержки из вводной части труда, где Вышеславцев рассуждает о специфике русской философии:

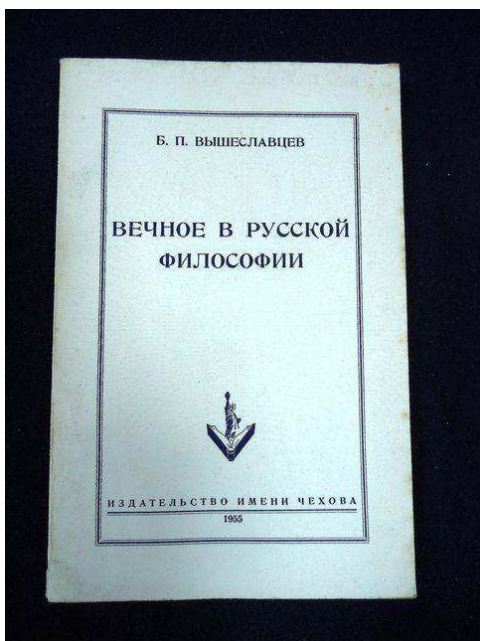
*«Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона. Недаром один английский философ сказал, что вся новая философия есть не что иное, как непрерывный комментарий к диалогам Платона.*

*Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме Абсолютного. Изречение Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии» — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа до Платона есть восхождение к Абсолютному, или искание Божества.*

*Однако диалог Сократа и Платона есть не только восхождение к Абсолютному, но и углубление в самого себя («познай самого себя»). Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность? ...*

*Русская литература философична, в русском романе, в русской поэзии поставлены все основные проблемы русской души. И если бы эти проблемы не были общечеловеческими и всемирными, то было бы непонятно всемирное понимание и всемирный интерес к Толстому и Достоевскому. Весь Достоевский есть в сущности развитие основной темы Паскаля: «Величие и ничтожество человека», — выраженной с такой силой в знаменитом стихе Державина «я царь, я раб, я червь, я бог». В этих словах весь Достоевский и вся сущность трагического противоречия, свойственного человеку: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Достоевский является*

трагиком не менее Шекспира, и его романы легко принимают форму театральных драм. Античная идея «катарсиса» и христианская идея искупления всегда приковывали его внимание. Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения...



Следует еще сказать об отношении русской философии к религии и теологии. Она постоянно привлекает ее к решению философских проблем. И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением... Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались, как реакционные и ненаучные. Однако сближения русской интеллигенции с представителями церкви не получилось. Обе стороны говорили на разных языках. Совершенно иное получилось в Москве в Религиозно-философском обществе, которое сознательно продолжало традицию Вл. Соловьева и называлось его именем. Здесь собирались русские философы и

писатели и господствовал подлинный философский диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, впрочем, и вообще всех актуальных философских тем. Здесь завершался переход от марксизма к идеализму Бердяева и Булгакова и постепенный переход Булгакова к чисто религиозным темам. Впрочем, книга Булгакова «Свет невечерний» есть еще в сущности преимущественно философская книга так же, как его «Философия хозяйства». На этих собраниях присутствовала наиболее талантливая часть университетской философской молодежи и здесь уже предчувствовался подлинный расцвет русской философии и русской духовной культуры в предреволюционные годы.

В России этот расцвет был сразу оборван принудительным марксизмом и коммунизмом, но он продолжал развиваться в изгнании среди русских ученых, философов и писателей за рубежом. Русские философы и ученые, оказавшиеся за границей, продолжали здесь свою научно-философскую деятельность и здесь в сущности создали свои наиболее ученые и зрелые труды. Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных «Историй русской философии» на английском, на русском и на французском языках. Этими трудами в сущности опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было. Мы, русские, правда, прошли через период ученичества и были добросовестными учениками всех философских школ Европы. Но этим мы можем только гордиться. Нашей задачей было использовать все лучшее, что было сделано философами Европы.

После появления этих двух книг мне нет необходимости перечислять, что именно сделано русскими философами, оказавшимися за границей. Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с нами западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии никогда не прекращались и все дело в том, как все это передать следующим поколениям.

*Настоящая книга есть одна из попыток выполнить эту задачу.*

*Что касается СССР, то там продолжение и развитие русской философии еще более невозможно, чем продолжение русской поэзии и литературы. За 36 лет не могло появиться ни одного самостоятельного философского труда, не могло быть выражено ни одной оригинальной мысли, выходящей за пределы марксизма, который все еще топчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Заслугами советских ученых являются исключительно переводы и издания классиков, и кроме того известное умение под прикрытием уничтожающей критики знакомить советского читателя с подлинными течениями свободной философии.*

*Марксизм постоянно говорит о какой-то буржуазной философии. Но не существует и никогда не существовало никакой буржуазной математики, никакой буржуазной науки и никакой буржуазной философии. Нельзя себе представить более абсурдного выражения — или же, если под буржуазией разумеют состоятельные городские классы, то никогда не было никакой науки, никакой философии, кроме «буржуазной». И все это «буржуазное» наследие было целиком усвоено и присвоено «пролетарским» коммунизмом. Но самое замечательное это то, что коммунизм и социализм были созданы вовсе не материалистическими, а, напротив, идеалистическими философами, как, например, Платином и Фихте. Напротив, материализм был создан самими буржуазными философами, а «экономический материализм» был подлинным выражением буржуазного характера. Такой абсолютный и неумолимый материалист, как Гоббс, был вместе с тем основателем тоталитарного абсолютизма».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1334226259997601>

## ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.2.

*«Наличие "глубочайшего внутреннего противоречия", установление антиномии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей»*

Б.П. Вышеславцев

Один из разделов работы Б.П. Вышеславцева «Вечное в русской философии» (1955) посвящен антиномии власти. Русский мыслитель подчеркивает, что в христианстве власть имеет как позитивные, так и негативные коннотации. В результате этого формируется антиномия, которая в разные периоды истории решалась по-разному. По мнению Вышеславцева, это – вполне нормальная ситуация, поскольку парадоксальность, антиномичность является признаком «подлинного откровения». Обратимся к тексту работы Вышеславцева:

*«Через всю библию от первой книги Царств до Апокалипсиса проходит идея греховности власти. Самуил знает, что «поставить царя» — значит «отвергнуть Бога» (первая книга Самуила 10, 19). Он знает, что народ совершает «великое зло, прося себе царя», и, как это ни удивительно, сам народ вынужден это признать (там же 12, 17-19). Самуил предупреждает народ, что власть означает тиранию, и, наконец, произносит следующее пророчество: «и сами вы будете ему рабами и возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали себе, но не услышит вас Господь тогда» (там же 8, 7-18). Вся история есть бесконечное подтверждение этого пророчества. Таков древнееврейский взгляд на власть. Мы его находим у пророков, для которых высшее зло на земле всегда воплощается в великих тираниях (Навуходоносор).*

*Евангелие развивает эту мысль полнее и глубже: в ответ на просьбу о предоставлении власти и первенства Христос говорит своим ученикам: «Цари и правители народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими, — так называемые благодетели народов, — между вами да не будет так, но кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою и кто хочет быть первым между вами — да будет всем рабом» (Мф. 20, 25-28; Лк. 22, 24-27; Марк 10, 42-45).*

*Эти слова с поразительной настойчивостью и точностью воспроизводятся во всех трех синоптических Евангелиях и в частности с большой подробностью у Марка, столь скупого на слова, а в четвертом Евангелии их смысл воплощается в символическом деянии омовения ног...*

*Быть может, здесь уместно говорить о «Царском служении Христа»? Да, но оно есть служение не в формах власти. Это не то служение, о котором было сказано, что «монарх есть первый слуга государства». Путь христианского служения противоположен земному величию и власти, ибо слуга противоположен господину и рабство противоположно властвованию. Христос отверг государственную власть, дважды ему предложенную, в пустыне и в Иерусалиме, как искушение от дьявола. За это и был в сущности предан Иудею и отвергнут первосвященниками и покинут народом: он не был властвующим мессией и не сошел со креста.*

*Во власти есть нечто демоническое, она в существе своем «от дьявола»: «и сказал ему дьявол: тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее». Условие получения власти — поклонение дьяволу (Лк.*



4, 5-8; Мф. 4, 8-9). Это, пожалуй, самое сильное, что когда-либо было сказано против принципа власти, против этатизма, порою даже кажется, не слишком ли сильно. Но Апокалипсис подтверждает и усиливает: демонизм власти будет возрастать в истории, «зверю» и Антихристу будет дана великая власть над всеми народами земли и он получит ее из рук дракона (диавола) как раз в силу выполнения условия власти: вся земля поклонится диаволу (Ап. 12).

*Вышеславцев, Борис Иванович*

**Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ**

## **ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЕНИ ЧЕХОВА**  
Нью-Йорк 1955

*Пожалуй, нет книги, более беспощадной к царям и властителям, нежели Апокалипсис, выбрасывающий хищным птицам «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников», чтобы приготовить путь второму пришествию Логоса (Ап. 19, 11-12)...*

*Такая тема анархизма проходит через всю Библию, как она проходит и через всю историю и мысль человечества. Однако утверждать отсюда «христианский анархизм» было бы преждевременным. Существует наивный анархизм, который игнорирует антиномию власти. Власть существенно антиномична: она есть позитивная и негативная ценность, она «от диавола» — и она же «от Бога». «Нет власти, аще не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящиеся власти противятся Божьему установлению» (К Римл. 13). Кто не цитировал этой замечательной главы Ап. Павла? История попеременно то восхищалась, то возмущалась ее словами. Порою они вызывают*

*изумление и, кажется, не слишком ли сильно это сказано — совершенно так же, как слишком сильным казалось утверждение, что вся власть принадлежит диаволу. Но Библия все свои темы утверждает с предельною силою.*

*«Нет власти аще не от Бога» — это совсем не измышление Павла, как утверждали иногда те, кого это возмущало. Нет, под каждый тезис Апостола и первого философа христианства можно поставить изречение Христа. «Не имел бы власти надо мною, если бы не было дано тебе свыше», — так Он говорит Пилату. «Кесарево — кесарю, Божье — Богу», — говорит Он, предписывая исполнение законных требований власти, и напоминая, что Он пришел не нарушить закон, а восполнить. Во всей Библии, в истории, в человеческой мысли с неменьшею силой звучит тема ценности, святости и божественности власти, тема, противоположная анархизму. Власть есть действительное «благодаяние» для народов, существуют такие цари, как Давид и Соломон. Ветхозаветная и Новозаветная Церковь дает помазание на царство. Существуют цари и князья благочестивые, благоверные и даже святые, которые крестили народы. И в будущем власть может совершить великие дела. Апокалипсис предвидит «тысячелетнее царство святых», которые будут царствовать со Христом.*

*Но самое главное и самое сильное, что, по-видимому, указывает на божественность власти — это то, что в Библии Бог всегда называется Царем небесным и земным, «всевластителем» (пантократором), и Христос называется Царем, которому «дана всякая власть на небе и земле», и преображение и обожение мира всегда обозначается, как Царство Божие. Оно и есть центральный символ Ветхого и Нового завета.*

*Такова изумительная антиномия власти: власть от Бога, и власть от дьявола. Упрекнем ли мы христианство и Библию в том, что они заключают в себе «глубочайшее внутреннее противоречие»? Но ведь мир и человек и все бытие состоят из глубочайших внутренних противоречий: мир конечен и бесконечен, прекрасен — и «весь во зле лежит», человек смертен и бессмертен, он «царь и раб, червь и Бог». Противоречия действительно глубочайшие, а потому их видит только тот, кто способен заглянуть в таинственную глубину бытия. Философия и мистика в своих прозрениях так же антиномичны, как антиномичны жизнь и история в своих трагизмах. Смысл христианства, смысл великой религии, состоит в том, что она переживает и разрешает глубочайшие противоречия, глубочайшие трагизмы бытия. Наличие «глубочайшего внутреннего противоречия», установление антиномии, есть признак подлинного откровения, подлинной философии, и это потому, что Бог есть единство противоположностей.*

*Все высшие начала истинной религии антиномичны: таково Богочеловечество, брак и девство, провидение и свобода. Конечно, религия обещает их разрешение, но не тотчас и не здесь, а только «в конце концов», т. е. в Боге. Существуют антиномии как будто и совсем неразрешимые для человека (в этом духе Бог отвечает Иову после увещания друзей) — это ничего не говорит против их подлинности, скорее наоборот. Но существуют и такие, разрешение которых мы «отчасти видим в зеркале и в гадании», угадываем, в каком направлении оно возможно. К числу таких как раз принадлежит антиномия власти. Нам кажется, что ее решение наиболее дано, или точнее, наиболее ясно задано в христианской философии истории и эсхатологии».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1334226259997601>

### ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.3.

*«Величайшее зло необходимо принимает форму власти, тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти»*

Б.П. Вышеславцев

Рассуждая об антиномии власти в своей работе «Вечное в русской философии» (1955), Б.П. Вышеславцев утверждает, что власть имеет и положительную, и отрицательную сторону. Как решить эту проблему? Вышеславцев полагает, что нужно разделять «служебную» и «господскую» власть. Первый тип власти имеет религиозно-моральное оправдание, а второй – имеет тиранический характер. Только «служебная» власть допустима с точки зрения христианства. Приводим рассуждения Вышеславцева:

*«Нигде антиномия власти не выражена с такой силой и глубиной, как в христианской религии. Поэтому отсюда, из этой постановки вопроса должно исходить философское решение этого удивительного противоречия, которое заключает в себе власть и которое составляло трагедию истории. Прежде всего нужно отметить то удивительное свойство, что величайшее зло необходимо принимает форму власти; тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти.»*

*Отправляясь от этого удивительного заключения, мы должны решать антиномию. Как и во всех решениях глубоких противоречий дело решается тем, что власть берется в двух различных смыслах. Петражицкий когда-то нашел для этих двух смыслов власти удачные термины «служебной» и «господской» власти. Власть, которая «от Бога» и получает религиозно-моральное оправдание есть власть служебная, она служит правде и справедливости. Ап. Павел после своего знаменитого текста сразу говорит, какая власть и в каком смысле может быть названа властью от Бога: только та, которая служит правде и справедливости, над которой стоят эти высшие божественные ценности. В этом смысле здесь сейчас же следует разъяснение, что начальник есть божий слуга и носит меч не напрасно, а именно для защиты добрых и для борьбы со злыми. Ясно, что здесь власть берется в смысле нормального правового государства, даже такого, каким был Рим со своим римским правом.*

*В каком другом смысле власть берется, когда о ней говорится здесь же в Евангелии, что она от диавола? Такая власть должна быть названа господской (или «похотью господства» по выражению Августина) в силу того, что она никаким высшим началом, никому и ничему не служит, напротив всех заставляет служить себе. Такая власть и начальник, который служит такой власти, носят меч вовсе не для борьбы со злом, а, напротив, для совершения зла, для устрашения добрых, свободных и независимых, не желающих «падиши преклониться» перед ними. И что значит это требование «падиши преклониться»? Оно значит принятие из рук диавола трех основных форм зла: человекоубийства, лжи и тирании; при этих средствах достижения власть действительно принадлежит ему и становится тоталитарной. Здесь диавол не преувеличивает (как предполагали более наивные отцы церкви), ибо Христа он не мог обмануть.*

*Мы видим, какое необыкновенное богатство философского содержания развертывается из этих символов, и становится понятным, почему два оригинальнейших произведения русской философии представляют собою грандиозное толкование этого текста об «искушении властью». Я разумею «Великого Инквизитора» Достоевского и повесть об Антихристе Вл. Соловьева. Сейчас они приобретают совершенно реальный*

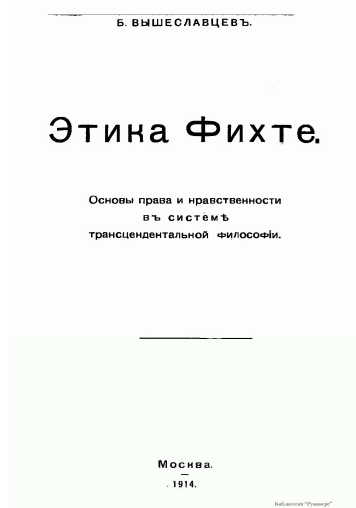
пророческий смысл. Только мистика зла и совершенство его организации оказываются еще гораздо страшнее в действительности. Тирания приобретает фантастические формы.

Какой же смысл имеют слова Христа: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»? Они уничтожают искушения тирании при помощи напоминания о служебной воле власти — служить божественному началу правды и справедливости. Только при этих условиях власть получает свою задачу «свыше», как она была дана даже Пилату, пока он защищал право и справедливость: «Никакой вины не нахожу в праведнике сем»..., и он защитил бы ее до конца, если бы не пал жертвой политического страха угрозы доноса в Рим («ты не друг Кесарю»). Меня всегда удивляла та аналогия Пилата, которая проводится в евангельском повествовании. На ней основано множество христианских легенд о его дальнейшей судьбе и даже в символе веры не сказано «распятого Понтийским Пилатом», а сказано «распятого при Понтийском Пилате».

Быть может, на этом основано относительное уважение ап. Павла к римскому праву, римскому суду и римскому гражданству. Но никаким текстом не злоупотребляли более в истории, нежели этими словами «нести власти, аще не от Бога», причем не договаривали главы до конца, где говорится, в каком смысле и какая власть получает божественное освящение. А что всякая власть и при всех условиях «божественна», этого христиане не утверждали никогда и это прямо отрицается всем евангелием и всей библией, как нами было показано. Напротив, религия, лежащая в основе нашей христианской культуры, определенно утверждает идеал безвластной организации, как взаимного служения через восполнение даров, идеал общения через любовь и солидарность. Невозможно отрицать, что этот идеал свободного общения сыграл огромную роль при выработке современного либерального демократического государства и может дальше развиваться и осуществляться только на основах либерального правового государства.

С другой стороны, христианство никогда не утверждало, что власть всегда «от диавола» и есть сама по себе абсолютное зло, никогда не утверждало немедленного утопического «анархизма». Его утверждали только сектанты, например, духоборы или Толстой, совершенно игнорируя организованную, этическую и правовую ценность власти. Вот пример рассудочного, не диалектического мышления, над которым смеялся Гегель. Здесь всякое противоречие решается так, что тезис вычеркивается, а антитезис сохраняется, или наоборот. Так Толстой просто вычеркивает из своего евангелия тезис власти и утверждает антитезис безвластия и непротивления. Совершенно обратно поступает теория абсолютной власти на небе и на земле Иоанна Грозного.

Христианское решение состоит в установлении иерархии ценностей: власть является ценной, когда служит правде и справедливости. Справедливость и право ценны, когда служат высшему общению любви и делают его возможным. При этих условиях власть получает освящение свыше. Напротив, власть действительно принадлежит диаволу, если вся иерархия ценностей извращается: власть никому и ничему не служит кроме самой себе и при том служит всеми средствами зла, не признавая над собой ничего высшего.



*Теперь ясно, почему высшее зло принимает форму власти. В этом не сомневался и дохристианский мир, считавший тиранию величайшим злом. Моральная теология средневековья ставила вопрос, при каких условиях тираноубийство допустимо. Весь вопрос, конечно, в том, кого следует считать тираном...*

*В силу всех этих недостатков чисто властных отношений становится очевидной высшая ступень общения между людьми, которая возвышается над властью, правом и государством, но на фундаменте этих последних. Эта ступень высшего общения вовсе не есть утопия анархизма: она знакома каждому и встречается на каждом шагу, как духовное общение людей в сфере науки, искусства, религии, дружбы, любви. Именно эту ступень общения разумел Христос, когда говорил: вы уже не рабы Бога-Отца, но сыны и друзья. Ее же разумел Ап. Павел в своем учении о гармоническом общении, как восполнении даров, и о «познании всех тайн премудрости и ведения сердцами, соединенными в любви». Что здесь указывается «Путь» истина и жизнь» для всего человечества, а не только для особого, отдельного общества в мире, называемого «церковью», представляется по духу христианства несомненным, хотя бы христианским церквям, как они образовались в истории, представлялась, ведущая и учительская, роль в этом направлении.*

*Таковы общие принципы, раскрывающие как религиозный, так и философский, этический и правовой смысл власти. Что эти принципы в общем совпадают, объясняется тем, что философия имеет пред собою христианскую культуру, образовавшуюся, как и всякая культура, прежде всего под религиозным влиянием».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1337859346300959>

#### ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.4.

*«Этот странный закон, что самое высшее, самое благородное есть самое хрупкое и разрушимое — выражает трагизм бытия»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Вечное в русской философии» (1955) Б.П. Вышеславцев приводит интересное рассуждение о трагизме бытия. По его мнению, суть этого трагизма заключается в торжестве зла в мире и унижении добра. Однако имеется странная диалектика трагизма, согласно которой гибель превращается в победу, конец переходит в начало чего-то иного, «безвыходность» предчувствует выход. Вышеславцев пишет:

*«Этот странный закон, что самое высшее, самое благородное есть самое хрупкое и разрушимое — выражает трагизм бытия. Он встречается на каждом шагу в обыденной жизни. Вот я прислушиваюсь к ходу часов моего деда, и меня изумляет точный ритм их стального сердца. Он звучит и будет звучать, когда живые сердца владельцев давно умолкли и умолкнут. Есть глубокий трагизм в одежде, принадлежавшей умершим близким: странно бессмертие этих незначительных тряпок в сравнении с бренностью и смертью существ, полных бесконечного значения. Но судьба всякого трагизма и всякого страдания таинственным образом сближает нас с трагизмом Голгофы, и потому, что крест и Голгофа есть наиболее полное выражение сущности и глубины трагизма. В судьбе каждого, поскольку он приближается к подлинному трагизму, есть удивительное сходство с судьбой Христа: начиная с этих оставшихся одежд, о которых чужие люди «мечут жребий», и кончая изменою ученика, издевательством толпы и «богооставленностью» в момент наивысшего подвига. Кто совершенно не знает трагизма, тому Христос ничего не говорит.*

*Есть трагизм в каждой «слезе человеческой», но вершина и предел трагизма лежит не в болезни, смерти и страдании (как думал Будда), а в торжестве зла и унижении добра. Самое божественное подвергается оплеванию. Самое возвышенное (сам Всевышний) обрекается на самую низкую участь. Богочеловек распинается. Вот подлинный трагизм. Если в этом последнее и вечное слово бессмысленной «необходимости», тогда всему конец, тогда не стоит жить, стремиться и действовать, тогда нельзя принять мира, как думал Достоевский, тогда нельзя принять Бога, как думал Иов.*

*Если бы это было так, то всякий трагизм (а в сущности и коммунизм) убивал бы душу. Но трагизм не убивает, а очищает и возвышает, даже восхищает. В этом чудо трагизма: как может трагедия, т. е. гибель и смерть, восхищать и быть прекрасной? Зачем идут в театр проливать слезы? Странная диалектика трагизма состоит в том, что гибель героев и мучеников она превращает в победу, что конец она превращает в начало чего-то иного, — что в «безвыходности» она предчувствует выход. Выход, транс — есть великое действие трагизма. Трагизм как бы вырывает из жизни, из плоскости быта и ежедневности. В этом есть скрытая радость и упоение.*

*Всё, всё, что гибелью грозит,  
Для сердца смертного таит  
Неизъяснимы наслажденья,  
Бессмертья, может быть, залог.*

*Радость состоит в том, что в трагизме (а равно и в юморе), дух, т. е. подлинное глубинное я, впервые переживает и сознает свое царственное достоинство, свою абсолютную свободу от всех низших ступеней бытия, от всякой природы, от всякой необходимости. Но это особое достоинство и особая свобода: она принадлежит только тому, кто готов пройти через трагизм, кто имеет абсолютное мужество не дрожать за жизнь. Кто не боится «угрозы гибелью» — тому дан «залог бессмертия». А кто «душу (жизнь) свою сохраняет, тот погубит ее». В «Назначении человека» Фихте так выражал эту свободу духа, возвышающегося над всеми категориями природы. Он обращается к природной необходимости: ты можешь уничтожить мое тело, бросить меня на высокие горы, стереть меня с лица земли, но ты ничего не можешь сделать с моей свободной волей, с моим свободным «да» или «нет», которое продолжает навеки звучать в самой моей гибели! Вот прометеевское сознание духа в трагизме. Но оно дается только тому, кто разделяет судьбу страдающего Бога.*



*Дух открывает здесь вечное идеальное царство смыслов, к которому принадлежит он сам и его идеальные оценки и утверждения. Пусть гибнут Ромео и Джульетта, но вечный смысл их любви и вечная гармония их индивидуальностей пребывает неизменно, несмотря, или вернее — благодаря их гибели. Пусть умирает Сократ, но вечный смысл его мудрости и вечная тема его судьбы именно и увековечены его смертью. Сила их всех состояла в том, что в «угрозе гибелью» они нашли «залог бессмертия», в том, что свое «да» и «нет» они сказали раз навсегда: «да» — своей любви и своим святыням; «нет» — всем силам и противодействиям мира и людей. Таково бессмертие героев, мучеников и святых. Оно состоит в вечном значении их смысла, в постоянной победе их идеала. Само христианство есть мощный исторический аргумент, показывающий, что поражение (крест) может означать победу («сим победишь»)...*

*Трагизм состоит только в том, что в истории, во временном, преходящем, срединном плане бытия, мы видим постоянное разобщение, конфликт, антиномию величия и силы, святости и крепости. И преодолеть эту антиномию может только тот, кто знает это разъединение (как знал Иов и пророки, и Христос), не страшится его, и вместе с тем верит в его последнее преодоление. Высший принцип жизни и творчества антиномичен и трагичен: знать слабость и хрупкость возвышенного и святого и, рискуя его гибелью, искать победы и крепости. Никогда не искать крепости и силы, отказываясь от высоты, но, сохраняя всю устремленность к высшим святыням и ценностям, искать их укрепления и усилия, зная, что всякая неудача в сублимации есть удача своего рода, есть героический жест, указующий ввысь и превосходящий конечное достижение. Христианство имеет свою диалектику трагической победы: «Сим победишь», «не оживет, аще не умрет», смертью попирается смерть («отрицание отрицания»), побеждает тот, кто жертвует. Антиномия святости и крепости решается в Боге, ибо Он один есть единство всех противоположностей. Он один есть Святой Крепкий. Вера в абсолютную разрешимость трагизма (вера в Параклета, «Утешителя») составляет сущность христианства. Без нее невозможна жизнь. «Утешитель» есть «жизни податель». Но абсолютная разрешимость, или разрешение в Абсолютном, может означать относительную неразрешимость, или отсутствие решения в плане относительного временного бытия. «Бог правду видит, да не скоро скажет», но Он скажет ее в конце концов».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1338631242890436>

## ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.5.

*«Мудрость нужно искать там, где философия соприкасается с религией. Это есть область бесконечного, безусловного, Абсолютного, где рождаются противоположности и начинается диалектика»*

Б.П. Вышеславцев

В работе «Вечное в русской философии» (1955) Б.П. Вышеславцев приводит рассуждение о смысле философии. По его мнению, философия – это призвание искать универсальную Мудрость, Софию, и в этом ее отличие от частных наук, которые занимаются строго определенными областями действительности. Другой важной спецификой является телеологичность и аксиологичность философии, ее установка на универсальную цель и ценность; в науках такая установка отсутствует по той причине, что никакая частная наука не способна видеть Целое. Приводим рассуждения Вышеславцева:

*«Философ должен прежде всего осознать свою принадлежность к числу людей, непрестанно ищущих камень мудрости, «философский камень». Перед каждым ученым стоит соблазн попытаться найти этот камень в своей собственной отрасли знания — в химии, в математике, в механике, в биологии, наконец, в наше время, в психологии. Но это никогда невозможно, ибо мудрость, София, в своем всеобъемлющем единстве, в ее последнем осмыслении и последних решениях, выходит за пределы каждой частной науки. «Философский камень» может быть найден только философией, которая может пользоваться в своих целях всеми открытиями частных наук со всеми их техническими изобретениями. Позитивная наука, построенная на законе причинности, «каузальная», совершенно не может заниматься проблемой конечных целей и дать людям ответ на вопрос о последнем смысле жизни.*

*Техническое изобретение всегда предполагает систему ценностей (аксиологию), предполагает ценности, которые молчаливо признаются. У медицинской и психоаналитической науки нет аксиологии. Она извлекает из общей иерархии ценностей отдельные ценности, как, например, здоровье, «нормальное» состояние тела и души. Но неизвестно, что значит быть «нормальным», ибо неизвестно, что именно есть «норма» человека. Ответ на этот вопрос зависит от того, чем человек хочет быть и чем он должен быть. Во всяком случае, для человека никак не «нормально» думать только о здоровье. Для последнего решения и осмысления нужно объять всю полноту смысла и — ясно или смутно, сознательно или бессознательно — предположить всю систему ценностей и все бытие. Ведь осмысление есть установка по отношению к «целому», к всеобъемлющему «символу» Абсолютного, к высшему «совпадению противоположностей».*

*Однако последний вопрос о смысле жизни тогда всплывает из глубины самосознания, когда «я» находится в трагическом противоречии, когда оно сталкивается с бессмыслицей, несчастьем, несправедливостью.*

*Разрешение трагического противоречия не дается логикой, научной теорией или техникой; оно не может быть достигнуто средствами научного мышления, рационального сознания. Для этого необходимо искупление (спасение), идущее из потустороннего, трансцендентного, из царства, которое «не от мира сего». Все великие*



религии суть религии спасения, так как из юдоли жизни, из страдания, из трагического конфликта вытекает жажда спасения.

Само по себе такое искупление и спасение от трагического противоречия, от «безысходности» (апории), где не видно выхода, переживается, как нечто чудесное, как некое «откровение». Решение приходит из последнего скрытого единства Абсолютного с нами, происходит от «сокрытого Бога», Который существует «за стеной противоположностей» и чудесным образом соединяет противоположности так, что они, несмотря на их борьбу, не могут друг друга уничтожить, — даже так, что эта борьба может неожиданно превратиться в гармонию, ибо «из противоположностей рождается прекраснейшая гармония» (Гераклит).



Такое разрешение никогда не рационально: оно религиозно, ибо обретается через нашу связь (религия — связь) с трансцендентным, через наше чувство зависимости от Абсолютного. Но это чувство зависимости в своей многосмысленности — чувство нашей укорененности в Абсолютном не может быть выражено иначе, как только при помощи многосмысленного таинственного символа. Только таким образом сверхсознание может обращаться к сознанию и подсознанию, и только так потусторонний Отец может говорить со своим посюсторонним Сыном. Символическая мудрость спасительного слова однако не выясняется никаким рассудочным знанием, но достигается только путем прозрения, разъясняется путем философского пророчества, ибо любовь к божественной мудрости, сама философия, есть «зеркало», в котором спасительная мудрость пусть «загадочно» «частично», все же появляется. Интуиция и диалектика суть метод философии. Таинственный символ спасения схватывается интуитивно в бесконечном множестве его возможных проявлений и развивается потом диалектически во всей его антиномической двусмысленности и многосмысленности.

Философия всегда имеет дело с последним единством и с антиномиями, с Абсолютным и с совпадением противоположностей. Поэтому прав Гегель, когда он говорит, что объект философии тот же, как и объект религии.

Мудрость нужно искать там, где философия соприкасается с религией. Это есть область бесконечного, безусловного, Абсолютного, где рождаются противоположности и начинается диалектика. Диалектика же есть искусство обращаться с противоположностями, открывать и решать антиномии. Всякий, говорящий о «совпадении противоположностей», входит в ту область, которая подлежит компетенции философии, входит даже тогда, когда ту или иную данную проблему находит в своей собственной науке.

Все великие религии, как мы сказали, суть религии спасения (искупления), т. е. разрешение трагического противоречия, основной антиномии жизни. Если мы интуитивно схватываем и переживаем их «символы веры» во всей их глубине и полноте, то мы тотчас же нападаем на глубочайшее противоречие между европейским и азиатским миром, между индусской и христианско-эллинской идеей спасения. Мы

*априорно видим, что по отношению к трагическому противоречию возможны два решения, две различных установки:*

*1. Уйти от противоречия, высвободиться из него, спастись бегством от полного противоречия мира, тем самым, превратив мир противоположностей в «иллюзию».*

*2. Броситься в реальное противоречие, в борьбу противоположностей, как трагический герой, который борется с противными ему силами, без страха перед гибелью, с твердой верой в то, что он «преодолеет» любое поражение, и с надеждой, исполняющей все самые заветные желания.*

*Здесь, во второй установке, заложено предположение, что каждое реальное противоречие принципиально разрешимо, — если не здесь и не теперь, то в «потустороннем мире». Это есть христиански-эллинская установка. Противоположность ее мы находим в индуизме: жизненные и мировые противоречия принципиально неразрешимы. Развертывать противоположности и бороться с ними это значит впутываться в противоречия и страдать в них. Индуизм говорит, что следует из них выпутаться и от них освободиться».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1339629606123933>

## ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. Ч.6.

*«Христианство насквозь диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии мира и души, имманентности и трансцендентности; оно обещает найти их решение, предчувствует это решение и надеется его найти»*

Б.П. Вышеславцев

В заключительной главе работы «Вечное в русской философии» (1955) Б.П. Вышеславцев рассуждает о проблеме духовной гармонии и спасения с точки зрения христианства. По его мнению, уже в Новом Завете была неявно выражена основная драма человеческого бытия – борьба противоположных начал в человеке, или «противоборство сознания с бессознательным». Эта борьба, согласно христианству, разрешается через гармонию противоположностей и через сублимацию посредством одухотворения тела и души. Вышеславцев полагает, что христианское решение проблемы духовной гармонии является универсальным и наиболее совершенным из возможных. Его отражение может быть найдено во всех сферах христианской культуры – от теологических спекуляций и алхимических поисков философского камня до повседневного быта. Приводим рассуждение Вышеславцева:

*«Христианство насквозь диалектично, оно движется в области предельных понятий, которые антиномичны; оно открывает и переживает высшие антиномии мира и души, имманентности и трансцендентности; оно обещает найти их решение, предчувствует это решение и надеется его найти. Апостол Павел первый христианский философ, как и величайший диалектик. И Лютер с полным основанием сказал: «вера есть своего рода диалектика».*

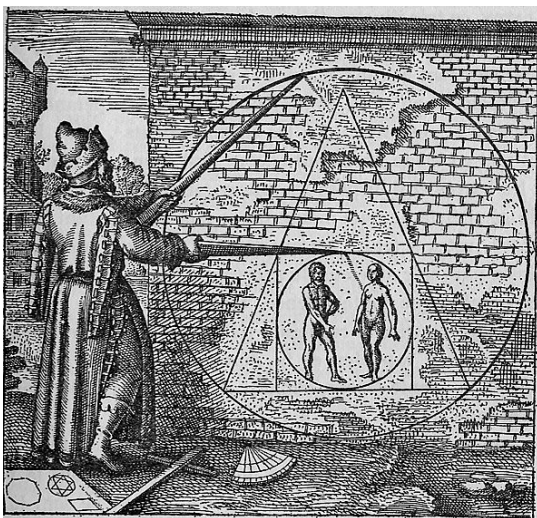
*Последнее единство последних противоположностей — единство Абсолютного и относительного, неба и земли, Бога и человека, — образует последнюю проблему диалектики и первое переживание христианского откровения.*

*Переход от второго вида противопоставления к третьему, от отталкивания к гармонии, от трагического противоречия к решению и спасению составляет сущность «благой вести». Как возможно из разъединения и раздора, из спора, войны и ненависти установить гармонию, мир и любовь? — это есть элементарнейшая и фундаментальнейшая проблема человечества во всех областях его внешнего и внутреннего мира. Сам Христос есть живой ответ на этот вопрос, так как Он Сам — живая гармония противоположностей. Сам Он есть мир. Так его понял ап. Павел: Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоящую посреди преграду, упразднив вражду... дабы из двух создать в Себе самом одного нового человека, устроая мир»... Он обе противоположности «примирил»... посредством креста, убив вражду на нем». В этом ап. Павел видит смысл христианского учения: в уничтожении вражды в мире, в универсальной гармонии. «И приедши, благовествовал мир вам» (Ефес. 2, 13-22; ср. Иоан. 14, 27).*

*Принцип гармонии противоположностей признан Евангелием как для внутреннего мира, так и для внешнего и социального. «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» Таким образом побуждения противоречат друг другу внутри человека также, как и в социальных взаимоотношениях; внутренние конфликты души превращаются в конфликты внешние и втягивают все*

человечество в трагическое противоречие: «Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете, и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете, и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Послан. Иакова, 4, 1-3). Здесь дана диалектика пожирающих друг друга противоположностей. И всей этой «анархии» страстей противопоставлена гармония, которая содержится в мудрости, в справедливости и означает мир (там же, 3, 16-18).

Но, быть может, нигде внутренний конфликт души не выражен с такой силой, как в 7-ой главе «Послания к римлянам», так как это — фундаментальный конфликт самосознания с бессознательным. Еще античные язычники формулировали это трагическое противоречие души:



«Я вижу лучшее и одобряю его, но следую худшему» (Овидий). Существует сознание закона, но в то же время существует бессознательное сопротивление закону. Это основной тезис ап. Павла. Закон есть закон «ума моего» и я отдаю себе отчет в том, что закон — добр и ценен. У меня есть также осознанное желание делать добро и то, что соответствует закону — и все таки происходит обратное! Все происходит вопреки моему сознанию: «ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу...» Я поступаю так бессознательно и невольно. И для ап. Павла Я есть ничто иное, как центр сознания и ума. И он

делает очень последовательное заключение, что это не есть я, которое здесь действует, но нечто иное: «не я делаю то, но живущий во мне грех». Где же он живет, когда сознательное я исполнено добрых намерений и уважения к закону? Он может жить только в бессознательном. Этого термина у ап. Павла однако нет, поэтому он говорит, что я «пленник» «закона греховного, находящегося в членах моих». Что здесь подразумевается область психики, можно легко установить, так как речь идет о желаниях и «вожделениях».

В этой замечательной диалектике душевного раздвоения апостол Павел открыл закон бессознательного противоборства: — иной закон, противоборствующий закону ума моего». Это закон «запретного плода» (Рим. 7,7-24). И все вместе есть ничто иное, как выражение противоборства сознания с бессознательным. И эта борьба, согласно апостолу, разрешается через гармонию противоположностей и через сублимацию посредством одухотворения тела и души.

Теперь ясно, что античная диалектика с ее искусством и остротой была с самого начала предназначена к тому, чтобы исследовать трагические конфликты и мистические антиномии христианства и сделать «мыслимым» его решения. Великие отцы церкви, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник, были классическими диалектиками в платоническом и неоплатоническом духе. Достаточно подчеркнуть только некоторые мысли из этой традиции. Для Максима зло и грех есть онтологическая трещина, разлад в космосе и микрокосме, в мире и человеке, и человек призван к тому, чтобы этот раздор преодолеть. Христос показал, как это возможно и эту возможность осуществил. Христос есть подлинное совпадение противоположностей.

*«Он есть мудрость и мысль Отца, который держит вместе все бытие... Он напрягает противоположности... и растворяет войну в бытии и связывает все вместе для мира, для любви и для нерушимой гармонии» (Максим Исповедник, Migne 91,1304-1314).*

*Таким образом мы поднимаемся от гераклитовой лиры к идее универсальной гармонии — и это поднятие («анагоге» — «сублимация») есть путь диалектический. От отчаяния античной трагедии, от индусской резиньяции ведет он к трагическому оптимизму христианства. Остается в силе постулат «нового неба и новой земли» — и сильнее, чем когда либо. Идея универсализма не есть абстракция, а подлинная действительность. Нет изолированных самодостаточных гармонических систем, — ни в индивидуальной психологии, ни в социальной, национальной или государственной жизни. Все связано со всем, «все сообща дышит», «все отвечают за всех и все во всем повинны» (Достоевский). Оттого блаженство может быть принесено, по выражению алхимиков, посредством «вселенской медицины», посредством универсального спасения и искупления. Для европейского алхимика, будь он сейчас психологом, социологом или просто философом, «философский камень», который искали древние алхимики, не может означать ничего иного, как принцип универсальной гармонии. И оттого легко понять почему Яков Бёме нашел «камень мудрости» в самом Христе».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1340943572659203>

## БОГООСТАВЛЕННОСТЬ

*«Страдающее божество есть трагическое противоречие, которое человек находит в глубине своего жизненного опыта, в глубине своего духа, как трагический упрек, брошенный в небеса: неужели невинный должен страдать, праведник и святой принимать "напрасную смерть", Богочеловек быть распятым?»*

Б.П. Вышеславцев

В конце 1939 г. Б.П. Вышеславцев подготовил статью с говорящим названием «Богооставленность». В этой небольшой работе он попытался понять, как, с точки зрения христианства, возможны творящиеся вокруг ужасы. Он определяет христианство как «трагический оптимизм, в котором богооставленность есть лишь преходящий момент». В качестве примера он разбирает Иова и его диалог с Богом. Приводим выдержки из работы Вышеславцева:

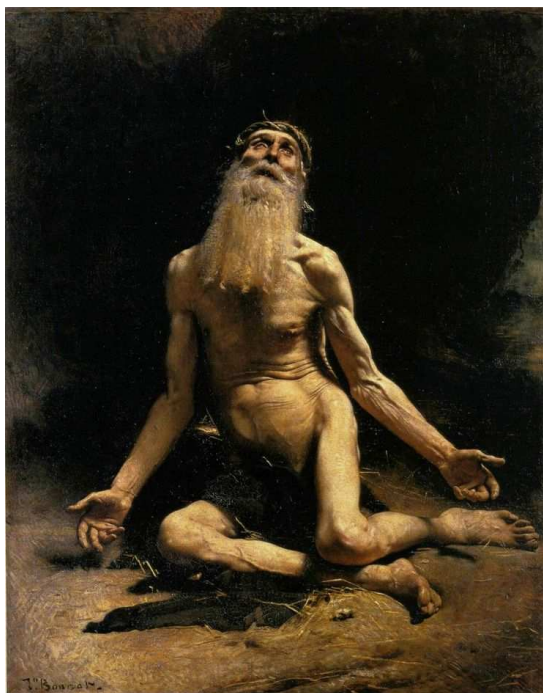
*«Мы живем как будто в такую эру истории, когда все доброе почему-то не удается, и все злое, преступное, лживое и безобразное нагромождается, усиливается и "организуется". Ложь, низость, виртуозное предательство и разрушение — такова политика целых государств. И вот, когда ценное и священное и божественное разбивается с такою легкостью, когда обнаруживается его изумительная хрупкость, невольно встает вопрос о всемогуществе Божества. Как может всемогущий Бог допустить попрание всех заповедей и святынь! Как может "Человеколюбец" оставить человечество в этом ужасе?»*

*Если Бог не может помочь, то он не Бог; если Он не хочет помочь, то он тоже не Бог — во всяком случае не "Всеблагий". Эта антиномия, стоящая таких невероятных усилий различным теологиям, переживается самыми простыми людьми, как живой трагизм богооставленности. Я встречался с этим переживанием в ужасе и страданиях русской революции; мешочники в теплушках говорили: "если бы был Бог, Он не допустил бы этого!". Русский солдатик-беженец, 25 лет спустя, говорил мне: "Я Евангелия больше не читаю и в Церковь не хожу"... "Почему же?". "А потому, что Правды нет на свете. Хорошим людям нельзя жить, а злодеи благоденствуют и куражатся".*

*Вот я вижу себя в заброшенном местечке католической Вандеи, в самом начале войны. Идет месса в средневековом храме, цветные витражи светятся в полумраке, в них читаю древние символы христианства, которыми человечество жило тысячелетия: ясли, рождение Христа, кроткая Богоматерь с Младенцем, распятие, снятие со креста... Здесь прославляется высок дух, когда-то определявший жизнь народов, теперь же звучащий робкими, бессильными призывами нового Папы, которому уже не повинуются новые варвары... Здесь воспевается высокий дух любви и мира, чуждый всякого насилия, "о вместе с тем и в силу того лишенный всякой силы и всякого "всемогущества". Христос есть бесконечно-возвышенное и бесконечно-ценное Божество, но совершенно беззащитное перед насилием. Он во всем прав, но эта правда слишком легко попирается всяким и каждым. (Зачем читать про эту "правду" в Евангелии бесконечное число раз, когда в жизни эта правда не имеет никакого значения? Так думал мой солдатик, попавший во вторую войну, после революции).*

*И увидел я вокруг себя всю эту вереницу символов, от рождения и до смерти изображающих беззащитность, хрупкость бессилие перед силами мира сего этого истинного Бога, Богочеловека Христа, в "божественности" которого невозможно*

сомневаться. Рожденный в бедности, в "яслях", беззащитный и гонимый Младенец, странник со своими "рыбарами", не имеющий где голову преклонить, бессильный "учитель истины" перед властью Пилата, никакие легионы земные или небесные не вступались за него, даже "Отец Небесный" и тот почему-то его оставил ("векую еси мя оставил?").



Посмотрите на это изображение "снятие со креста", на эту "pieta", на горе Богоматери и апостолов, и вы увидите, что значит слабость и беспомощность и бессилие всего святого и возвышенного и божественного перед силами мира сего. И это и есть то, что нас мучит и изумляет сейчас и будет в сущности изумлять всегда, ибо "божественное" мы склонны понимать всегда, как "всесильное" и побеждающее. А здесь оно является как бессильное и побеждаемое.

Два аспекта Божества как будто совершенно несоединимы: творческая мощь бытия, совершенно равнодушная к добру и злу — с одной стороны; и возвышенный идеал духа, постоянно попираемый и лишенный всякой силы, даже не допускающий "насилия" — с другой стороны. Отец — всемогущ, но вовсе не добр (страшно попасть ему в руки). Сын человеческий кроток и добр, но бессилен в своей доброте. Маркион осознал глубоко антиномичность такого "Божества" и решил, что это два разных Бога: один есть творец этого мира, который вовсе не добр; другой "не от мира сего", носитель чуждого этому миру идеала. Все, что он может, этот возвышенный и добрый бог — это увести из этого мира, научить "бегству из мира", подобно платоникам. Среди сил и властей этого мира он совершенно бессилён.

Не является ли христианство религией этого странного "неведомого" бессильного и страдающего Божества?

Что христианство есть религия "страдающего Божества" — это несомненно. Но успокоиться на этом невозможно. Страдающее божество есть трагическое противоречие, которое человек находит в глубине своего жизненного опыта, в глубине своего духа, как трагический упрек, брошенный в небеса: неужели невинный должен страдать, праведник и святой принимать "напрасную смерть", Богочеловек быть распятым? Неужели все божественное и ценное и "богоподобное" в нас, и, прежде всего, сама богоподобная личность должна повсюду и всегда терпеть неудачу, страдание, унижение и смерть? Это вопрос Иова, упрек Иова, брошенный небесам и повторенный и подтвержденный Самим Богочеловеком. Богооставленность — как она возможна и что она означает? Друзья Иова в ответ на этот вопрос исчерпывают весь арсенал богословия, нам знакомый на протяжении веков...

Протест против "богооставленности" есть в сущности постулат реального обожения мира и человека. Он выражен в молитве: "да придет Царствие Твое". Постулат Иова есть постулат справедливой судьбы, постулат соответствие между достоинством и "блаженством" — как он выражен в обетовании заповедей блаженства, — то самое исконное стремление духа, которое Кант называет

постулатом "высшего блага". И Бог в своем ответе Иову признает справедливость его постулата и справедливость его упрека: он рассуждал правильно, а не его друзья. Аспект "всемогущества" не может утешить Иова, хотя и вызывает в нем мистическое признание, и Бог является ему в конце концов в аспекте святости и справедливости, признает его постулат и дарует ему судьбу, которой он достоин; Бог воскрешает и Сына Своего в ответ на упрек "богооставленности", и дает ему "всякую власть на небе и на земле", взамен бессилия и унижения.

Нам скажут, что это только вера; да, но "умная" вера, без нее надо сойти с ума от отчаяния и бессмыслицы: не веря в победу, нельзя бороться, не веря в достижение, нельзя творить, нельзя жить, не "гипостазируя надежд" (Ап. Павел). Победа над смертью, торжество правды — это постулаты духа, от которых он никогда не откажется, ибо дух не боится смерти и правда побеждает даже тогда, когда терпит поражение. Христианство есть трагический оптимизм, в котором "богооставленность" есть лишь преходящий момент. Трагизм есть диссонанс, а всякий диссонанс постулирует, предвосхищает и содержит в себе свое разрешение — таков закон музыки, и таков же закон трагедии (ибо она следует тому же музыкальному ритму "разрешения") — она содержит в себе свое "утешение", свое предчувствие Параклета. "Блаженны плачущие" и отрется всякая слеза человеческая" — да, но лишь в конце концов. В этом и состоит эсхатологический смысл христианства. Последний смысл бытия существует и осуществляется в конце концов.

Какова же гарантия этого осуществления? Гарантия состоит в неисчерпаемой мощи бытия, в его бесконечных возможностях — с одной стороны; и в незыблом идеале святости и совершенства — с другой стороны ("будьте совершенны, как Отец наш небесный совершен")».

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1342525242501036>



## ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

*«В подсознании живут все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей... Но главное – в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем»*

Б.П. Вышеславцев

В статье «Бессмертие, перевоплощение и воскресение» Б.П. Вышеславцев рассуждает о проблеме бессмертия, как он выражается «с научной точки зрения». По его мнению, в наше время этот вопрос уже может решаться с помощью науки и философии. Для этого Вышеславцев привлекает данные психологии, религиоведения и истории. Он пытается доказать, что о бессмертии души можно говорить во множестве смыслов, и в одном из таких смыслов бессмертие признается современной психологией. Приводим рассуждения Вышеславцева:

*«Современная наука и философия должны совершенно отстранить предрассудок "просвещения", будто ставить проблему бессмертия ненаучно, ибо мы знаем наверняка, что никакой "загробной", никакой "вечной" жизни нет. Не только мы этого не знаем, но мы даже знаем наверняка, что существует "бессмертие" на всех ступенях бытия и, так сказать, во всех науках: существует вечность в той области, где еще нет смерти, в области физико-химической, в форме закона сохранения энергии (ибо энергия сохраняется вечно); но существует бессмертие и в той области, где уже есть смерть, в форме закона сохранения рода, в форме бессмертия живой клетки; существует, наконец, и в той области, где уже нет смерти - в области духа и духовных существ (сфера науки, искусства, истории, философии, религии).*

*Хотя проблема вечного бытия совершенно несомненна во всех этих областях, однако это многим покажется недостаточным. Существует ли "бессмертие души", "бессмертие личности", "индивидуальное бессмертие"? Вот о чем нас спрашивают. И тут современная психология и философия многое имеют сказать.*

*Проблема "бессмертия души" сохраняет свой глубокий смысл для современной аналитической психологии. В ней поставлен вопрос, отнюдь не бессмысленный, ибо в "душе", в сфере психического, существуют области и свойства как бы не подчиненные времени и смерти. В открытиях психоанализа и аналитической психологии это удалось показать совершенно по-новому и с новой стороны. Дело в том, что "душа", психея, - гораздо шире, богаче, таинственнее, нежели мы предполагали.*

*Под "душой" прежде всего разумели сознание, и потому смерть сознания, потерю сознания отождествляли со смертью души, с исчезновением души. Но теперь "душа" и личность и самость совсем не отождествляются с сознанием и само по себе сознание может исчезать, может теряться, без всякой потери личности и без потери самости. Это случается с нами ежедневно во сне: если потеря сознания есть смерть, то мы умираем и воскресаем ежедневно. Но ритм сна и пробуждения совершенно схож с ритмом смерти и рождения: души как бы засыпают в смерти и снова просыпаются в рождении. Душевная жизнь в этом ритме не прекращается. Именно эту вечность "душевного" и "духовного" в смене смерти и рождения выражает символически идея переселения души.*

Современная психология считает, что психическое бытие совершенно не исчерпывается сознанием. Психическое объемлет подсознательное и сверхсознательное. Поэтому, если даже смерть означает потерю сознания, то это еще вовсе не значит уничтожение души, а может означать всего только переход из сознательного бытия в бессознательное. Именно так и думал Лейбниц, считая, что после смерти душа свертывается и засыпает, чтобы потом опять развернуться и воскреснуть; он утверждал не метампсихозу, а метаморфозу личности, монады, ибо личность всегда остается сама собою и продолжает в метаморфозах свое собственное развитие.

Фрейд установил любопытный факт: подсознание не верит в смерть - бессознательно, инстинктивно, мы живем так, как если бы смерти не было. Сознание, мысль знает о существовании смерти, но подсознание как бы на это "не обращает внимания". Замечательно, что во сне мы никогда не видим умерших в виде потусторонних призраков и теней - мы их видим живыми, как они были; иногда мы чувствуем, что они надолго уехали и потом как бы вернулись. Подсознание как бы скрывает от себя их смерть. Именно поэтому, как указывает Фрейд, разговор о смерти присутствующих исключается, признается неприличным.



Поэтому Фрейд не совсем последователен, когда говорит о *Todestrieb*: как может существовать подсознательное влечение к смерти, когда подсознание игнорирует смерть? Не лучше ли сказать, что подсознание как бы обладает особым притяжением, стремится затягивать в свою бездну; тогда можно сказать, что существует стремление не только сознать и сохранять сознание, но и обратное стремление: к потере сознания, к погружению в бессознательное: стремление к сну, к Нирване, к угасанию сознания, как выходу в транс. Этот транс может переживаться и в любовном экстазе (как у Тристана и Изольды), и он тогда представляет собой погружение в бессознательное, но отнюдь не в небытие, а если угодно в самое интенсивное бытие. Такова мистерия Диониса. Царство Диониса, транс в бессознательное, наступает тогда, когда факел сознания потушен - и оно быть может ценнее, прекраснее дневного сознания с его заботами и мучениями совести. Быть может, здесь настоящая реальность, а "дневные тени" - только тени и призраки? Этот вопрос Вагнера и Шопенгауэра снова стал современным.

Аналитическая психология Юнга может ответить на вопрос о том, почему подсознание игнорирует смерть, не верит в нее. Учение о коллективно-бессознательном содержит ответ:

Коллективно-бессознательное не умирает и не рождается равно как оно и не засыпает, хотя оно растет и трансформируется; оно лежит глубже, нежели смена рождения и смерти, дня и ночи. И вместе с тем мы в нем и оно в нас; но что такое коллективно-бессознательное?

Погружаясь в глубину собственного подсознания, мы находим там подпочвенное напластование всех слоев нашей жизни - это эмоционально-подсознательная память, которая хранит все и помнит все, но из которой сознательно-интеллектуальная память умеет извлекать лишь немного; если мы спустимся еще глубже, то увидим, что в этих

напластованиях нашей жизни, точнее под ними, можно открыть еще более древние пласты эмоционально-бессознательной жизни народа и всего человечества. Документы коллективно-бессознательного: мифы, символы, "архетипы".

*Мы погружены в это коллективно-бессознательное - оно в нас и мы в нем. И мы можем прочесть в нем всю душевную историю человечества с его "грехопадением", с его "враждой к змию", с его "потерянным раем", с его Каином и Авелем, с его демонами и богами, с его кровосмешениями, убийствами, подвигами, страданиями и раскаяниями.*

*Как геолог читает всю историю земли по разрезу ее пластов - и вся она дана здесь сразу и в настоящем, так в подсознании дана сразу и в настоящем вся история души, и в ней - все времена. Здесь душа поистине всевременна и потому не подчинена времени; она несет вечность в себе, надо только ее уметь видеть, уметь в ней читать...*

*В подсознании живут, следовательно, все времена в вечном настоящем: в каждом аффекте к матери и отцу живут тысячи эмоций, когда-либо связывавших детей и родителей; так же, как и в соревновании и вражде братьев, живут эмоции Каина и Авеля. Но главное - в подсознании живет предчувствие и предвосхищение будущего, интуиция возможностей, заключенных в настоящем».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1345728388847388>

## ТРАГИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ

*«Для человека сказать "все к лучшему в этом лучшем из миров" есть такая же величайшая пошлость и безнравственность, как сказать "история есть прогресс в сознании свободы". Ибо это значит оправдать преступления истории, как необходимые ступени в развитии свободы. Если "все к лучшему" — значит "все позволено"»*

Б.П. Вышеславцев

Статья Б.П. Вышеславцева «Трагическая теодицея» (1928) посвящена проблеме происхождения зла в мире и тому, как относиться к этому злу. Вышеславцев убежден, что в своих этических суждениях человек не может становиться на точку зрения Провидения, оправдывая и добро, и зло в мире. Иначе он потеряет восприимчивость ко всякому злу и сам окажется его носителем. По мнению Вышеславцева, проникновение в божественный план Провидения ничего не оправдывает и не осуждает в деяниях людей, не содержит в себе никакой антроподицеи, ибо зло остается злом и его нельзя «оправдать», т. е. превратить в право – никаким благим и необходимым планом Провидения. Приводим выдержки из статьи русского мыслителя:

*«Человек не имеет права становиться на точку зрения Провидения в своей этической деятельности и в своих этических суждениях. Он не имеет права судить *sub specie aeternitatis*, присваивая себе точку зрения Божества, как бы садясь на престоле рядом с Божеством.*

*Иначе он может вообразить себя солнцем, которое светит одинаково на добрых и злых. Иначе он может начать попускать и терпеть зло, являющееся выражением свободной воли, — как это делает Бог по отношению к человеку. Он может даже начать утверждать необходимость зла в развитии мировой трагедии, его разумность на путях Провидения. Наконец человек может взять на себя роль злодея и предателя на том основании, что она необходима в мировой трагедии и предусмотрена и предназначена Творцем и его Провидением. И чем ужаснее эта роль, тем больше как бы смирение и самоуничтожение и самопожертвование того актера, который ее на себя берет для торжества правды и справедливости, для торжества Провидения. Такова роль Иуды. «*Beata culpa*» есть как бы вовсе не вина, а скорее заслуга, если только Иуда мог предусмотреть пути Провидения и имел право стать на точку зрения исторической необходимости, т. е. на точку зрения самого Провидения.*

*Апостол Павел все эти диалектические трудности сознавал и проблему поставил: как можно карать грешников, если через их неправду лучше всего раскрывается правда и справедливость Божия? И «не творить ли нам зло, чтобы вышло добро?» (Рим. 3).*

*Если соблазны должны войти в мир, то кто-либо должен взять на себя эту вину — ввести их в мир, хотя бы сознавал, что было бы лучше (субъективно лучше, а не объективно) и не родиться для этой роли. Пожалуй нет более возмутительной двусмысленности, более возмутительного *quaternio terminorum*, чем в этом «должны» и «должен». В одном случае это суждение Божественного Провидения о судьбах истории («соблазны должны войти в мир»); в другом — суждение человека о моральном долженствовании, о его конечной задаче во времени и месте: должен взять вину на себя.*

*Но это не логическая ошибка и не софизм: вся проблема поставлена с полной отчетливостью в этих двух значениях долженствования: 1) Божественной*

необходимости Провидения и 2) человеческой необходимости нравственного деяния. В своем нравственном должествовании человек не имеет права становиться на точку зрения «должного» в порядке Провидения, на точку зрения «исторической необходимости» или необходимых ступеней развития Абсолютного Духа. Человек не имеет права становиться на точку зрения историософии Гегеля (на точку зрения «Абсолютного Духа»), или на точку зрения Теодицеи Лейбница. Для человека сказать «все к лучшему в этом лучшем из миров» есть такая же величайшая пошлость и безнравственность, как сказать «история есть прогресс в сознании свободы». Ибо это значит оправдать преступления истории (напр. злодеяния революции), как необходимые ступени в развитии свободы. Если «все к лучшему» — значит «все позволено».

**VOIEN, Revue religieuse russe**

---

**ПУТЬ** ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

под редакцией Н. А. БЕРДЯЕВА, при участии Е. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА и Г. Г. КУЛЬМАНА.

*Въ девяти книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи следующихъ авторовъ:*  
 Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Ф. Беленсона, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Е. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Звѣковскаго, Л. А. Зандера, отца А. Елчанникова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Ф. Карлова, Л. П. Карлакина, А. Карташова, Н. А. Клединина, С. Кавецка (Америка), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Оларда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова, П. Тиллиха (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Энкерсдорфа, Г. Эрнберга (Германія), диакона Г. Церикова, кн. Д. А. Шаховскаго.

— Адресъ редакціи и конторы: —  
 10, Bd. MONTMARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

Полписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Полписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 9. ЯНВАРЬ 1928 № 9.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	СТР.		СТР.
1. Н. Лосскій — Техническая культура и христіанскій идеаль . . . . .	3	7. Л. Зандеръ. — Связь о Россіи . . . . .	75
2. Б. Вышеславцевъ — Трагическая теодицея . . . . .	14	8. В. Ильинъ. — Проектъ энциклопедіи православія . . . . .	81
3. А. Карпачевъ — Вліяніе Церкви на русскую культуру . . . . .	33	9. Новыя книги: Г. Флоровскій Молодость Владимира Соловьѣва. С. Франкъ. — Новая русская философская система. С. Франкъ. — Древнія сказанія о судьбѣ человѣка. В. Ильинъ — Валеріанъ Муромовъ: «Облагодѣе времени». Л. П. Карсановъ — «Черновъ», личность и государство». Н. Лосскій — Fr. W. Foerster. Religion und Characterbildung . . . . .	83
4. Н. Бердяевъ — Метафизическая проблема свободы . . . . .	41		
5. Т. Ц. Ку. — Столкновеніе религиозно-культурныхъ теченій въ Китаѣ . . . . .	54		
6. И. Стратоновъ. — Документы Всероссийской Патріаршей Церкви послѣдняго времени . . . . .	61		

Le Gérant: VICENTE ROMAN DE VILLERS.

К этой мысли можно еще подойти и с другой стороны: человек не может становиться на точку зрения Провидения и на точку зрения абсолютного суда даже и тогда, когда этот последний как бы соответствует его человеческим суждениям о добре, зле и справедливости. Например, его жажда отмщения, жажда истребления злодея не может быть истолкована, как требование божественного отмщения. В противовес тому звучит: «Мне отмщение и Аз воздам». И Бог воздаст иначе, и не тогда, и не там, где мы думаем и где хотим. И нельзя оправдывать палача, отождествляя его деяние с волей Провидения и с божественным гневом, как это делает Жозеф де Местр. Скорее потому-то именно всякий палач отвратительнее всякого злодея, что он присваивает себе санкцию непогрешимости, санкцию Провидения и «объективного духа», тогда как злодей несет на себе явную печать греха и преступления, и это смиреннее и правдивее.

Человек не имеет права ни выполнять страшного суда, ни предвосхищать страшного суда. Об этом свидетельствует притча о плевелах: то, что «объективно» кажется ему сором и ничтожеством — не может быть уничтожено для выполнения абсолютной справедливости (напр. убийство злой старушонки, и вся проблема великих личностей, выполняющих волю Провидения, у Раскольникова). Абсолютная Справедливость действует как страшный суд не через нас, а через своих абсолютных служителей, через ангелов. Так раскрывается в притче.

Таким образом, как бы напрашивается следующее заключение:

Проникновение в божественный план Провидения ничего не оправдывает и не осуждает в деяниях людей, не содержит в себе никакой антроподицеи, ибо зло остается злом и его нельзя «оправдать», т. е. превратить в право — никаким благим и необходимым планом Провидения. Более того, зло, ведущее к «лучшему в этом лучшем из миров», становится сугубым злом; зло, ведущее к «прогрессу», Справедливому строю — есть наихудшее зло, зло, имеющее дерзость оправдывать себя, вообразившее себя добром. Не зло оправдывается здесь, а добро, из него извлеченное, компрометируется. Не цель оправдывает средства, а средства осуждают цель. Всякая телеологическая рационализация исторического процесса есть предприятие имморальное».

В фейсбуке:  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1346569525429941>

## ЦЕННОСТЬ ДЕМОКРАТИИ

*«Принцип демократии, наперекор словесному смыслу, вовсе не есть власть народа и власть большинства. Принцип демократии: правовое государство и автономия личности. Иначе говоря, ее принцип есть отрицание простого приказа, отрицание пассивного повиновения, отрицание всяческой диктатуры и утверждение свободы и, прежде всего, субъективных, публичных прав»*

Б.П. Вышеславцев

В статье «Социальный вопрос и ценность демократии» (1932) Б.П. Вышеславцев приводит обширное рассуждение о преимуществах демократии в сравнении с тоталитаризмом. По его утверждению, демократия – это ценность, лежащая в основе свободного общения духов, в основе духовного единства и, следовательно, в основе соборности и любви. Лишить человечество одной из этих свобод значит лишить его возможности осуществлять соборность и проявлять любовь, иначе говоря, стремиться к воплощению Царства Божия. Приводим рассуждения русского мыслителя:

*«Принцип демократии, наперекор словесному смыслу, вовсе не есть власть народа и власть большинства. Принцип демократии: правовое государство и автономия личности. Иначе говоря, ее принцип есть отрицание простого приказа, отрицание пассивного повиновения, отрицание всяческой диктатуры и утверждение свободы и, прежде всего, субъективных, публичных прав. Основные формы современной демократии, несомненно, обеспечивают эти ценности; и их не обеспечивает никакой другой строй: ни самодержавие, ни абсолютная монархия, ни прямое народоправство античных республик или Новгорода, ни, конечно, все формы современных диктатур. Ценность свободы совести, свободы слова и свободы союзов — бесспорна с христианской точки зрения, ибо прямо выросла из христианства. Она есть ценность, лежащая в основе свободного общения духов, в основе духовного единства и, следовательно, в основе соборности и любви. Лишить человечество одной из этих свобод значит лишить его возможности осуществлять соборность и проявлять любовь, иначе говоря, стремиться к воплощению Царства Божия. Эти ценности, защищаемые современной демократией, суть вечные ценности, которые, с христианской точки зрения, перейдут в Царство Божие. Они уже содержатся в самой идее Царства Божия, ибо оно есть свобода, общение и союз.*

Однако, демократия есть не только факт, достижение: в ней много недостижимая и, быть может, недостижимая. Современная демократия покоится на некоторых принципах, которые лишь отчасти осуществлены в ней. Полное их осуществление есть задача бесконечного творчества. Всякая критика современной демократии сводится к указанию этих неразрешенных задач и невыполненных обещаний. Критика демократии есть, в сущности, указание на то, что факт демократии не соответствует принципу демократии...

Следует отличать идеал демократии, как лично-общественного самоуправления — от фактических форм осуществления этого идеала. Парламентаризм и режим партий чаще всего и легче всего подвергаются критике и нападению. Следует, однако, помнить, что режим единой партии (как в коммунизме или фашизме) есть полная потеря личной свободы и индивидуального развития. Личность и творческая свобода угасают. С другой стороны, парламентаризм, несмотря на все свои недостатки, имеет одно величайшее преимущество, на которое не достаточно обращается внимания: это легкость свержения правительства. Всякая власть имеет тенденцию к злоупотреблению

*властью и потому должна быть периодически свергаема и смещаемая, Эта истина доказывается и будет доказываться всей историей человечества; и вот парламентский строй имеет ту особенность, что он может свергать власть без всяких государственных потрясений, без казней, убийств, дворцовых переворотов и гражданской войны. Это преимущество совершенно неоценимое и в другом государственном строе недостижимое и немислимое.*

*Последняя идея демократии, выражающая ее смысл и сущность, есть идея самоуправления. Тот демократ по духу, кто способен сказать: я сам! Я - сам хочу действовать, творить, созидать свою судьбу; но я признаю, что другой человек есть тоже самость, субъект, дух, свобода. И весь народ тоже имеет право сказать: я сам! Личность и целое одинаково имеют право на самоуправление. Принцип демократии есть принцип права и справедливости. И этот принцип утверждает: индивидуальная личность и коллектив — равноценны. Ни личность не может быть принесена в жертву коллективу, ни коллектив — в жертву личности. Кто утверждает, что этот принцип нарушается в современной демократии, в ее экономическом или политическом быте, тот лишь критикует в сущности фактическую демократию с точки зрения идеальной демократии. Тот лишь требует выполнения задач, которые исторической демократией поставлены, но еще не решены.*

## НОВЫЙ ГРАД

под редакцией

И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова

2

П А Р И Ж  
1932

*Таков, прежде всего, социальный вопрос. Он может быть поставлен и решен только в форме демократии, ибо он есть вопрос права, вопрос самоуправления и само-распределения, вопрос о правах личности по отношению к коллективу и о правах коллектива по отношению к каждой личности. Реорганизация собственности и распределения, перед которой стоит современное общество, требует соборного творчества; она неразрешима диктатурами и декретами. Следует помнить, что власть, диктатура, тирания неизбежно рождает бунт и сопротивление всех подсознательных аффектов... Современный психоанализ с огромной убедительностью показал радикальную неприемлемость для скрытых недр подсознания всех властно-диктаторных способов устройства личности и общества. Рабы суть всегда подсознательные бунтовщики, и, чем глубже рабство, тем ужаснее предстоящий бунт.*

*Но диктатура и власть особенно ненавистны в сфере экономической — это доказал военный коммунизм. И это хорошо помнят все, испытавшие его диктатуру. Слова «я сам» звучат в сфере экономического распределения особенно мощно, ибо «я сам» означает здесь: «я сам знаю, что мне нужно». Личность, получающая паек, всегда возмущена и всегда недовольна. Вот почему экономическая диктатура с ее произволом в распределении неизбежно должна опираться на всякого рода карательные отряды, пытки и застенки. Иначе рабы немедленно растерзают диктатора-распределителя. Только само-распределение в формах права, мною самим вотированная и убедительного для меня самого, для всех и каждого может устранить этот накапливающийся комплекс подсознательной и сознательной ненависти. Вся проблема распределения и вся реорганизация собственности может быть решена только снизу, из недр самого общества, в форме союзов, в форме широкой кооперации. Этого требует экономическая справедливость, этого требует хозяйственная демократия. Что при этом старые*

партии с их диктатурой вожаков и лидеров должны быть заменены совсем новыми организациями, например, профессиональными и кооперативными объединениями, что парламент, таким образом, должен быть существенно перестроен, это представляется несомненным. Но это не отрицает идею демократии, а, напротив, постулирует ее более полную реализацию...

*Все наше гражданское (имущественное) право создано до Рождества Христова римскими юристами; оно совершенно иначе смотрит на личность и на субъекта прав, чем христианизированное право публичное. Таковы все современные гражданские кодексы — от кодекса Наполеона до Германского Уложения. Критикуя это последнее, Петражицкий написал следующие замечательные слова: «Составители Германского Гражданского Уложения забыли, что после Римского права был Иисус Христос и Евангелие любви». Фихте глубоко чувствовал эту несправедливость формального частного римского права, провозглашая свой новый принцип имущественных отношений: тот, кто не имеет никакой собственности — не обязан соблюдать ничьей собственности.*

*Кто критикует «буржуазность» демократии, тот критикует ее частное право с точки зрения верных и ценных принципов ее публичного права. Но следует помнить, что наше частное право само по себе вообще совершенно индифферентно к принципам демократии — оно потому и было кодифицировано абсолютного монархией (кодекс Юстиниана, кодекс Наполеона, свод законов Николая I-го). Вина демократии только в одном: она индифферентна к своему имущественному праву, которое противоречит ее центральному принципу: действительной автономии личности, равноценной автономии общества. Мы приходим к тому же основному утверждению: демократия недостаточно демократична».*

В фейсбуке:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1347709211982639>