

С. Н. Булгаков

Свет невечерний. Созерцания и умозрения



Сергей Булгаков

**Свет невечерний.
Созерцания и умозрения**

«Public Domain»

1917

Булгаков С. Н.

Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков —
«Public Domain», 1917

Книга выдающегося русского мыслителя и богослова Сергея Булгакова (1871–1944) – самая значительная его философская работа, представляющая собой, по словам автора, род духовной автобиографии или исповеди. «Как возможна религия», «вера и чувство», «религия и мораль», «природа мифа», «мировая душа», «природа зла», «пол в человеке», «грехопадение», «спасение падшего человека», «власть и теократия», «общественность и церковность», «конец истории» – таковы лишь некоторые из многочисленных вопросов, которые С. Булгаков рассматривает в своей книге, давно ставшей библиографической редкостью.

© Булгаков С. Н., 1917

© Public Domain, 1917

Содержание

От автора	5
Введение	10
1. Как возможна религия?	10
2. Трансцендентное и имманентное	26
3. Вера и чувство	41
4. Религия и мораль	49
Конец ознакомительного фрагмента.	53

С. Н. Булгаков

Свет Невечерний. Созерцания и умозрения

*Памяти отшедших:
отца моего, г. Ливен протоиерея, о. Николая Васильевича
Булгакова и матери моей Александры Косминичны урожд. Азбукиной
с чувством духовной верности посвящается*

От автора

В этом «собрание пестрых глав»¹ мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии. Такая задача хотя и подавляет непомерностью, но и овладевает душой с неотступностью. И подобный замысел не ограничивается литературой, им предполагается и творческий акт духовной жизни: книга, но уже и не книга, не только книга! Лишь краем души касаемся мы жизни Церкви, отягченные грехом, затемненные «психологизмом», но даже и из таких касаний почерпаем силу, которая живет и оплодотворяет творчество. В свете религиозного опыта, как ни скудна его мера, зрится и оценивается «мир сей» с его тревогами и вопрошаниями.

Господи!
Путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке.
Ты, Свет Невечерний, Нас осияй!

(А. С. Хомяков. Вечерняя песня²)

Скучно взыскуется и слабо брезжит в душе этот свет через темное облако греха и смятенности, труден путь чрез современность к Православию и обратно. Однако от всякой ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда. И мнится, что в мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим³.

¹ Цитата из Посвящения к «Евгению Онегину» А. С. Пушкина.

² Стихотворение А. С. Хомякова «Вечерняя песня» (1853), по словам С. Н. Булгакова стало для всей его книги «своего рода музыкальным императивом. Стихотворение пронизано чувством просветленной скорби по умершей в начале 1852 г. жене А. С. Хомякова и, может быть, поэтому оказалось особенно созвучным настроению Булгакова, пережившего в 1909 г. смерть сына. По этой причине здесь уместно привести стихотворение Хомякова полностью: Солнце скрылось; дымятся долины; Медленно сходят к ночлегу стада; Чуть шевелятся лесные вершины, Чуть шевелится вода. Ветер приносит прохладу ночную; Тихою славой горят небеса... Братья, оставим работу дневную, В песни сольем голоса... Ночь на востоке с вечерней звездою; Тихо сияет струей золотою Западный край. Господи, путь наш меж камней и терний, Путь наш во мраке... Ты, свет не вечерний, Нас осияй! В мгле полунощной, в полуденном зное, В скорби и радости, в сладком покое, В тяжелой борьбе – Всюду сияние солнца святого, Божия мудрость и слава и слово, (Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. М., 1969. С. 132) «Не правда ли, что эти стихи поют? – писал Хомяков в нисыме к П. М. и П. А. Бестужевым. – Я ими очень доволен. Они не переложение церковной песни, но отчасти напоминают чувство, которое выражено в песне «Свете тихий». Впрочем, они грустные и не так торжественны; но вечер и молитва, кажется, выражены» (там же, с. 568).

³ Ср. с высказыванием Т. Моммзена, которое любил повторять В. И. Иванов: «Мировые события, идя на землю, бросают

Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековую истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете – такова жгучая, неустрашимая потребность, которая ощутилась явно с 19 века, и чем дальше, тем становится острее⁴.

Руководящие идеи этого философствования объединяются не в «системе», но в некоторой сизигии⁵, органической сочлененности, симфонической связанности. От такого философско-художественного замысла требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, при выявлении «мифа», а с другой – нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия. Но и при наличии этих условий остаются нелегко уловимы внутренние ритмы мысли, ее мелодический рисунок и контрапункт, характер отдельных частей композиции: философское искусство принадлежит к числу наименее доступных. Это приходится сказать даже о Платоне, явившем недостижимые образцы философской поэзии в своих диалогах, где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музыки Платона, оно вообще связано с определенным стилем философствования. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищет и русская религиозная философия, и для нее это искание диктуется не притязательностью, но внутренней необходимостью, своего рода музыкальным императивом.

В связи с общим замыслом чисто исследовательская часть в изложении сведена к минимуму: автор сознательно отказывается от стремления к исчерпывающей полноте библиографического и ученого аппарата. Внимание читателя привлекается лишь к таким страницам истории мысли, которые имеют прямое значение для более отчетливого выявления собственных идей автора (хотя, конечно, при этом и прилагается забота, чтобы при эпизодическом изложении не было существенных пробелов). В интересах четкости и стройности изложения в книге введено два шрифта, причем историко-литературные экскурсы и сопоставления напечатаны более мелко и могут быть даже опускаемы при чтении без разрыва целостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в «новое время», война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идола. Напротив, в религиозном мироощущении катастрофа эта внутренне предугадывалась, как надвигающаяся вместе с созревaniem исторической жатвы. Во всяком случае, последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос. Грандиозность происходящего не вмешается в непосредственное сознание участников, а катастрофическому чувству жизни упрямо (и по-своему даже правомерно) противится обыденное, «дневное» сознание с его привязанностью к «месту»⁶. Лишь насколько нам удастся в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений. «Когда ветви смоковницы становятся мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24:32). Историческое

вперед свои тени» (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 84).

⁴ Ср. с мыслью В. И. Иванова, которую он впервые высказал 10 февраля 1911 г. на торжественном заседании московского Религиозно-философского общества, посвященном памяти В. С. Соловьева (статья «Религиозное дело Владимира Соловьева»): «Труднейшее постижение для русской интеллигенции (и в этом, по-видимому, может, трагическая вина ее так называемой «оторванности» от народной души) – есть ясное уразумение идеи Церкви» (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 298).

⁵ «Сизигия» в переводе с древнегреч. буквально означает «соединение», «сопряжение».

⁶ «Любовь к месту» (amor loci) как синоним мещанства С. Н. Булгаков подробно анализирует и критикует в брошюре «Война и русское самосознание» (М., 1915).

время оплотнилось, и темп событий становится все стремительнее. Не по внешним знаменаниям, но по звездам, восходящим на небе духовном, внутренним зрением нужно ориентироваться в этой сгущающейся тьме, прорезаемой зловещими молниями. И если может показаться иным, что неуместно во время всеобщего землетрясения такими «отвлеченностями», то нам, наоборот, представляется обострение предельных вопросов религиозного сознания как бы духовной мобилизацией для войны в высшей, духовной области, где готовятся, а в значительной мере и предрешаются внешние события. В частности, давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне, не теперь только началась война духовная. С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию⁷, к началу этого века сделалась угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но духовное ее влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа. Это – арианское монофизитство⁸, все утончающееся и принимающее разные формы: «имманентизма»⁹ и «монизма» – от протестантизма до социалистического человекобожия¹⁰. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Беме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами¹¹, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен – все эти столь далеко расходящиеся между собою струи германства в «имманентизме», однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нем расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро-и человекобожию разных оттенков и проявлений. Но все это в то же время есть не что иное, как многоликое хлыстовство¹² западного типа, религиозно-соотносительное, а до известной степени и эквивалентное в тоне¹³ своем нашему русскому хлыстовству. Последнее же представляет собой всегда подстерегающий соблазн пра-

⁷ Замечание С. Н. Булгакова о том, что «Петр прорубил свое окно в Германию», а не в Европу, является не случайной оговоркой. Незадолго до смерти зимой 1941/42 г. в статье «Расизм и христианство» он писал: «Есть особая предустановленность во взаимоотношении Германии и России, род эроса, поработительного со стороны германской и пассивно-притягательного с русской...» (Подробнее см.: Булгаков С. Н. «Христианство и еврейский вопрос». Paris, 1991. С. 110–112)

⁸ Арианство – ересь, возникшая в IV в. н. э.; основатель ереси Арий, александрийский протопресвитер, учил, что Иисус Христос является творением Бога, но не Богом. Монофизитство – христианское религиозно-философское учение, отрицающее возможность смешения в Иисусе Христе двух природ: божественной и человеческой. Согласно этому учению, Иисус Христос был не богочеловеком, а Богом. Говоря об «арианском монофизитстве», С. Н. Булгаков употребляет последний термин в его этимологическом, а не историческом значении.

⁹ Под «имманентизмом» С. Н. Булгаков подразумевает здесь не только так называемую имманентную школу (В. Шuppe, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман и др.), но и неокантианство; сторонники «имманентизма» в духе учения И. Канта считали, что предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием (т. е. «имманентен», внутренние присущ сознанию), отрицающая вместе с тем существование «вещи в себе».

¹⁰ Критике «социалистического человекобожия» посвящен ряд статей С. Н. Булгакова в книге «Два града» (в 2 т. М., 1911): «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», «К. Маркс как религиозный тип» (т. 1); «Героизм и подвижничество» (т. 2).

¹¹ Под «эпигонами Канта» С. Н. Булгаков имеет в виду неокантианцев. Неокантианство как направление в немецкой идеологической философии сформировалось в конце XIX в. после выхода в свет книги О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865). Наибольшую известность получили в дальнейшем Баденская (В. Вин-дельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк и др.) и Марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.) школы неокантианства. В России идеи неокантианства активно пропагандировала и развивала группа философов, издателей журнала «Логос» (Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун, С. И. Гессен и др.).

¹² Хлыстовство – религиозное мистическое сектантство, возникшее в России в конце XVII – начале XVIII в. Хлысты (искаж. «христы») считают возможным прямое общение со Св. Духом и воплощение Духа в наиболее праведных людей, которые таким образом становятся «христами». Собрания хлыстов имеют форму радений т. е. молений, сопровождающихся коллективными плясками, доводящими до иступления и «пророчеств». До революции 1917 г. хлыстовство существовало в 30 губерниях России. О хлыстовстве в понимании Булгакова см. в его статьях: «Человечность против человекобожия» // Русская мысль. 1916. № 5/6. С. 24–25; «На пиру богов» // В сборнике «Из глубины». М., 1991. С. 307; «Агония» // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 306–309.

¹³ Тонос – букв.: напряжение, в переносном смысле «сила»; понятие стоической философии, означающее напряжение, интенсивность космического духа (пневмы).

вославия и в этом смысле как бы нормальный от него уклон в сторону мистического человекобожия, «христовства», т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется в дневном сознании и потому вообще страдает интеллектуализмом, то русское хлыстовство гнездится в ночном подсознании, его стихия враждебна рассудочности, – чужда интеллектуализма: в нем открывается глубина хаоса, первобездна, издревле ведомая Востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и, однако, религиозно созвучные голоса: тезис и антитезис хлыстовства.

Хлыстовство соблазняется божественностью мира и человека: антропология подменяется антрополатрией¹⁴, молитва – радением или медитацией, око веры – интеллектом, таинство – экстазом, религия мистикой. И однако здесь есть диалектически оправданная ступень религиозного самознания, хотя задерживаться и утверждаться только на ней – значит впадать в религиозную реакцию, в которой сгущаются мистические сумерки. В них же подготавливается и назревает предельное явление хлыста-человекобога, имеющего вступить в открытое соперничество с Богочеловеком: уже слышится понемногу эта «музыка будущего»¹⁵. Но тем с большей решительностью притязаниям «гнозиса»¹⁶, нисколько он хочет заместить собой триединство веры, надежды и любви, должно противопоставляться смирение верующей любви, которая одна «никогда не престанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8).

И однако пантеистическая правда «имманентизма» не должна быть просто отринута. Православие не в том, чтобы отрицать мир в его подлинности, но в том, чтобы делать центром человечности обращенное к Богу, молитвенно пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю: вне этого центра и мир перестает быть космосом, творением и откровением Божиим, но становится орудием для искусителя, обольщающим кумиром. Мироотрицание, с которым связано нечувствие истории, к сожалению, вообще легко вкрадывается в православное сознание, образуя в нем тоже свой уклон к монофизитству («трансцендентизму»¹⁷) или приближая его к дуализму манихейства (богумильство¹⁸). Именно наличием такого уклона диалектически и оправдывается его антитезис – «имманентизм». Соединить же правду того и другого, Найти не «синтез», но жизненное единство, в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге – это предельная задача религиозного сознания, поставленная его историей. Но ранее нового откровения рождается взыскующий его новый человек, его творчество есть воля к этому откровению. Не должны быть закрываемы пути этого творчества, и, однако, должно быть аскетически блюдимо послушание веры, святоотеческое православие. Возможно ли? не раскалывается ли этим наш дух? не обрекается ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизм? не есть ли это просто нерешительность, стояние на перепутье? У нас нет своего ответа на эти укоры, он и не может быть дан человеческими силами, но невозможное человеку возможно для Бога. Вера и надежда говорят нам о чуде, т. е. о новом откровении, о творческом акте Бога в человеке. И напряженные вперям взоры

¹⁴ Т. е. обожествление человека (от греч. *antropos* – человек и *latreia* – почитание, служение).

¹⁵ Название статьи Р. Вагнера (1860) (см.: Вагнер Р. Избранные работы. М., 1978. С. 494–539).

¹⁶ Гнозис – в пер. с греч. означает «знание», «познание», здесь: вообще наука.

¹⁷ Термин «трансцендентизм» С. Н. Булгаков образует от термина «трансцендентный» и употребляет не в строго философском значении. У Канта понятие «трансцендентного» (выходящего за пределы возможного опыта) противоположно понятию «имманентного» (целиком находящегося в пределах опыта) (см.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 3. С. 338). Кроме того, понятие «трансцендентное» соотносится у Канта с понятием «трансцендентальное»; к последнему он относит все формальные предпосылки познания (априорные формы чувственности: пространство и время; категории рассудка: субстанция, причинность и т. д.), хотя сам Кант иногда допускал смешение понятий «трансцендентное» и «трансцендентальное». Об употреблении этих терминов С. Н. Булгаковым см. наст. изд. С. 24 (прим.).

¹⁸ Богумильство – болгарско-византийская ересь, возникшая в X в. и в дальнейшем под разными названиями (манихеи, павликиане, катары, альбигойцы, стригольники), получившая значительное распространение в Европе. Богумилы отрицают христианский догмат троичности Бога, допускают дуализм добра и зла, материи и духа, презирают телесную природу человека, требуют строгого соблюдения безбрачия.

в обставшую мглу. Все чернее ложатся тени, обуевая сирые, немощные души; глубже бороздят трещины иссыхающую землю; все ярнее уходит Церковь с исторического горизонта в пески пустыни. Но тем иступленнее рвется из сердца стонающий вопль: ей, гряди! повели волнению, помоги утопающим! Не нам, не нам, но Имени Твоему дай славу! И ответно слышатся сердцу обеты неложные, и «восклоняются» главы склоненные. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великих предвестиях, подобно письму в засмоленной бутылке, брошены будут в свирепеющую пучину истории. Лично для автора эта книга представляет собой род духовной автобиографии или исповеди. Она является обобщающим постижением, как бы итогом всего мною пройденного, столь ломаного и сложного – слишком сложного! – духовного пути, я в ней благодарно его озираю. В жизни час вечереющий на небосклоне духовном тихо восходит «звезда светлая и утренняя», и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подымается в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...

В декабре 1916 года. Москва

Введение

Природа религиозного сознания

1. Как возможна религия?

Современному философу, изощренному в «трансцендентальном методе», должен быть понятен смысл этого вопроса, который, как ни странно, доселе, однако, почти не ставился в трансцендентализме. Его постановка первоначально имеет в виду исключительно критический анализ религиозного сознания, вскрытие предпосылок, суждений, категорий – словом, всего того, что дано в этом сознании, в нем как бы подразумевается и не может быть из него удалено. Поэтому речь идет здесь о формальной или, так сказать, «трансцендентальной» природе религии, а не о том либо ином содержании религиозных представлений; далее, не о психологической стороне религии, но об условиях объективной значимости ее содержания, по отношению к которому психология представляет собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религии, поставленная «трансцендентально», быть может, всего удобнее вводит в философию религии, причем она представляет собой полную аналогию основным проблемам, исследованным в трех критиках: Канта. Вопрос, который ставится в «Критике чистого разума», таков: как возможна наука в качестве объективного, общезначимого знания, если, конечно, оно возможно? Само ее существование устанавливается при этом единственно силою факта, именно наличностью математического естествознания, на котором, как известно, «ориентировался» Кант. Фактической предпосылкой для наукоучения Канта явился, несомненно, Ньютон, и общий вопрос о возможности науки для Канта конкретно формулировался так: как возможен Ньютон, если и поскольку он возможен? Отвечая на этот чисто аналитический и критический вопрос, Кант установил, как ему это казалось (а многим кажется и до сих пор), основу общезначимых суждений для науки и в своем учении об опыте попытался выковать броню, предохраняющую от скептицизма, причем фактические условия познания были возведены им в ранг основоположных, категориальных синтезов.

Самый факт науки предшествует анализу и дает для него материал (критика приходит всегда *post factum*¹⁹), но она стремится удалить из этого факта то, что в нем есть фактического, генетического, психологического, и выделить из него то, что образует в нем познавательную схему, значимость, смысл; другими словами, критика рассматривает факт лишь как место категорий или частный случай категориального синтеза. Установление категорий и их исследование, расценка, систематизация и составляют дело критики, но она никоим образом не в силах породить из себя какого бы то ни было факта, возникая лишь по поводу факта. И, строго говоря, вне отношения к этому факту ее выводы теряют приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человека вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только «научного Человека», т. е. всего одну сторону этого духа и его деятельности.

Еще более аналогичным представляется наш вопрос содержанию «Критики практического разума», которая стремится нащупать рациональный скелет этического переживания или установить логику этики. Фактическая обусловленность и второй критики Канта еще более очевидна, чем даже в первом случае, ибо речь идет здесь уже не о познании, логика которого кажется для всех более или менее принудительной, но о направлении воли, природа кото-

¹⁹ После свершившегося факта, задним числом (лат.).

рой состоит в свободе. Этика существует только для того, кто хочет быть этичным, но она совершенно не писана для *insanitas moralis*²⁰, также как и для святости, т. е. для всех тех, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Следовательно, трансцендентальная характеристика этического суждения неразрывно связана с фактом этики, который может рассматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но может трактоваться и как простой психологизм, допускающий для себя лишь причинное или генетическое истолкование. Если этические суждения не имеют фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и все те гносеологические, метафизические и религиозные выводы, которые делает Кант на основании анализа этического переживания («практического разума»), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиции. Свобода просачивается и подмывает твердый грунт логической необходимости, на котором стремился воздвигнуть плотину против скептицизма и интуитивизма Кант в своей «Критике практического разума».

Наибольшую близость наша проблема имеет к содержанию третьей критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, облеченному в чрезмерно схоластическую и не соответствующую своему предмету форму. Как возможно опознание красоты и суждение о ней, «*Geschmacksurtheil*»²¹, конечно, насколько оно возможно, и насколько красота нам доступна? Каковы неустранимые свойства эстетического суждения? Очевидно, что если возможно, с известной логической правомерностью, отрицать принудительность этики, как коренящейся в свободной воле, то уже совершенно естественно подвергать сомнению общезначимую эстетику и объективный характер красоты. Огромное количество людей остается как бы слепорожденными или непробужденными в области красоты, другие отрицают объективный смысл красоты, сводя ее к прихоти вкуса, к чистому субъективизму или «психологизму»; огромное количество людей способно скучать перед «Сикстиной»²² и за Бетховеном и улаживаться дешевой олеографией и слащавым вальсом. Если это и не умаляет царственной природы красоты и не должно влиять на ее оценку для тех, кому она ведома, то этим, конечно, вносится элемент фактической обусловленности, интуитивности в трансцендентальный анализ чувства прекрасного. Страницы, посвященные Кантом анализу эстетического чувства, в этом смысле принадлежат симптоматически к числу наиболее у него интересных, ибо здесь с полной ясностью обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается Кантом «совершенно неопределимым путем логических доказательств (*Beweisgründe*), как будто бы оно было только субъективным» (*Kritik der Urtheilskraft*, Reclam, 145)²³, и в то же время оно притязает на объективность и общезначимость своих оценок, что и приводит Канта к постановке вопроса: «как возможны синтетические суждения *a priori* в области эстетики?» Художественный вкус поэтому становится у Канта «*Vermögen*»²⁴ и рассматривается как анало-

²⁰ Морально невменяемые (лат.).

²¹ Суждение вкуса (нем.) – термин И. Канта.

²² Подобное отношение к любимому творению Достоевского продемонстрировал Л. Н. Толстой. Вспоминая свою встречу с ним в Гаспре в 1902 г., С. Н. Булгаков писал: «Я имел неосторожность выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. «Да, привели меня туда, посадили на Forterbank (скамью для пыток), я тер ее, тер ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, что же особенного?» И он искал еще новых кощунственных слов, тяжело было присутствовать при этих судорогах духа» (Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 109). Правда, когда в 20-х годах у Булгакова состоялась его «вторая встреча» с «Сикстинской Мадонной», он, по его словам, «увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность» (там же).

²³ «Суждение вкуса вовсе не определимо доводами, как если бы оно было чисто субъективным» (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 296).

²⁴ Способность, возможность, сила (нем.).

гичная разуму способность *a priori* оценивать сообщаемость (*Muttheilbarkeit*) чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия) (160)²⁵.

Нас здесь, однако, не интересует собственно эстетическая теория Канта и вообще принципы «Критики силы суждения»²⁶. Мы отмечаем лишь то своеобразное употребление трансцендентально-аналитического метода, которое он получает здесь в руках своего творца, и особенно то расширенное его понимание, при котором ему ставится задача вскрыть условия не только научной и этической, но и эстетической значимости, причем анализ этих сторон сознания ведется не в субъективно-психологической, а в трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное *априори* есть то, что присутствует во всяком отправлении данной деятельности сознания, без чего она вообще невозможна, именно не со стороны материи или содержания, но формы или категорий. С таким же правом, как относительно науки, этики и эстетики, может быть поставлена и трансцендентальная проблема религии. Раскрыть трансцендентальную природу религии, выявив категории религиозного сознания, установив здесь «синтетические суждения *a priori*» (как выразился бы Кант), и должен анализ религиозного сознания. К этому и сводится вопрос: как возможна религия? Для того чтобы правомерно поставить этот вопрос в трансцендентальном смысле, не нужно еще предрешать вопроса о характере религии и данном ее содержании; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религии поставить то же самое если, какое подразумевается относительно науки, этики, эстетики: если. она есть. Для трансцендентального анализа религии довольно лишь условного предположения или допущения ее существования; наперед и *a priori* отвергнуть это скромное допущение вряд ли возможно даже в наш скептический век. Религия представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажут, что религия не может в настоящее время считаться свойственной в одинаковой мере всему человечеству, то ведь не надо забывать, что этот же аргумент еще в большей степени применим к эстетике, этике, даже науке.

Скепсис в отношении к постановке трансцендентальной проблемы религии, к возможности особой, еще четвертой, «критики» может, однако, с большей правдоподобностью основываться на другом соображении. Возможно оспаривать автономность, первообразность религиозного сознания, признавая за религией только гетерономное существование в качестве производного атрибута или же видя в ней лишь переходящую ступень развития сознания. Пример подобного отношения являет тот же Кант, который в число своих систематически запланированных критик, по мысли его, имеющих обследовать все основные направления и исчерпать все содержание сознания, не включил, однако, особой «критики силы религиозного суждения», между тем как известно, что трансцендентальная характеристика религии запрятана у него во все три его критики²⁷. И это потому, что он не видел в религии самостоятельной области духа, и не считал религиозного сознания совершенно особой, самобытной стихией сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением. Вне же этики религия, по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непосред-

²⁵ «Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство придает всеобщую сообщаемость без посредства понятия» (Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 309).

²⁶ Современный перевод названия трактата И. Канта – «Критика способности суждения». Перевод С. Н. Булгакова, тем не менее, вполне правомерен. «У Канта в его третьей «Критике», – писал А. В. Гулыга, – в первую очередь речь идет о способности (или даже точнее о силе) оценки, приговора, который прямо или косвенно человек выносит окружающей действительности и самому себе» (Философия Канта и современность. М., 1974. С. 268–269).

²⁷ Нам могут возразить, что таковая четвертая критика у Канта в действительности имеется, это именно трактат «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft» (написанный в 1793 году, т. е. уже после всех критик), в наибольшей степени дающий ему право на титул «философа протестантизма». Это сочинение в наших глазах является самым важным для понимания духа кантовской философии, ее интимного религиозного мотива, но оно задумано им не как особая «критика», что для Канта и характерно, но лишь как систематическое применение выводов трех критик к христианской догматике.

ственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом как «Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst»²⁸ и под. (см., напр., в *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Reclam, 193 и passim), и лишь ограничение понимания религии рамками чистой морали предохраняет, по его мнению, теологию от превращения в «теософию или демонологию», а «религию – в теургию или идололатрию» (*Kritik der Urtheilskraft*, Reclam, 358)²⁹. Религия вне морального ее трактования кажется ему идолопоклонством – Abgötterei³⁰. Такое доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии, конечно, составляют личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании. В своем отношении к общей проблеме религии Кант был ослеплен и загнипнотизирован собственной религиозной доктриной и потому не мог посвятить трансцендентальному исследованию этой проблемы того внимания, которого именно от нее требовала бы логика трансцендентализма и простая последовательность. Кант является, конечно, не единственным, кому доктринальная предубежденность закрывает глаза на самостоятельную проблему религии. Не говоря уже о многочисленных представителях слепого, фанатического атеизма, у которых практическое отношение к религии выражается в ненависти к ней (*ecrasez Finfame*)³¹, здесь в первую очередь следует назвать представителей немецкого идеализма Фихте (периода *Atheismusstreit*)³² и Гегеля, которые одинаково низводят религию с принадлежащего ей места и отдают в подчинение этике³³ либо философии. Особенно показателен в этом отношении Гегель, для коего религия обозначает лишь ступень, и не самую высшую, в самосознании духа, и потому она преодолевается в философии.

Для того чтобы поставить трансцендентальную проблему религии, нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на жизнь открытыми, простыми глазами и уделить всемирно-историческому факту религии то внимание, которое ему естественно принадлежит, даже хотя бы в силу ее распространенности.

И прежде всего, что такое религия? в чем выражается своеобразие религиозного переживания? в чем состоит качество религиозного вообще? При ответе на этот вопрос в тех многочисленных определениях религии, которые делаются в религиозно-философской литературе, в большинстве случаев делается попытка установить те или иные черты (или задачи) истинной религиозности, иначе говоря, высказывается нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме. Напротив, данная нами постановка вопроса преследует пока чисто формальные цели, так сказать, трансцендентального анализа религии. Мы хотим установить те черты, без которых невозможна религия, гаснет религиоз-

²⁸ Идолопоклонство, фетишизм, пережиток (нем.).

²⁹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 496–497

³⁰ «Идолопоклонство в практическом смысле – это все еще та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, по которым и нечто другое, а не моральность сама по себе может быть подходящим условием для того, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что в состоянии делать человек» (там же С. 497).

³¹ «Раздавите гадину!» (фр.) – слова Вольтера по поводу католической церкви.

³² «Спор об атеизме» (нем.) – так называется литературный скандал, разразившийся в Иене в 1799 г. по поводу статьи И. Г. Фихте «Об основании нашей веры в божественное управление миром», опубликованной в 1798 г. в редактируемом Фихте «Философском журнале». В итоге Фихте вынужден был уйти в отставку с поста редактора журнала и переселиться в Берлин. «Спором об атеизме» завершается ранний, так называемый «иенский период» философского творчества Фихте.

³³ Мораль и религия образуют абсолютное единство: обе устремлены к сверхъестественному, первая – через образ действий, вторая – через образ мыслей. ... Религия без морали является суеверием, достойным сожаления, как ложная надежда, не способная увенчаться успехом. Мнимая мораль без религии, может быть, помогает вести добропорядочный образ жизни, поступать правильно, уклоняться от зла, но только из страха перед наказанием в чувственном мире, а совсем не из любви к добру, и существует из самой себя (нем.). В дальнейшем, однако, Фихте значительно изменил свою точку зрения. В «Наставлении к блаженной жизни» религиозная точка зрения противопоставляется им моральной как мистическая – дуалистической (см.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 215–222).

ное сознание, которые его, следовательно, конституируют. Мы стремимся обнаружить – *sit venia verbo*³⁴ – основные категории религиозного суждения. Направление, в котором следует искать такое определение, дано уже в самом слове, выражающем основное существо религии и содержащем поэтому суммарную мысль о ней: *religio* – *religare* – связь, связывать, соединять. В религии устанавливается и переживается связь, связь человека с тем, что выше человека. В основе религиозного отношения лежит поэтому основной и неустранимый дуализм: в религии, какова бы она ни была в своей конкретной форме, есть всегда два начала, два полюса. Религия (как это справедливо заметил Фейербах) всегда есть раздвоение человека с самим собой, отношение его к себе как к другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся³⁵. В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту религиозную формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного. Не следует бояться логической противоположности этих признаков, ибо то, что ими выражается, в своем живом процессе гибче и пластичнее, нежели угловатые, неподвижные логические определения. Впрочем, на пути точного трансцендентального анализа здесь и нет выбора – в религии неизбежно приходится иметь дело с этой сопряженностью противоположных логических полюсов, их взаимоотталкиванием и постоянным притяжением: в категориях религии трансцендентно-имманентное есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с божеством. Таково общечеловеческое понимание религии, *communis opinio gentium*³⁶, таково же и ее «трансцендентальное» определение, которое нам надлежит далее анализировать.

Для того чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрелым, несовершенным философствованием), религия должна обладать своим особым органом. Религиозное переживание должно качественно отличаться от смежных и соприкасающихся с ним областей жизни духа. Религия должна иметь как бы свою особую логику, устанавливать свою собственную достоверность (как имеет ее хотя бы чувство прекрасного, орган эстетического восприятия), она должна иметь око умного видения, проникающего к действительности высшей, куда не достигает ни умственное, ни физическое око. Религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, божественного мира не тем, что доказывает его существование или разными доводами убеждает в необходимости последнего, но тем, что приводит его в живую, непосредственную связь с религиозной действительностью, ему ее показывает. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с божеством, кого настигло оно, на кого излилось преобладающей своей силой³⁷. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому как умом нельзя познать

³⁴ С позволения сказать (лат.).

³⁵ Эту мысль Л. Фейербах неоднократно высказывает в «Сущности христианства» и в «Лекциях о сущности религии». Например, в третьей «Лекции о сущности религии» он пишет: «Существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии как совершенно иное, от него отличное, есть его собственное существо» (Фейербах Л. Избранные философские произведения/ М., 1955 Т. 2. С. 517).

³⁶ Общечеловеческое мнение (лат.).

³⁷ «Дважды рожденные» у Джемса. Точнее было бы сказать «у Френсиса Ньюмена», у которого У. Джемс заимствовал термин «дважды рожденные» (см.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 71). «Тип «один раз рожденного» сознания... развивается прямолинейно и естественно – без всяких душевных кризисов, без болезненного отчаяния...» (там же. С. 73). «Дважды рожденный» (напр., ап. Павел) обращается к Богу под влиянием сильного душевного потрясения, в одно мгновение ока совершается полный разрыв между старой жизнью и новой» (там же. С. 205).

красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью. Чтобы постигнуть религию, познать *specificum* религиозного в его своеобразии, нужно изучать жизнь тех, кто является гением в религии (как и для эстетики, законы красоты устанавливаются ведь не курсами профессоров эстетики, но творческими созданиями художественного гения). Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай, словом, то, что можно назвать феноменологией религии, – вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование.

Зовы и встречи³⁸. «Мне шел 24-й год, но уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь! Одновременно с умственным ростом и научным развитием душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости. В ней воцарялись какие-то серые сумерки, по мере того как все более потухал свет детства. И тогда неожиданно пришло то... Зазвучали в душе таинственные зовы, и ринулась она к ним навстречу...

Вечерело. Ехали южною степью, овеянные благоуханием медовых трав и сена, озолоченные багрянцем благостного заката. Вдали синели уже ближние кавказские горы. Впервые видел я их. И вперяя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час заволновалась, зародовалась, задрожала душа: а если есть... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось под звуки стучавшего поезда, и мы неслись к этому догоравшему золоту и к этим сизым горам. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои детские, святые чувства, когда я жил с Ним, ходил пред лицом Его, любил и трепетал от своего бессилия к Нему приблизиться, если мои отроческие горения и слезы, сладость молитвы, чистота моя детская, мною осмеянная, оплеванная, загрязненная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слепота и ложь? Но разве это возможно? разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет, разве вообще об этом может быть разговор? могу ли я в этих мыслях признаться даже себе самому, не стыдясь своего малодушия, не испытывая панического страха пред «научностью» и ее синедрियोном?³⁹ О, я был, как в тисках, в плену у «научности», этого вороньего пугала, поставленного для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураков! Как ненавижу я тебя, исчадие полуобразования, духовная чума наших дней, заражающая юношей и детей! И сам я был тогда зараженный, и вокруг себя распространял ту же заразу... Закат догорел. Стемнело. И то погасло в душе моей вместе с последним его лучом, так и не родившись, – от мертвости, от лени, от запуганности. Бог тихо постучал в мое сердце, и оно расслышало этот стук, дрогнуло, но не раскрылось... И Бог отошел. Я скоро забыл о прихотливом

³⁸ Из истории одного обращения. «История одного обращения» носит автобиографический характер. Подробнее см.: Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 36–37. Свой переход «от марксизма к идеализму» С. Н. Булгаков объясняет двумя причинами: любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. К числу этих причин следует, разумеется, отнести и его «чудесную» встречу с «Сикстинской Мадонной», о которой он рассказывает в «Истории одного обращения».

³⁹ Верховный суд иудеев, приговоривший Иисуса Христа к распятию. Здесь употребляется в ироническом смысле как собрание ученых, обладающих истиной.

настроении степного вечера. И после этого стал опять мелок, гадок и пошл, как редко бывал в жизни.

Но вскоре опять то заговорило, но уже громко, победно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарей, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаевала от восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчас же погаснуть в тот степной вечер, теперь звучало и пело, сплетаясь в торжественном, дивном хорале. Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь. Ныне отпускаешь⁴⁰, звучало в душе и в природе. И неожиданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красой первоздания. Но не было слов, не было Имени, не было «Христос воскрес», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное Оно, и это «Оно» фактом бытия своего, откровением своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей «научности». И не умер в душе этот миг свидания, этот ее апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией⁴¹. Я не знал и не понимал тогда, что сулила мне эта встреча. Жизнь дала новый поворот, апокалипсис стал превращаться во впечатления туриста, и тонкой пленкой затягивалось пережитое. Но то, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами. Тот же свет светился в доверчивых, испуганных и кротких, полудетских глазах, полных святыни страдания. Откровение любви говорило об ином мире, мною утраченном⁴².

* * *

Пришла новая волна упоения миром. Вместе с «личным счастьем» первая встреча с «Западом» и первые пред ним восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова.

Проездом спешим осенним туманным утром, по долгу туристов, посетить Zwinger⁴³ с знаменитой его галереей. Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я хорошо знал, что меня ждет в галерее. И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности, — знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что Они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она «принять ору-

⁴⁰ «Ныне отпускаешь раба Твоего» — слова Симеона (Лк. 2:29), которому было предсказано Св. Духом, что он не умрет, пока не увидит Иисуса Христа.

⁴¹ Для понимания «первой встречи с Софией» С. Н. Булгакова важное значение имеет поэма В. С. Соловьева «Три свидания», в которой он поэтически описывает свои, аналогичные булгаковской, три «встречи» с Софией (см.: Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 118–124).

⁴² Имеется в виду Елена Ивановна Токмакова, ставшая 14 января 1898 г. женой С. Н. Булгакова. «Настоящим письмом, — писал Булгаков своему другу М. О. Гершензону 9 января 1898 г., — имею известить Вас, что свадьба моя окончательно назначена на вечер 14-го января. Утром пятнадцатого мы едем, заедем в Ливны и 21-го в Москве (22-го у меня лекция). О своей жизни здесь не распишешься: такие моменты или дни не выражаются словами» (ОР РГБ. Ф. 746. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 23). Свадьба состоялась в Кореизе (в Крыму), где в последующие годы С. Н. Булгаков проводил летние месяцы в имении своего тестя, крымского винодела И. Ф. Токмакова. Из Крыма же в канун Нового, 1923 г. Булгаков вместе с семьей был выслен за пределы России по решению советского правительства.

⁴³ Цвингер — название барочного архитектурного ансамбля, в котором размещается Дрезденская галерея.

дие в сердце»⁴⁴, Он Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...

Я возвратился на родину из-за границы потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы. Земля ползла подо мной неудержимо. Я упорно работал головой, ставя «проблему» за «проблемой», но внутренне мне становилось уже нечем верить, нечем жить, нечем любить. Мною владела мрачная герценовская резиньяция... Но чем больше изменяли мне все новые боги, тем явственнее подымались в душе как будто забытые чувства: словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину духовная темница, мною самим себе созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении. Во всех моих теоретических исканиях и сомнениях теперь все явственнее звучал мне один мотив, одна затаенная надежда – вопрос: а если? И то, что загорелось в душе впервые со дней Кавказа, все становилось властнее и ярче, а главное – определеннее: мне нужна была не «философская» идея Божества, а живая вера в Бога, во Христа и Церковь. Если правда, что есть Бог, то, значит, правда все то, что было мне дано в детстве, но что я оставил. Таков был полусознательный религиозный силлогизм, который делала душа: ничего или... все, все до последней свечечки, до последнего образка... И безостановочно шла работа души, незримая миру и неясная мне самому. Памятно, как бывало на зимней московской улице, на людной площади, – вдруг загорался в душе чудесный пламень веры, сердце билось, глаза застилала слезы радости. В душе зрела «воля к вере», решимость совершить наконец безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, «от марксизма» и всяких следовавших за ним измов к... православию⁴⁵. О, да, это конечно, скачок к счастью и радости, между обоими берегами лежит пропасть, надо прыгать. Если придется потом для себя и для других «теоретически» оправдывать и осмысливать этот прыжок, потребуется много лет упорного труда в разных областях мысли и знания, и всего этого будет мало, недостаточно. А для того чтобы жизненно уверовать, опытно воспринять то, что входит в православие, вернуться к его «практике», нужно было совершить еще долгий, долгий путь, преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий. Все это я отлично сознавал, не теряя трезвости ни на минуту. И тем не менее в сущности вопрос был уже решен: с того берега смотрел я на предстоящий мне путь, и радостно было сознавать это. Как это совершилось и когда, – кто скажет? Кто скажет, как и когда зарождается в душе любовь и дарит ей свои прозрения? Но с некоторого времени я со всею достоверностью узнал, что это уже совершилось. И от того времени протянулась золотая цепь в душе. Однако шли годы, а я все еще томился за оградой и не находил в себе сил сделать решительный шаг – приступить к таинству покаяния и причащения, которого все больше жаждала душа. Помню, как однажды, в Чистый Четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда «депутат»⁴⁶) причащающихся под волнующие

⁴⁴ Неточная цитата из Евангелия от Луки: «И благословил их Симеон и сказал Марии, матери Его: се, лежит сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, – и Тебе самой оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец» (2:24).

⁴⁵ Об идейной эволюции С. Н. Булгакова «от марксизма к... православию» см.: Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб., 1903; Его же. From marxism to sophiology // *Revue of Religion*. 1937. Vol. 1. № 4. P. 361–368.

⁴⁶ С. Н. Булгаков был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии как беспартийный «христианский социалист». Он девять раз поднимался на ораторскую трибуну: 24 февраля, 5 марта, 7 марта, 12 марта, 15 марта, 27 марта, 7 мая, 15 мая и 17 мая 1907 г. (см.: Государственная Дума. Второй созыв. Стенографический отчет. СПб., 1909. Т. 1. Стб. 27–28, 84–85, 210–212, 397–401, 546–548, 1245–1249; Т. 2. Стб. 281–284, 577–580, 749–759). II Думе посвящены две статьи С. Н. Булгакова: «Церковный вопрос в Гос. Думе», «Из думских впечатлений. Прения о военно-полевых судах» // *Век*. 1910. № 10, 12. Об участии С. Н. Булгакова в работе II Государственной Думы и о его встрече (вместе со Струве, Челноковым и Маклаковым) с П. А. Столыпиным накануне ее закрытия см.: Маклаков В. А. Вторая Государственная Дума. Воспоминания современника. London, 1991. С. 246–247.

звуки: «Вечери Твоея тайныя»... Я в слезах бросился вон из храма и, плача, шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостойнства. И так продолжалось до тех пор, пока меня не восторгла крепкая рука...

Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь. Солнечный день и родная северная природа. Смущение и бессилие по-прежнему владеют душой. И сюда приехал, воспользовавшись случаем, в тайной надежде встретиться с Богом. Но здесь решимость моя окончательно меня оставила... Стоял вечерню бесчувственный и холодный, а после нее, когда начались молитвы «для готовящихся к исповеди», я почти выбежал из церкви, «изшед вон, плакася горько». В тоске шел, ничего не видя вокруг себя, по направлению к гостинице и опомнился... в келье у старца. Меня туда привело: я пошел совсем в другом направлении вследствие своей всегдашней рассеянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но в действительности – я знал это тогда достоверно – со мной случилось чудо... Отец, увидав приближающегося блудного сына, еще раз сам поспешил ему навстречу. От старца услышал я, что все грехи человеческие как капля пред океаном милосердия Божия. Я вышел от него прощенный и примиренный, в трепете и слезах, чувствуя себя внесенным словно на крыльях внутрь церковной ограды. В дверях встретился с удивленным и обрадованным спутником, который только что видел меня, в растерянности оставившего храм. Он сделался невольным свидетелем совершившегося со мной. «Господь прошел», – умиленно говорил он потом...

И вот вечер, и опять солнечный закат, но уже не южный, а северный. В прозрачном воздухе резко вырисовываются церковные главы и длинными рядами белеют осенние монастырские цветы. В синеющую даль уходят грядами леса. Вдруг среди этой тишины, откуда-то сверху, словно с неба, прокатился удар церковного колокола, затем все смолкло, и лишь несколько спустя он зазвучал ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Словно впервые, как новорожденный, слушал я благовест, трепетно чувствуя, что и меня зовет он в церковь верующих. И в этот вечер благодатного дня, а еще более на следующий, за литургией, на все глядел я новыми глазами, ибо знал, что и я призван, и я во всем этом реально соучаствую: и для меня, и за меня висел на древе Господь и проливал пречистую Кровь Свою, и для меня здесь руками иерея уготовляется святейшая трапеза, и меня касается это чтение Евангелия, в котором рассказывается о вечери в доме Симона прокаженного и о прощении много возлюбившей жены-блудницы, и мне дано было вкусить святейшего Тела и Крови Господа моего»⁴⁷

* * *

Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии. Как бы ни кичилась мудрость века сего; бессильная понять религию за отсутствием нужного опыта, за религиозной своей бездарностью и омертвлением, те, которые однажды узрели Бога в сердце своем, обладают совершенно достоверным знанием о религии, знают ее сущность. Связь же между религией и другими сторонами жизни духа, которая несомненно существует, имеет не первообразный, но производный, не онтологический, но психологический характер.

Религия зарождается в переживании Бога (под каким бы обликом ни совершилось это богооткровение). Но, чувствуя Бога, человек тем самым ощущает себя в «мире», другими словами, для него открывается основная религиозная антитеза, неизменно сопровождающая религиозную жизнь, – противоположность Бога и мира. Как будто от луча света, упавшего с высоты и свыше озарившего собою мир, загорается в душе сознание мира божественного, а вместе и устанавливается грань между горним и дольным, их разделяющая, но вместе и соединяющая. И в этом свете по-иному является этот мир, получается совершенно другой вкус, новое ощу-

⁴⁷ См.: Мф. 26: 6-13.

щение бытия – чувствование мира как удаленного от Бога, но вместе с тем от Него зависящего. В душе человеческой появляется сознание неабсолютности и внебожественности, а следовательно, относительности и греховности своего бытия, но одновременно зарождается и стремление освободиться от «мира», преодолеть его в Боге; другими словами, вместе с религиозным самосознанием в человеке рождается и чувство зла, вины, греха, отторженности от Бога, а равно и потребность спасения и искупления. Подняться из плена мира к Богу, из порабощенности в царство свободы – такую жажду пробуждает в душе всякая религия, и тем глубже, чем выше и совершеннее она сама. Поэтому религиозное мироощущение неизменно сопровождается известным разочарованием в этом мире, пессимизмом в отношении к данному его состоянию, тем, что иногда зовется «мировой скорбью», но в то же время пессимизм этот есть только тень, которую бросает свет радостной веры, сулящей победу над миром, подающей надежду на освобождение и спасение. Мир утрачивает свою безусловность и свою единственность: над миром и в мире есть Бог, такова радостная весть всякой религии. Потому вообще религия – конечно, живая религия – есть радость всех радостей, хотя она и связывается с относительным пессимизмом, пробуждением от сна самодовольства и мировозлюбия.

Впрочем, если осознанная потребность искупления и спасения, как и мировая скорбь, психологически располагает к религии, однако сама по себе она еще не является ею, как поставленный вопрос, хотя уже предполагает возможность разрешения, все же сам не становится еще ответом. Для религиозного мироощущения решающим остается одно: прикосновение Божества, вера, «яко есть»⁴⁸.

Основное переживание религии, встреча с Богом, обладает (по крайней мере на вершинных своих точках) такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но не опровергнуть. Вся история человечества, что касается религиозного его самосознания, превращается в какую-то совершенно неразрешимую загадку или просто нелепость, если не признать, что она опирается на живой религиозный опыт, т. е. если не принять, что все народы как-то видели и знали свои божества, знали о них не из одного «катехизиса». У пророков Израиля мы постоянно встречаем такие слова: и сказал мне Бог. Приходилось ли нам когда-нибудь задумываться над этими словами? Пытались ли мы понять их, хотя отдаленно переведя эти слова на свой религиозный опыт? «И сказал мне Бог»! Что это: неужели же только галлюцинация, самообман, шарлатанство, литературный прием, или?... А если правда... если правда, что написано в этих книгах: Бог говорил, а человек слушал, слышал... Бога, конечно, не физическим органом слуха, но слышал сердцем, всем существом своим, и слово Божие звучало громче, чем все громы мира, убедительнее и достовернее, чем все его разумение.,

Из интимного письма⁴⁹. «Я не хочу прощать небу его страданий, его распятия. Как я могу простить то, чего я не умею понять! Я и не должен прощать, ибо Бог осудил ведь своих «адвокатов» около Иова, которые все объяснили и обо всем рассудили⁵⁰. Мне казалось, – кажется

⁴⁸ На значение пессимизма и потребности искупления указывают с особой настойчивостью философы пессимизма Гартман и Древе. В глазах последнего «alle Religion ihrem Wesen nach ist Erlösungsreligion», и для религиозно-философского исследования ставится поэтому задача показать, «wie das religiöse Verhältniss gedacht werden muss, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen» (Drewe A. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. 1906. S. 62). Всякая религия есть по сути религия спасения... как следует мыслить религиозное отношение, чтобы через спасение добиться желаемого удовлетворения без противоречия с самим собой (нем.). Чрезмерная подчеркнутость этого мотива в их построениях всецело связана с их общей и религиозной метафизикой.

⁴⁹ Отрывок «Из интимного письма» также носит автобиографический характер: 27 августа 1909 г. умер от нефрита сын С. Н. Булгакова. «Как изобразить Вам пережитое? – писал он 27 сентября 1909 г. Г. А. Рачинскому. – Скажу одно: я еще никогда не переживал такой муки в своей в общем благополучной, хотя и не свободной от утрат жизни. Мальчик этот наш (Ивашек, 3 л. 7 мес.) был особенный, необыкновенный, с небесным светом в очах и улыбке. Всегда вспоминаю, что родился он в Христову ночь, когда к заутрене звонили колокола. Вестник неба и ушел на небо» (РГАЛИ. Ф. 427. Оп. 1. Ед. хр. 2689. Л. 2).

⁵⁰ Иов. 42:7.

и теперь, через много лет спустя, – что Бог и не хотел от меня легкого примирения, ибо я должен был принять орудие в сердце. Нелегка ты, жертва Авраама», не из благополучной, но из растерзанной души исторгаясь пред лицом невинной жертвы вопль мой: прав Ты, Господи, и правы суды Твои! А я это говорил всем сердцем своим! О, я не бунтовал и не роптал, ибо жалок и малодушен был бы бунт, но я не хотел мириться, ибо постыдно было бы и примирение. Отец молча ответил мне: у изголовья его тела стало Распятие Единородного Сына. И я услышал этот ответ и склонился пред ним, но неповинные страдания и чей-то сарказм густым, непроницаемым облаком легли между Распятием и его телом, и – я твердо знаю это – здесь, в этом облаке, тайна и моей собственной жизни. Знал я и тогда, что очень легко, соблазнительно легко постараться забыть об этом облаке, обойти его как-нибудь, – ведь неприятно же носить в душе нечто совсем непонятное, да и пристойнее жить в мире с важными особами... Иначе же – только подвигом, крестом целой жизни могу я рассеять это облако, – оно может рассеяться, это я тоже знал достоверно, оно есть тень моего собственного греха, ибо ведь я сам распял его своими грехами. И об этом говорил он мне в ту голгофскую ночь: «Неси меня, папа, кверху, – пойдем с тобою кверху!» О, пойдем, пойдем, дитя мое, мой вождь, учитель, ангел-хранитель мой!

Но здесь начинается невыразимое словом....

Святой мой, у святыни мощей твоих, у чистого твоего тела, белый мой, светлый мальчик, узнал я, как говорит Бог, понял, что значит: Бог сказал! В новом, никогда доселе неведомом ясновидении сердца – вместе с крестной мукой сходила в него небесная радость, и с тьмою богооставленности в душе воцарялся Бог. Сердце мое отверзлось на боль и муку людей, – пред ним раскрывались доселе чуждые и потому закрытые сердца с их болью и горем. Единственный раз в жизни понимал я, что значит любить не человеческой, себялюбивой и корыстной любовью, но божескою, какою Христос нас любит. Как будто завеса, отделявшая меня от других, спала, и мне открылся в сердцах их весь мрак, горечь, обида, озлобление, страдание. И в несказанном восторге, исступлении, самозабвении говорил я тогда, – ты помнишь это, мой белый! – говорил я: мне Бог сказал, я так же просто, и тебя слыша, прибавлял, что и ты мне сказал. И Бог говорил мне тогда, и ты говорил! О, теперь я живу опять во мраке и холоде и лишь по памяти могу говорить об этом, но я уразумел, что это значит: Бог сказал. Тогда раз навсегда я узнал, что Бог действительно говорит, а человек слышит и – не испепеляется. Я знаю теперь, как Бог говорит пророкам. О, ангел мой светлый! Это может показаться безумием и самоослеплением, хулой и кощунством, но ведь ты же знаешь, что это не так, тебе я не могу сказать неправды. Я знал тогда с последней достоверностью, что Бог говорил мне, и так говорил Он и пророкам. О, иное и иначе говорил пророкам, и они были иные, – неизмеримую бездну между мною и ими знал и ощущал я тогда, не меньше знаю и теперь. Но Бог – один, и Его безмерное к нам снисхождение одинаково, и пусть между моей темной, греховной душой и святою душою пророка лежит великая бездна, но ведь еще неизмеримее та бездна, которая лежит между Богом и всякою тварью, – и, как тварь, ведь и я, и пророки – одно, и Он говорит твари... Забыть это и усомниться после этого значит для меня умереть духовно. Можно потерять свое сокровище, испугаться пред его защитой, но и недостойно брошенное и утраченное, оно есть все-таки сокровище...

«Вем человека о Христе, который вознесен был на третье небо»⁵¹... Читали ли эти слова? задумывались ли, что они означают? Если это не бред или самообман, если правда то, что здесь написано, и было, как написано, то что же это значит для выдавшего? каким взором должен был он смотреть на мир после виденного, когда небо открылось!..

О, мой светлый, мой белый мальчик! Когда несли мы тебя на крутую гору, и затем по знойной и пыльной дороге, вдруг свернули в тенистый парк, словно вошли в райский сад;

⁵¹ 2 Кор. 12:2.

за неожиданным поворотом сразу глянула на нас своими цветными стеклами ждавшая тебя, как ты прекрасная, церковь. Я не знал ее раньше, и, как чудесное видение, предстала она, утонувшая в саду под сенью старого замка. Мать твоя упала с криком: «Небо раскрылось!» Она думала, что умирает и видит небо... И небо было раскрыто, в нем совершался наш апокалипсис. Я чувствовал, видел почти восхождение твое. Обступили тебя олеандры, розовые и белые, как райские цветы, только того и ждавшие, чтобы склониться над тобой, стать на страже у твоего гроба... Так вот что! Все становилось понятно, вся мука и зной растворились, исчезли в небесной голубизне этой церкви. Мы думали, что только там, внизу, в зное происходят события, и не знали, что есть эта высь, а оказывается – здесь ждали... И глубоко внизу, вдали остались зной, муки, стенания, смерть, – на самом же деле не это было, потому что есть то, и теперь раскрыто...

Шла литургия. Не знаю, где она совершалась, на земле или небе⁵²... «Ангельскими невидимо дориносимачинми», привычные, уже примелькавшиеся святые слова... но кто это в алтаре направо... разве не сослужитель небесный? А эти страшные демонские лики, с такой неведомой мне, превосходящей мое воображение злобою на меня смотрящие и... тоже из алтаря... Но не боюсь я вас, ибо к небу он восходит, мой белый мальчик, и вы бессильны пред его защитой, пред его светом...

Слушаю «апостол» о воскресении и всеобщем внезапном изменении⁵³... и впервые понимаю, что это так и будет и как это будет.

Нужно ли верить, что литургия совершается в сослужении ангелов, когда я это... видел. Не так же ли видел ангела священник Захария около кадильного алтаря, или сослужащий с преподобным Сергием видел ангела, литургисающего с ним (как повествует его житие)?⁵⁴ Но и здесь не дерзновенно ли, возможно ли делать такие сопоставления? Должно! Ибо не себя ведь, не темноту свою греховную сравниваем мы, но виденное по Божественному усмотрению...

Так вот к чему звал меня этот звон с высоты, который так настойчиво слышался мне то лето. Ты пришел к нам в Рождественскую ночь, под звон колоколов, славивших родившегося Христа⁵⁵. Духовное твое рождение совершилось в день празднования собора Крестителя, «величайшего между рожденными женою», Господня Предтечи, к его лику принадлежишь ты, вестник небес. И мнится и верится, станешь ты у смертного изголовья с печалью молчаливого укора, иль с радостью вечного свиданья, светозарным ангелом смерти.

* * *

Если бы люди веры стали рассказывать о себе, что они видели и узнавали с последней достоверностью, то образовалась бы гора, под которой был бы погребен и скрыт от глаз холм скептического рационализма. Скептицизм не может быть до конца убежден, ибо сомнение есть его стихия, он может быть только уничтожен, уничтожить же его властен Бог Своим явлением, и не нам определять пути Его или объяснять, почему и когда Он открывается. Но знаем достоверно, что может Он это сделать и делает...

Кто не допускает особого религиозного удостоверения и отрицает особый орган религиозного ведения, тот должен в изумлении остановиться пред всемирно-историческим фак-

⁵² Ср. с рассказом «девяти мужей», посланных князем Владимиром в Византию накануне крещения Руси: «И пришли мы в землю Греческую, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой...» (Изборник. М., 1969. С. 69).

⁵³ Мф. 24:23–32.

⁵⁴ См.: Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 67–68. Глава «О видении ангела, служаща с блаженным Сергием».

⁵⁵ Сын Булгакова Ивашек родился 25 декабря (ст. ст.) 1905 г.

том религии как каким-то повальным, массовым гипнозом и помешательством⁵⁶. Кто не хочет принять здесь единственно простой и естественной (но почему-либо для него метафизически недопустимой) гипотезы религиозного реализма, тот должен противопоставить ей теорию массовых галлюцинаций и иллюзий или же... «выдумки жрецов»! *Ecrasez Finfame* – эта цель, кажется, оправдывает все средства, однако кроме глупых, это же средство – глупое.

Итак, в религиозном переживании дано – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, притом не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека; человек в себе и чрез себя обретает новый мир, пред которым трепещет от страха, радости, любви, стыда, покаяния. Религия не есть только музыка души, она звучит для меня, но и вне меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма. В этом ее реализме состоит главное отличие религии от беспредметной, субъективной, эстетизирующей религиозности, которую не прочь развлечься, как пикантным соусом настроений, современная эстетизирующая переутонченность. Моя религия не есть мое создание, иначе она вовсе не есть религия; она убеждает силою непосредственной своей достоверности, притом иною, высшею убедительностью, чем факты внешней действительности, напр., ощущение этого стола, этой стены, этого шума. Поэтому нельзя устранить из религии реальности Бога, как из искусства нельзя устранить объективной красоты (которая столь же отличается от красивости, как религия от религиозности). Бог есть – вне меня, но и для меня, – превыше моей субъективности, однако сообщаясь ей. Это положение есть не только аналитическое суждение, выведенное на основании рассмотрения понятия религии, но вместе с тем и религиозное синтетическое суждение *a priori*⁵⁷. **ЕСИ**⁵⁸ – это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе и как предмет для анализа. Пред лицом этого **ЕСИ**, этого синтетического религиозного суждения *a priori*, конечно, безмолвствуют так наз. «доказательства бытия Божия». Они могут иметь известное значение (в чем бы оно ни состояло) в философии, в спекулятивном богословии, вообще вне собственной области религии, в этой же последней царит радостное непосредственное **ЕСИ**. Доказательства бытия Божия вообще уже самым появлением своим свидетельствуют о наступлении кризиса в религиозном сознании, когда по тем либо иным причинам иссякают или затягиваются песком источники религиозного вдохновения, непосредственно сознающего себя и откровением, но та вера, которая призывается сказать горе: «двинься в море»⁵⁹, не имеет, кажется, ровно никакого отношения к доказательствам. Конечно, также и по чисто спекулятивным основаниям следует отвергнуть идею доказательства бытия Божия⁶⁰, ибо здесь, очевидно, есть внутреннее противоречие в самой

⁵⁶ Интересно наблюдать, в какие безысходные трудности попадают те из историков «культуры», которые лишены внутреннего понимания религии, но и не имеют достаточно прямолинейности, чтобы совершенно отвести, как хлам и предрассудки или «надстройку» на каком-нибудь «базисе», религиозные верование и культ.

⁵⁷ Синтетические суждения *a priori* – в системе Канта такие суждения, которые увеличивают данное познание и при этом проистекают не из опыта, а из свойств человеческого мышления.

⁵⁸ ЕСИ – буквальный перевод на церковнославянский греческой надписи на дельфийском храме: ΕΙ (букв.: «ты есть»). Специальную статью на эту тему («Ты еси») написал В. И. Иванов (см.: Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 263–268). Такое же название носит вторая часть «мелопеи» В. И. Иванова «Человек» (там же. С. 206–221). В своей статье В. И. Иванов писал: «То, что есть религия, воистину родилось из «Ты», которое человек сказал в себе тому, кого ощутил внутри себя сердцем...» (там же. С. 265). Впоследствии он еще раз высказал эту же мысль: «В том, что обычно зовут диалектикой исторического процесса, я вижу подобный спору Иова диалог между Человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя АЗ ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата сказать Отцу: Воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз» (там же. С. 743).

⁵⁹ «Иисус же сказал им в ответ: ...если будете иметь веру и не усомнитесь... то... если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, – будет» (Мф. 21:21).

⁶⁰ Имеются в виду следующие системы доказательств бытия Божия: 1) космологическая (Аристотель); 2) телеологическая (Платон); 3) онтологическая (Ансельм Кентерберийский); 4) историческая или психологическая (Декарт); 5) нравственная (И. Кант). Подробнее см.: Гегель. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 337–495.

постановке задачи: соображениями относительными, основанными на законе причинности и анализе причинных рядов, утверждается бытие абсолютного, возвышающегося над относительным и свободным от причинности. Очевидно, на поле кантовского опыта мы не встретим Бога, ибо «для науки Бог есть совершенно ненужная гипотеза» (Лаплас), а так наз. доказательств бытия Божия сводятся лишь к более или менее удачному постулированию Бога или же к раскрытию с разных сторон философского понятия о Боге. Единственным же путем реального, жизненного познания Бога остается религиозный опыт. **ЕСИ**, синтетическое религиозное суждение *a priori*, есть единственная опора религии, без которой она не существует, подобно тому как искусство не существует без красоты или мораль без различия добра и зла. И тем самым религия становится независимой от этики, эстетики, теоретического познания, философии и науки, ибо имеет свою собственную опору, свой собственный орган восприятия.

Но этим полагается, слышу я возражение, в основу религии «психологизм», субъективная настроенность, каприз воображения, которому придается трансцендентальное значение. Под видом психологизма или логического фетишизма, гипостазирующего идеи и настроения, в наши дни нередко вовсе выпроваживается за дверь религия, ей предъявляется формальный отвод, она рассматривается как до конца растворяющаяся в религиозность. И, однако, для этого отвода нет никакого достаточного основания. Религия есть психологизм в том только смысле, что она представляет совокупность фактов психологической жизни, осуществляющихся в конкретной индивидуальной психике. Но в этом смысле в психологизме могут считаться повинны решительно все деятельности духа: разве познание не есть также факт душевной жизни, разве мораль не имеет своей психологии (более придирчивые критики и рассматривают мораль лишь как психологический факт)? «Разъяснить» же красоту в смысле психологизма нет ничего легче. И однако, если мы всюду применяем генетическое и трансцендентальное рассмотрение и от факта отличаем его смысл и значение, то совершенно то же самое должно иметь место и в религии. И здесь мы отличаем субъективный религиозный процесс от его трансцендентальной характеристики и утверждаем не только психологическую своеобразность религии (что значило бы ломиться в открытые двери, ибо этого пока никто и не отрицает), но и самостоятельную «способность религиозного суждения». В религии человеческому духу становится доступно то, чего он не постигает ни в науке, ни в этике, ни в эстетике (хотя каждая из них в отдельности и может указывать путь к религии, да и действительно это посвоему делает).

Итак, на предварительный и общий вопрос «как возможна религия?» отвечаем: религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также и все ее своеобразие⁶¹. Всякая подлинная, живая религия знает свою объективность и опирается на нее, – она имеет дело с Божеством, произносит Ему **ЕСИ**; психологизмом является лишь «религия настроения», т. е. религиозность, бессильная подняться до религии и светящая чужим, отраженным светом. БОГ – вот основное содержание и основная «категория» религии.

Во избежание недоразумений прибавим, что понятие «божество, бог» берется нами пока в самом широком и неопределенном смысле, объемлющем различные религии, как формальная категория, применимая ко всевозможному содержанию. Существенным признаком, уста-

⁶¹ Нам приятно отметить, что к опытному истолкованию религии приходит в результате всего своего колоссального изучения религий Макс Мюллер (в разных своих сочинениях, см., напр., *Natürliche Religion*. Leipzig, 1890. Лекции II–V). Его формула такова: *nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu*. Нет ничего в вере, чего бы не было раньше в ощущении (лат.) – парадокс известной формулы сенсуалистов: «Нет ничего в сознании... etc.». (под последним Мюллер разумеет опытный характер религии, хотя, конечно, этот опыт и отличается от чувственного).

новляющим природу религии, является объективный характер этого поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества. Такому требованию, думается нам, удовлетворяют все исторические религии, ибо такова природа религии вообще. В этом смысле понятие безбожной религии содержит *contradictio in adjecto*⁶², внутренне противоречиво, ибо существо религии именно и состоит в опытном опознании того, что Бог есть, т. е. что над миром имманентным, данным, эмпирическим существует мир иной, трансцендентный, божественный, который становится в религии доступным и ощутимым: «религия в пределах только разума»⁶³, или имманентная религия субъективного идеализма, вовсе не есть религия, а лишь одна из многочисленных ее подделок и суррогатов.

Однако я слышу обычное в таких случаях возражение: возможна и существует атеистическая религия⁶⁴, утверждающая своей основой не Бога, но небытие, ничто, и религия эта имеет мировое значение, считает сотни миллионов последователей: это – буддизм. Трудно уверенно судить о буддизме, столь далеком и чуждом христианскому миру, и во всяком случае нужно отличать религиозную практику от богословской спекуляции. Известно, что народный, экзотерический⁶⁵ буддизм, которому, собственно, и обязана эта религия обширностью своего распространения, отнюдь не ограничивается одной «нетовщиной», но содержит в себе элементы конкретного политеизма, даже фетишизма. Сверх того, – и это самое главное, – буддийское ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (*tat twam asi* – это есть ты⁶⁶), отнюдь не представляет собой только отрицательного понятия, но вполне подходит под наше общее определение Божества. Ибо и это ничто не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительной: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи⁶⁷, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение. В замкнутом субъективизме, имманентизме и психологизме неповинна поэтому даже и эта религия, как бы ни было скудно ее положительное учение о Боге⁶⁸.

⁶² «Противоречие в определении» (лат.) – логическая ошибка; напр.: «круглый квадрат».

⁶³ Название трактата И. Канта (1793).

⁶⁴ Термин Э. Геккеля, употребленный им в его популярной книге «Мировые загадки».

⁶⁵ Экзотерическое (экзотерическое) учение – явное, открытое для всех (в отличие от эзотерического – тайного, для посвященных).

⁶⁶ Формула выражения единства субъекта и объекта в индийской философии (Чхандогья-Упанишада, VI, 12). См.: Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 117–118. Название «дистиха» В. И. Иванова: В страждущем страждешь ты сам: вместе сораспяться живому. В страждущем страждешь ты сам: мужествуй, милуй, живи. (Иванов В. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 642). «*Tat twam asi*», по объяснению Иванова, значит: «Это (именно, каждый отдельный индивидуум) – ты (сам)» (там же. С. 861).

⁶⁷ В древнеиндийской философии Майя означает иллюзорность бытия; под «покрывалом Майи» скрывается истинная сущность вселенной.

⁶⁸ На это справедливо указывает Гартман, у которого вообще мы находим чрезвычайно отчетливую постановку проблемы религии в ее общей форме: он устанавливает, что «всякий объект религиозной функции есть бог; бог есть не научное, но религиозное понятие; наука может заниматься им, лишь поскольку она есть наука о религии. Мы можем определить поэтому религиозную функцию как отношение человека к богу. Это определение как будто теряет свою силу тогда, когда атеизм отрицает существование бога и вместе с тем, как буддизм, остается чрезвычайно интенсивной религией; но нетрудно распознать, что эта видимость проистекает лишь из предвзятого реалистического взгляда на существо божие, которое не подходит к буддийскому абсолютному иллюзионизму. И в буддизме ничто есть 1) абсолютное основание мира, именно положительная причина полагающей мир иллюзии, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежит в основе феноменального мира, 3) абсолютная цель мира, к которой стремится мировой процесс и в котором он находит абсолютное искупление и 4) носитель и источник религиозно-нравственного миропорядка, который представляет единственно истинное и постоянное в иллюзии и лишь который делает иллюзорный мировой процесс действительным процессом спасения. Ничто в каждом из этих четырех отношений есть объект религиозной функции или предмет религиозного отношения. Таким образом, буддизм есть атеизм не в том смысле, чтобы он отрицал бога, т. е. предмет религиозного отношения, но только в том, что он ничто, и *privativum*, делает богом. Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожесть ничто» (E. Hartmann. *Die Religion des Geistes*, 3-te Aufl., 4–5). Поэтому и буддизм не нарушает правила, что «*keine Religion ohne Gottesvorstellung*» (6). – Нет религии без представления о Боге (нем.).

Можно еще указать, что существуют разные виды религиозных суррогатов, как, напр., религия прогресса или человечества. Однако и здесь, поскольку мы имеем дело с отношением религиозным, оно связано именно с устремлением за эмпирическую данность к некоему трансцендентному ноумену⁶⁹, – Grand Etre О. Конта⁷⁰. Можно считать такое обожествление собирательного понятия логическим фетишизмом и видеть в нем низшую ступень религиозного сознания, но нельзя отвергать религиозных черт, ему присущих. Известную аналогию дает здесь грубый фетишизм⁷¹ (крайности сходятся!), при котором в деревянном чурбане тоже чтится не дерево, но трансцендентное ему существо, и чурбан фактически является как бы некоей его иконой.

⁶⁹ Ноумен – умопостигаемая сущность, в отличие от «феномена» – объекта чувственного содержания. В философии И. Канта – «ноумен» – синоним «вещи в себе».

⁷⁰ Высшее существо (фр.) – бог «позитивной религии» О. Конта, которым объявляется общество или совокупное человечество и которое должно почитаться каждым отдельным человеком.

⁷¹ Поклонение материальным предметам – фетишам, которые наделяются сверхъестественными свойствами. Подробнее см.: Ш. де Бросс. О фетишизме М 1973.

2. Трансцендентное и имманентное

Пара соотносительных понятий «трансцендентное – имманентное» играет существеннейшую роль в определении религии. Понятия эти чрезвычайно многозначны; можно всю историю философской мысли изложить как историю этих понятий, или, частнее, как историю проблемы трансцендентного. Кроме того, они соотносительны: если один полюс соответствует трансценденции, на другом помещается имманентность, но и наоборот. Очевидно, необходимо всегда наперед условливаться об их значении. Имманентным для нас является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в его пределах. Однако трансцендентное не есть и ничто, или круглый нуль, потому что иначе и имманентное не создавало бы себя имманентным, самозамкнутым, ограниченным, без такой границы. Трансцендентное есть, по меньшей мере, некоторая пограничная область для имманентного, его предел. В известном смысле можно считать (гносеологически) трансцендентным сознанию всякую транссубъективную действительность: внешний мир, чужое «я», гору Эльбрус, Каспийское море, всякую неосуществленную возможность нового опыта. Каким бы философским утонченностям ни подвергалось это определение, практически, в непосредственном чувстве жизни, дана некоторая мера имманентности, актуальной и потенциальной. Получая новые впечатления от жизни, будет ли то Ледовитый океан или остров Цейлон, эскимосы или зулусы, бразильские бабочки или вороны, Большая Медведица или Солнце, – во всем этом человек ощущает себя в имманентном мире, едином во всем многообразии. Для него это свой мир, и притом единственный мир для имманентного самосознания, как окачественная связность бытия. Существует особое космическое чувство, обычно глухое и тупо сознаваемое, однако поднимающее свой голос при всяком его раздражении. Есть ли этот «мир» единственный, а его имманентность абсолютно замкнутая, или же существуют иные «миры», трансцендентностью своей облекающие нашу имманентность и – о, ужас! – в нее врывающиеся?

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами...
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой⁷².

Есть ли иные миры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя ответить одним умозрением (как обычно принято думать) или же опытом имманентным, на это можно ответить лишь новым опытом, расширением и преобразованием опыта, предполагая, конечно, что наше космическое естество узнает особым, совершенно неопределимым и ни к чему не сводимым чувством область иного мира, для него «сверхъестественную». Здесь начинается область «мистики», а равно и путь «окультизма», или «науки, как достигнуть познания высших миров» (Штейнер). Весь оккультизм есть расширение имманентного в сторону доселе трансцендентного, причем человек, преобразуя самого себя, и сам становится существом иного мира, именно того, который он познает. Впрочем, поскольку «духовное знание» есть действительно знание, т. е. методически совершающееся развертывание проблем, утончение наблюдений, обогащение, усовершенствование, упорядочение опыта, постольку оно еще относится к области знания, имманентной этому миру. «Высшие миры», которых достигать учит «духовное знание», строго говоря, есть наш же собственный мир, воспринимаемый лишь более широко и глубоко; и как бы далеко ни пошли мы в таком познании, как бы высоко ни под-

⁷² Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Сны» (1830) (Тютчев Ф. И. Соч.: В 2 т. М., 1920. Т. 1. С. 56).

нялись по лестнице «посвящений», все же оно остается в пределах нашего мира, ему имманентно⁷³. То, что постигается здесь, трансцендентно лишь гносеологически, т. е. в силу ограниченности нашей, а не по сущности (как тригонометрия является нам трансцендентной, пока мы ей не научились или, вернее, пока она в нашем сознании еще не пробуждена: имманентный характер математического познания в этом смысле с такой силой был указан еще Платоном в его «Федоне»). На пути оккультного познания, как и всякого познания вообще, при постоянном и бесконечном углублении в область божественного, в мире нельзя, однако, встретить Бога, в этом познании есть бесконечность – в религиозном смысле дурная, т. е. уводящая от Бога, ибо к Нему не приближающая. И в этом заключается глубокое отличие оккультного и религиозного путей, которое может при известных условиях стать и противоположностью, и уже во всяком случае нельзя их смешивать, подменивать, выдавая один за другой, как это часто делается теперь.

Таким образом, хотя имманентное: «мир» или «я», макрокосм и микрокосм, внутри себя также имеет ступени относительной трансцендентности, заданности, но еще не данности, – тем не менее оно противоположно трансцендентному, как таковому. Трансцендентное κατ' ἑξοχήν⁷⁴, как религиозная категория⁷⁵, не принадлежит имманентному, – «миру» и «я», хотя его касается. К нему нет пути методического восхождения (ибо путь религиозного подвига не имеет в виду познания, не руководится познавательным интересом), оно вне собственной досягаемости для человека, к нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомерно, методически приходить. Путь религиозный в этом смысле необходимо есть путь чуда и благодати.

Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмир. Он есть единственное и подлинное Не-я; поскольку же я (фихтевское)⁷⁶ включает в себя все, весь мир, Он есть и Не-

⁷³ Эта мысль находит ясное выражение в книге Эмиля Метнера. Размышления о Гете. I. М., 1914, стр. 329–330, 347–401 – Эмилий Карлович Метнер (1872–1936) – основатель и руководитель московского книгоиздательства «Мусагет», которое в 1910–1913 гг. выпускало также журнал «Логос» – главный орган русских неокантианцев. Группа писателей и философов, сотрудничавших в «Мусагете», находилась в постоянной полемике с книгоиздательством «Путь», вокруг которого сплотились в основном философы «неославянофильского» направления (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкой и др.). «Основной вопрос «Пути», – писал впоследствии Ф. А. Степун, – был – «како веруеши», основной вопрос «Мусагета» – «владеешь ли своим мастерством?» (Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. Т. 1. С. 282). Перед самым началом войны 1914 г. между обоими направлениями наметилось некоторое сближение, которое, по-видимому, и стало бы «магистральной линией» развития русской философии, если бы развитие это не было прервано разразившейся в 1917 г. катастрофой. Ссылка С. Н. Булгакова на книгу Э. К. Метнера в этом смысле очень симптоматична. В начале войны Метнер оказался в Германии, был интернирован и затем поселился в Швейцарии. В 1915 г. он написал С. Н. Булгакову письмо. Ответное письмо Булгакова от 19 апреля 1915 г. сохранилось. «Очень был рад Вашему письму, – писал Булгаков, – как дружескому рукопожатию в такую годину, когда события разделяют даже и близких по симпатиям людей. Заочно, отчасти по слухам, отчасти по интуиции, я представлял себе и Ваше настроение, и Ваше понимание текущих событий. Многого в них я не могу ни принять, ни разделить, но в то же время ощущал всю неразрывность Вашей связи с Россией, а следовательно, с моей верой и любовью...» (ОР РГБ. Ф. 167. К. 13. Ед. хр. 21. Л. 1–2).

⁷⁴ По преимуществу (греч.).

⁷⁵ Философы могут предъявить протест, зачем мы употребляем многозначные и притом чисто философские термины «трансцендентное» и «имманентное» в применении к религиозным переживаниям. – Такой «протест» действительно не замедлил явиться в статье Л. И. Шестова «Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадничества» (1916) (Шестов Л. Власть ключей. Берлин, 1923. С. 228–229). Они будут правы в своем упреке, если только и сами не будут забывать, что в этих понятиях и для них самих не содержится никакого определенного смысла, – он вкладывается только данной философией; другими словами, проблема трансцендентного (и соотносительного с ним имманентного) представляет собой последнюю и наиболее обобщающую проблему философии и, следовательно, уже включает в себя всю систему. Поэтому определенного терминологического значения с употребляемыми нами выражениями не связано, и мы вольны пользоваться ими и в своем особом смысле, при условии, конечно, твердо держаться раз принятого значения. Религия, в отличие от философии, не кончается трансцендентным, но им начинается, и лишь в дальнейшем ее развитии постепенно раскрывается его смысл и значение. Трансцендентное в самом общем смысле, т. е. превышающее всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия, вообще «этого мира», дано в первичном религиозном переживании, поскольку в нем содержится чувство Бога, – это есть основная музыка религии. Можно, конечно, для обозначения этого чувства сочинить новый термин, но, нам кажется, в этом нет никакой нужды, ибо в своем предварительном и формальном определении трансцендентное религии пока еще не отличается от трансцендентного философии: это больше логический жест, чем понятие (каковым, впрочем, и неизбежно будет всякое логическое понятие трансцендентного, т. е. того, что находится выше понятий).

⁷⁶ То есть «я» субъективного идеализма; «Я», порождающее из себя весь мир. Подробнее о Фихте см.: Булгаков С. Н.

мир, причем, однако, это Не-я отнюдь не полагается нашим собственным я, как у Фихте, и не есть в этом смысле некое под-я, но есть абсолютное и подлинное Не-я, т. е. сверх-я, выше-я. Эту основную полярность религиозного сознания, напряженную противоположность трансцендентного и имманентного, можно выражать в разных терминах: «Бог и мир», «Бог и природа», «Бог и человек», «Бог и я» и под^{обное}. Между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние, которое, если и преодолевается, то незакономерно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно. Всякая имманентность Трансцендентного, прикосновение Божества, есть акт, поистине чудесный и свободный, акт милости и любви, но не закономерности и необходимости.

Бог, как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей, но именно поэтому Он в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами⁷⁷: Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным. Поэтому-то нет и не может быть никакого «духовного знания», опирающегося на метод, для познания Бога (а не одного лишь божественного). Ибо перед абсолютным расстоянием, пред бесконечностью, изничтожается всякая конечная величина и всякий путь: Бог может послать Ангела Своего Валаамовой ослице, опалить огнем и светом Своего явления окаянного грешника, может настигнуть на пути в Дамаск Своего гонителя⁷⁸ и тем не менее остаться недоступным самым напряженным методическим усилиям. Ибо Бог есть Чудо и Свобода, а всякое знание есть метод, необходимость.

Говоря так, мы отрицаем лишь обязательность, закономерность видения Бога для Его ищущих. Но искание Бога, приуготовление себя, раскрытие в себе божественного совершается человеческим усилием, которого ожидает от нас Бог, – «Царствие Божие силою нудится»⁷⁹. Об этом свидетельствует вся аскетика. Возможно, что для известной эпохи жизни человечества или для известного духовного уклада и философия, и «духовное знание» оказываются таким путем приуготовления. Однако только опознанное в религиозном опыте Трансцендентное, сущее выше мира, открывает глаза на трансцендентное в мире, другими словами, лишь непосредственное чувство Бога дает видеть божественное в мире, познавать мир как откровение Божие, научает в имманентном постигать трансцендентное, воспринимать мир как Бога, становящегося и открывающегося. Логика религиозного сознания требует, чтобы Бог был найден как безусловный не-мир, а мир как безусловный не-Бог, чтобы затем узреть мир в Боге и Бога в мире. (Разумеется, речь идет не о хронологическом, но трансцендентально-логическом соотношении.) Один и тот же мир предстает пред нами то как механизм, чудовищный в своей дурной бесконечности, глухо молчащий о своем смысле, то как откровение тайн Божества, или источник богопознания. И миропознание – будет ли это естествознание (в широчайшем, всеобъемлющем смысле слова) или «духовное знание» при свете веры в Бога получает совсем новое значение. Решающим моментом остается встреча с Богом в человеческом

Философия хозяйства. М., 1990. С. 16–18.

⁷⁷ Эту мысль с особенной яркостью в мистической литературе из восточных церковных писателей выражает Николай Кавасила (XIV век), из западных Фома Кемпийский (О подражании Христу). Оба говорят это особенно по поводу соединения со Христом в таинстве Евхаристии. – Евхаристия (причащение) – христианское таинство, заключающееся в том, что верующие едят хлеб и пьют вино, которые превратились («пресуществились») в истинное тело и кровь Иисуса Христа; тем самым верующие соединяются с Христом и становятся сопричастными «жизни вечной». «Еда, – писал Булгаков, – есть натуральное причащение – приобщение плоти мира» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 71). К принявшим таинство Евхаристии Христос стоит даже ближе, чем они сами к себе, так как Он делается для них другим, более совершенным – их собственным «Я» (Епископ Алексий. византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906, стр.61).

⁷⁸ Имеются в виду эпизоды Библии: ослица, проговорив человеческим голосом, остановила безумие пророка Валаама (Числ. 22, 23–24); обращение Савла (ал. Павла) на пути в Дамаск (Деян. 9:1–6).

⁷⁹ Точнее: «Царство Божие нудится»; в совр. переводе «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11:12).

духе, соприкосновение трансцендентного с имманентным, акт веры. Бог есть, вот что раздается в человеческом сердце, бедном, маленьком, детском человеческом сердце; Бог есть – поет небо, земля, мировые бездны; Бог есть, откликаются бездны человеческого сознания и творчества. Слава Ему!

Если основная данность религиозного вообще есть трансцендентное, то основной формой религиозного достижения $\chi\alpha\tau\ \epsilon\lambda\theta\omicron\chi\eta\nu$ является молитва. Молитва до сих пор остается недостаточно понята и оценена в ее религиозно – «гносеологическом» значении, как основа религиозного опыта. Что представляет собою молитва по своему «трансцендентальному» составу? прежде всего, устремление всех духовных сил человека, всей человеческой личности к Трансцендентному: всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не внешняя только) осуществляет веление: *transcende te ipsum*⁸⁰. Человек делает в ней усилие выйти за себя, подняться выше себя: в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек, как нечто абсолютно потустороннее. И в то же время, когда молитва «услышана», когда она горяча и вдохновенна, когда достигается ее устремление – коснуться Трансцендентного, дохнуть им, она содержит в себе и достаточное, даже единственно возможное удостоверение в существовании Трансцендентного и в Его снисхождении к людям: она получает Трансцендентное как имманентное, причем оно становится соприсушим имени Божию, в котором призывается Трансцендентное. Имя Божие – есть как бы пресечение двух миров, трансцендентное в имманентном, а потому «имяславие»⁸¹, помимо общего своего богословского смысла, является в некотором роде трансцендентальным условием молитвы, конституирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем. Религиозный гений необходимо есть и великий молитвенник, и, в сущности, искусству молитвы только и учит вся христианская аскетика, имеющая высшей целью непрестанную («самодвижную») молитву, «молитву Иисусову» или «умное делание»⁸², т. е. непрестанное устремление к трансцендентному Божеству имманентным сознанием. Господь молился, часто и подолгу, то радостно-торжественно («славлю Тебя, Отче неба и земли»⁸³), то напряженно-мучительно (Гефсиманская молитва⁸⁴), и молитве

⁸⁰ Превзойди себя самого (лат.) – тезис философии Августина (Об истинной религии XXXIX, 72)

⁸¹ Течение в православии, которое возникло в среде афонских монахов в 1912–1913 гг. Поводом послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (3-е изд., Киев, 1912), в которой, в частности, утверждалось: «В имени Божием присутствует Сам Бог – всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами» (с. 16). Официальная церковь осудила «имясловие». «Кажется, впервые за все время существования русской церкви, – писал впоследствии Булгаков, – в недрах ее самой, а не Византии возник серьезный догматический вопрос, требующий серьезного догматического обсуждения, – о почитании имени Божия. Сначала вопрос этот хотели хулиганизировать, по методу митрополита Антония, газетной презрительной руганью, а затем схватились за более реальное средство церковного единения – увещания с военной экспедицией и пожарной кишкой. И сейчас тошно вспоминать об этом безобразии» (Булгаков С. Н. У стен Херсониса // Символ. 1991. № 25. С. 210). Подробнее см.: Флоренский Л. А. Имяславие как философская предпосылка // Сочинения. Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 281–321; см. также комментарий игумена Андроника (Трубачова) (там же. С. 424–433). Булгаков по поводу имяславия написал статью «Афонское дело» (Русская мысль. 1913. № 9), а позднее (в 1920 г.) монографию «Философия имени» (Париж, 1953).

⁸² Учением о молитве полны произведения церковной аскетике, в частности творения св. Макария Великого, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Тихона Задонского, церковных писателей: еп. Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и многих других. См. также сборники: «Добротолюбие» в 5-ти томах, «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении», составленные еп. Феофаном и др.; аналогичные сборники, конечно, существуют и в католической церкви. Церковная литература о молитве, можно сказать, прямо неисчерпаема. Сюда же должно отнести и литургические богатства Востока и Запада. Даже для поверхностного «психологического» исследования религии все это дает драгоценнейший материал, однако, почти нетронутый. Феноменологический анализ молитвы (для которого также можно найти изобильный материал в религиозной литературе) отсутствует совершенно. Отчасти это объясняется и тем, что среди людей, живущих религиозно, мало найдется вкуса и интереса к такому анализу; у людей же нерелигиозных нет для него достаточного понимания да и тоже мало интереса.

⁸³ Неточная цитата из Евангелия от Матфея, 11:25 (то же – Лк. 10:21).

Господней⁸⁵ научил Своих учеников (как и Иоанн научил своих). Громовый факт молитвы – как в христианской, так и во всех религиях – должен же быть, наконец, понят и оценен и в философском своем значении. В способности к молитве человек имеет как бы специальный орган религиозного восприятия. Она соответствует чувству прекрасного или способности эстетического суждения в эстетике и нравственной воле в этике. Она не может быть, впрочем, приурочиваема к какой-либо отдельной стороне психики, ибо связана с самой основой человеческой личности в ее нераздробляемом целом.

Где нет молитвы, там нет религии⁸⁶. Не надо притом смешивать с молитвой ее теософических суррогатов: «концентрации, медитации, интуиции», которые все-таки имеют дело не с Богом, но с миром, погружают человека не в Трансцендентное, но в имманентное, божественным хотят подменить Бога, – обман или самообман. К тому же, в «окультурном» пути целью восхождения всегда является ближайшая в порядке «эволюции» иерархическая ступень. Молитвенное же дерзновение – и в этом чудо и благодать молитвы – идет прямо к престолу Всевышнего, минуя все «иерархии». При обращении же за помощью к святым последние отнюдь не являются в качестве таких промежуточных иерархий, заполняющих пропасть между человеком и Богом (ибо эта бездна незаполнима никаким «эволюционным» процессом и никаким иерархическим восхождением), но лишь как близкие нам и, вместе с нами, предстоящие престолу Господа силы. Коснеющее в грехах и темноте создание Божие дерзновенно говорит в молитве прямо с Господом, и Господь соизволяет на это дерзновение. И все «иерархии», насколько они имеют значение в молитве, светят лишь отраженным светом Солнца солнц. Такова молитва.

Итак, тому, кто хочет непредубежденным и воистину критическим оком исследовать религию в ее «трансцендентальной» характеристике, необходимо спросить себя: что же такое молитва? И, если только он не поддастся лукавому соблазну *ratio ignava et obscura*⁸⁷, не объявит все это психологизмом или психопатизмом и не отмахнется от этого пренебрежительным жестом, то он спросит себя: «как возможна молитва?» Об этом, однако же, не пожелал *lege artis*⁸⁸ вопрошить критик Кант, без разговоров объявивший молитву «*Abgötterei*», «*Afterdienst*», и под. За ним последовал и Фихте, увидавший в молитве лишь унижение человеческого достоинства. В сравнении с таким отсутствием религиозного вкуса нельзя не отметить относительной проницательности у Гегеля, который в «Философии религии» дает высокую оценку значению «культа», а в его составе, конечно, и молитвы⁸⁹ (хотя общая его точка зрения радикального имманентизма, конечно, не благоприятствовала пониманию центрального значения молитвы в религии).

Самобытность религии основана на том, что религия обладает своим способом опознания Божества, или органом трансцендентного, своим удостоверением или (если распространить на область религиозной жизни понятие опыта, как сделал это Джемс) своим особым опытом. «Сердце имеет свои законы, которых не знает ум», – сказал Паскаль⁹⁰, имея в виду эту особую природу религиозной очевидности и достоверности. Обычно это религиозное опозна-

⁸⁴ Или «моление о чаше»: «Да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:26; Мк. 14:36; Лк. 22:42).

⁸⁵ «Отче наш...» Мф. 6:9-13.

⁸⁶ Недаром самодельские, даже «атеистические» религии стремятся иметь хотя какой-нибудь культ, а следовательно, и молитвенную практику. В частности, напр., О. Контом руководил совершенно правильный религиозный инстинкт, когда он установил культ для своего божества «*Grand Etre*»; мне пришлось в Лондоне присутствовать на богослужении «*Humanitarian Church*», – кажется, она же иногда называется и «*atheistic church*». – Гуманитарная церковь, атеистическая церковь (англ.), где читались молитвы человечеству, были установлены, судя по *Prayer-book*. – Молитвослов (англ.), и обряды крещения, брака и тому подобные.

⁸⁷ Малодушный и сомнительный довод (лат.).

⁸⁸ По закону искусства (лат.).

⁸⁹ См.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 371–409.

⁹⁰ Цитата из «Мыслей» Б. Паскаля (Фр. 423): *Pascal B. Oeuvres completes*. P., 1963. P. 532.

ние называется верой, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии религии: анализ природы веры есть своего рода «критика религиозного разума».

Чтобы оценить значение веры, нужно прежде всего принять, что вера хотя и не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, однако тем самым еще не низводится на степень субъективного верования, вкуса или прихоти, ибо такое истолкование противоречит самому существу веры: это была бы неверующая вера. Между тем вера по-своему столь же объективна, как и познание. «Есть ли Бог?» «Бог живет в моей душе». «Нет, есть ли Бог!» «Он есть в моей душе». Привожу этот диалог (в действительности имевший место в 1903 году и Штутгарте между мною и П. Б. Струве⁹¹) как характерный для постановки вопроса о вере. Вера, на которой утверждается религия, не может ограничиваться субъективным настроением, «Богом в душе», она утверждает, что Бог есть, как трансцендентное, есть вне меня и лишь потому есть во мне⁹². В вере не человек создает Бога, как говорит неверие (Фейербах), но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге. Вера с объективной стороны есть откровение, в своем содержании столь же мало зависящее от субъективного настроения, как и знание, и, подобно последнему, лишь искажается субъективизмом⁹³.

Но не есть ли, слышится голос скептицизма, эта объективность веры – иллюзия, галлюцинация, психологизм? Но в таком случае не есть ли, поставим мы перекрестный вопрос, такая же иллюзия вот это море, которое я вижу, и этот его шум, который я слышу, эта синева неба, которую я созерцаю? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться в своем чувственном опыте, возможно, что это не море и не его шум, а мне только показалось, и что никакой синевы неба в действительности нет, а я ошибся. Но в этом я могу убедиться, только опираясь на чувственное или эстетическое восприятие, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не может обессилить непосредственной силы и убедительности моего впечатления. Таким же образом доводами рассудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности веры как самостоятельного источника религиозного восприятия, ее возможно потушить, обессилить, но не разубедить. Это отразилось и на словоупотреблении, по крайней мере, русского языка, зовущего религию верой. Нельзя изгнать веры из веры. Разум принимает за истину только то, что может быть доказано, обнаружено как необходимое звено в причинной связи. Логическая необходимость – такова основа знания. Вера есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности. Вера есть hiatus⁹⁴ в логике, безумное сальто-мортале: «будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3:18), говорит она человеку. Вера свободна от ига рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выражением высшей разумности), рассудок презирает, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры. Такое положение было бы нестерпимо и совершенно раскалывало и обессиливала бы наше сознание, если бы вера и рассудок имели одну и ту же задачу, один и тот же

⁹¹ Разговор Булгакова с П. Б. Струве мог иметь место в июле 1903 г., так как 20–28 июля (2–4 августа) этого года они вместе участвовали на встрече земцев и «лиц свободных профессий» с целью образования тайной либеральной организации («Союза освобождения» – ядра будущей кадетской партии). Во встрече, состоявшейся в Швейцарии, кроме Булгакова и Струве, участвовали: П. Долгоруков, С. А. Котляревский, Н. Н. Львов, Д. И. Шаховской, В. И. Вернадский, Ф. И. Родичев, П. И. Новгородцев, И. М. Гревс, В. В. Водовозов, Б. А. Кистяковский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. И. Прокопович, Е. Д. Кускова и др. (см.: Петрункевич И. И. Из записок общественного деятеля. Прага, 1934; Шаховской Д. И. «Союз освобождения» // Зарница. 1909. № 2). На этой встрече Булгаков сделал доклад по аграрному вопросу (Шацилло К. Ф. О предистории «Союза освобождения» // Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1981. С. 333).

⁹² Понятие «есть» в применении к Богу употребляется здесь только в предварительном и условном значении, в противопоставлении субъективизму. В дальнейшем мы увидим, что категория бытия к Божеству сама по себе не приложима.

⁹³ «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть созерцание факта невидимого в факте видимом; вера не то что верование или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истину откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; словом, она не одно познание, но познание и жизнь» (А. С. Хомяков. Сочинения. II, стр. 62).

⁹⁴ Пробел, зияние (лит.).

предмет. Но в действительности этого нет: то, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить. Кто верит в таблицу умножения или Пифагорову теорему? ее знают. И кто знает Бога, включая Его в число предметов научного знания? В Него верят и познают верой. Вера же, по определению апостола Павла, есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем». То, чего нет и не может быть дано для рассудочного знания, то может знать вера, оно ей доступно. Отсюда следует практическая максима: все, что может стать предметом познания, должно быть познаваемо. Вера поэтому не враждует с знанием, напротив, сплошь и рядом сливается с ним, переходит в него: хотя она есть «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. 11:1), но уповаемое становится, наконец, действительностью, невидимое видимым. Вера в этом смысле есть антиципация⁹⁵ знания: *credo ut intelligam*⁹⁶, хотя сейчас и не опирающаяся на достаточное основание: *credo quia absurdum*⁹⁷. Вера перескакивает через закон достаточного основания, логической самоотчетности: основания ее недостаточны, или вовсе отсутствуют, или же явно превышаются выводами. И, однако, это отнюдь не значит, чтобы вера была совершенно индифферентна к этой необоснованности своей: она одушевляется надеждой стать знанием, найти для себя достаточные основания⁹⁸.

Антиципация возможного опыта и превышение оснований вовсе не означает пренебрежения ими. В вере есть свобода, но вовсе нет произвола, вера имеет свою «закономерность». И, прежде всего, вера никогда не возникает без некоторого, хотя для обоснования ее содержания и недостаточного, но для ее зарождения достаточного знания в предметах веры. Вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога, и, подобно тому как электрическую машину нельзя зарядить одной лекцией об электричестве, но необходим хотя бы самый слабый заряд, так и вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте, на жизненном пути. И вера верит и надеется именно на расширение и углубление этого опыта, что и составляет предмет веры как невидимое и уповаемое. Но человек сам должен совершать это усилие, осуществлять это устремление, поэтому вера есть жизненная задача, подвиг, ибо она может становиться холоднее или огненнее, беднее или богаче. А потому и предмет веры, – ее догматическое содержание, – всегда превышает наличный религиозный опыт. Является величайшим заблуждением думать (вместе с духоворами, квакерами⁹⁹ и им подобными представителями сродных им антидогматических и анархических течений в религии), что только реальное содержание наличного религиозного опыта или личного откровения составляет предмет веры, всякое же предание, письменное или устное, литургическое или обрядовое, как таковое, уже противоречит живой вере. Рассуждающие таким образом, под предлогом мистики, совершенно устраняют веру ради религиозно-эмпирической очевидности; при этом своеобразном мистическом позитивизме (который, впрочем, чаще всего оканчивается, кроме того, и иллюзионизмом) совершенно устраняется подвиг веры и ее усилия,

⁹⁵ Антиципация (от лат. *anticipatio* – предвосхищаю) – в самом общем смысле слова означает способность предвосхищения (чаще всего какого-либо события).

⁹⁶ Верю, чтобы понимать (лат.) – изречение, предписываемое Ансельму Кентерберийскому (1033–1109).

⁹⁷ Верю, ибо это нелепо (лат.) – слова, предписываемые Тертуллиану.

⁹⁸ Так, пришествие на землю Спасителя мира было предметом веры для ветхозаветного человечества, но вот как о нем говорит новозаветный служитель Слова: «о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (1 посл. св. Иоанна. 1:1–3).

⁹⁹ Духоборы – христианская секта в России, выделившаяся в XVIII в. из хлыстов; духоборы считают Иисуса Христа простым человеком, православному культу противопоставляют веру по внутреннему убеждению. Квакеры – разновидность протестантизма, основанная английским ремесленником Джорджем Фоксом (1624–1691); квакеры отрицают религиозные обряды, таинства, не признают церковной иерархии и духовенства.

а поэтому отрицается и самая вера, а вместе с нею и неразрывно связанные с ней надежда и любовь, место которых занимает откровенное самомнение.

На этом основании можно и должно научиться вере, и правая вера, правые догматы, «православие», есть и задача для религиозной жизни, а не одна только эмпирическая ее данность. Разумеется, если эти догматы останутся на степени отвлеченных положений, не имеющих убедительности для ума, но и не получающих жизненной силы веры, тогда они становятся просто сухой соломой, которая легко сгорает. Но они получают жизненное значение, поскольку становятся предметом деятельной и живой веры, надежды и любви, регулятивом религиозной жизни. Поэтому содержание веры всегда превышает личный религиозный опыт, вера есть дерзание и надежда. (Ниже, в связи с учением о догмате, нам еще придется коснуться вопроса о значении предания для веры.)

Как и повсюду, подмены возможны и здесь. Легко вера подменяется неверующим догматизмом, т. е. нерациональным рационализмом, порождаемым леностью ума, косностью и трусостью мысли. Борьба с знанием под предлогом веры проистекает именно из такого отношения к последней. Вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы, чтобы не останавливаться там, где он еще может идти на своих ногах.

Хотя собственная область веры есть свышепознаваемое, трансцендентное Божество, но она распространяется и на то, что принципиально не недоступно для знания, однако таково лишь для данного момента: таковы не наступившие еще, но имеющие наступить события, вообще будущее, или же прошедшие, но вне человеческого ведения лежащие события – прошлое. Наконец, вере может быть доступно даже настоящее, поскольку дело идет о неизвестных рассудку его законах¹⁰⁰.

Однако все отдельные верования, относящиеся и к области имманентного, здешнего мира, проистекают из центрального содержания веры, являются его отдельными приложениями и разветвлениями; а главным, в сущности единственным предметом веры, остается одно: **ЕСИ**. «Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть, и взыскающим Его мздовоздатель бывает» (Евр. 11:6)¹⁰¹. И то, что составляет собственный предмет веры, по самой своей природе не может стать знанием. Вера есть функция человеческой свободы, она не принуждает, как принуждают нас законы природы. Внешняя принудительность истин веры не отвечала бы основным требованиям религиозного сознания, и достоинству чтущего нашу свободу Божества не соответствовало бы насилловать нашу личность, хотя бы даже логическим принуждением или насилием знания. Знание принадлежит «миру сему», оно ему имманентно, религия же основывается на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного И имманентного, богосознания и мирознания. Религия знаменует собой не только связь, но и удаленность человека от Бога. Она и сама в этом смысле есть, до известной степени, выражение греховного отпадения мира от Бога, ущербленного богосознания.

Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа. В этом смысле религия есть в высшей степени личное дело, а потому она есть непрестанное творчество. Она не может сообщаться внешне, почти механически, как знание, ею можно лишь заражаться – таинственным и неисследимым влиянием одной личности на другую; в этом тайна значения религиозных личностей, – пророков, святых, самого Богочеловека в земной Его жизни. Бог не навязывается и не насилует. Он «стучит в дверь» человеческого сердца, не откроется ли она, но и во всем Своем всемогуществе Он не может открыть ее силой, ибо это значило бы уничтожить свободу,

¹⁰⁰ Во II главе Послания к Евреям вере дано истолкование и в том и в другом смысле: «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (ст. 3); дальнейшее содержание главы говорит о вере как основе не мотивированных разумом и оправдываемых только верою поступков (см. всю эту главу).

¹⁰¹ В рус. переводе: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст».

т. е. самого человека. Лишь в царстве будущего века, когда «Бог будет всяческая во всех»¹⁰², станет более имманентен миру, нежели в этом веке, а потому и самая возможность религии, в значении ее как ущемленного богосознания, упразднится, лишь тогда человеческой свободе уже не дано будет знать или не знать Бога, верить или не верить в Него. Вера станет очевидностью, подобной необходимости природной, на долю свободы останется лишь хотеть Бога или не хотеть, любить Его или враждовать к Нему. Отсюда следует, что вера дается только ищущим ее. Кто вполне удовлетворен этим миром и духовно не алчет, тот совершенно не понимает веры, органически ее чужд. В этой отчужденности от веры заключается одна из поразительных особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни, умы более грубые, видят в вере род душевного заболевания, а другие – «психологизм», субъективизм, настроение, но одинаково те и другие не хотят считаться с гносеологическим значением веры как особого источника ведения и в религиозном опыте видят только материал для «религиозной психологии» или психиатрии. Такое состояние современного человечества, конечно, имеет свои духовные причины, но благодаря ему теперь трудно быть понятым и даже просто выслушанным в вопросе о вере.

Однако если вера может родиться только у ищущих ее (и притом тоже не всегда: для современного духа именно характерна утрата способности находить веру, но не искать ее, ибо исканиями полна наша эпоха), то не значит ли это и впрямь, что вера есть психологизм и субъективизм? Однако разве же этим дается основание для подобного скептицизма? Ведь даже научная, а уж тем более философская истина не открывается людям, чуждым умственной жизни, равным образом и художественное творчество недоступно людям, лишенным эстетического восприятия. Вера не только рождается в свободе исканий, но и, так сказать, питается этой свободой. Поэтому она динамична, ибо не дает раз навсегда определенного знания, как знание мирское, но имеет различную интенсивность, от простой вероятности до полной очевидности, от головной почти идеи до превосходящей действительности. По часто повторяющемуся в аскетике сравнению, Бог подобен огню, а душа – металлу, который может оставаться холодным, чуждым огня, но, раскаляясь, может становиться как бы одно с ним. Вера имеет свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Это знает по собственному опыту каждый, живущий религиозной жизнью, и это же свидетельствуется в религиозной письменности¹⁰³. В религиозной жизни нет застоя и неподвижности, как нет и неотъемлемых достижений и мертвых точек, здесь все и всегда в движении, вверх или вниз, вперед или назад, а потому мертвому успокоенному догматизму здесь не может быть места.

Итак, вера имеет две стороны: субъективное устремление, искание Бога, религиозная жажда, вопрос человека, и объективное откровение, ощущение Божественного мира, ответ Бога. В вере Бог нисходит к человеку, устанавливается лестница между небом и землей¹⁰⁴, совершается двусторонний, богочеловеческий акт. И это объективное содержание веры имеет для верующего полную достоверность, есть его религиозное знание, полученное, однако, путем откровения. Вера предполагает, в качестве своего объекта, а вместе и источника, тайну. Это не та область таинственного, до которой падки суеверные люди, сплошь и рядом

¹⁰² «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

¹⁰³ В Послании к Евреям начальником и совершителем веры называется сам Христос. Ему в высочайшей степени принадлежит подвиг веры: «Вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную Престола Божия» (Евр. 12:2). Конечно, остается недоступной человеческому уму тайной боговоплощения, каким образом воплотившийся Бог мог так закрыть Божество человечеством, чтобы оказаться способным и совершить подвиг веры в Бога, и испытать человеческое чувство богооставленности, но это показывает именно на глубочайшую человечность веры, ее исключительное значение и неустрашимость подвига веры для человека.

¹⁰⁴ Имеется в виду «лестница Иакова», которую Иаков увидел во сне: «...лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему» (Быт. 28:12–13). В 1929 г. в Париже С. Н. Булгаков издал книгу «Лестница Иаковля. Об ангелах», в заключении которой писал: «Между небом и землею восходят и нисходят непрестанно святые ангелы. Они соединяются с нами в наших молитвах. Ангельские воинства непрестанно славят Творца миров. Ангелы, предстоящие престолу Божию, живут общей жизнью с нами, соединенные узами любви» (с. 229).

чуждые веры; это не область тайн или секретов, которые оберегаются от непосвященного («Geheimwissenschaft»¹⁰⁵ или «сокровенное знание», для которого, собственно говоря, принципиально нет никакой тайны); это – тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение. «Бог во свете живет неприступном, его же никтоже видел есть из человек, ниже видети может» (1 Тим. 6:16). «Бога никтоже виде нигдеже, Единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда» (Ио. 1:18). Он «показал Отца», «явив Имя Его человекам» (Ио. 17:6).

Тайна и есть трансцендентное, она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного¹⁰⁶. Откровение входит как необходимый гносеологический элемент веры. Знание, как бы оно ни было глубоко и широко, в последнем счете есть самопознание. Человек, когда познает мир, в сущности, познает самого себя, ибо он сам есть весь этот мир, как микрокосм. И в этом познании нет принципиальной разницы между его самым элементарным актом и последними достижениями. Знание строго монистично, – в его пределах, которые суть в то же время и пределы имманентного, гносеологически нет места вере, она не имеет здесь себе онтологического основания. Насколько трансцендентное есть «трансцендентальный объект религии», настолько же вера есть неустранимая и непревосходимая ее основа. Трансцендентное опознается, как такое, только верою. Трансцендентное всегда лежит за пределами познания, вне его, поверх его. Ошибочно поэтому думать, что вера соответствует лишь детскому состоянию религиозного сознания, а в более зрелом возрасте заменяется и вытесняется знанием – философией и наукой (хотя и «духовной»), вообще гнозисом. Отношение между верой и гнозисом вообще принадлежит к тончайшим вопросам религиозной гносеологии. Вера не отрицает гнозиса, напротив, она порождает его и оплодотворяет: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею (т. е. волею), и всем разумением твоим (т. е. гнозисом)» (Мф. 22:37), и, конечно, дух, загоревшийся верою, принесет ее огонь и свет во все области своего творчества. Однако мотив, природа, ориентировка веры и гнозиса вполне различны. Вера есть акт свободы, безумия, любви и отваги¹⁰⁷, это есть загадывание конца жизненной нити в небо, в уверенности, что он повиснет там без всякого укрепления. Вера имеет дело с недоступным: «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес»¹⁰⁸. Вера есть подвиг сердца, верующей любви. «Залоги» и гарантии ей не нужны, они противоречили бы ее существу, ибо она хочет Бога, любит только Бога, отвергается мира, т. е. всего данного, ради неданного, трансцендентного. Она есть высшая и последняя жертва человека Богу – собой, своим разумом, волей, сердцем, всем своим существом, всем миром, всею очевидностью, и есть подвиг совершенно бескорыстный, все отдающий и ничего не требующий. Это любовь человека к Богу исключительно и ради самого Бога, это спасение от самого себя, от данности своей, от имманентности своей, это – ненависть к себе, которая есть любовь к Богу. Это – немой, умоляющий, ищущий жест, это –

¹⁰⁵ Букв.: тайное знание, тайноведение (нем.). Название книги Р. Штейнера (рус. пер.: Очерк тайноведения. М., 1916).

¹⁰⁶ В этом смысле дается определение веры у св. Максима Исповедника (*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*, centena II, 12–13, Migne, patr. curs. compl., ser. gr. XC, 1225): «Вера есть недоказуемое знание (οπαρο δεικτος γνῶσις); если же знание недоказуемо, вера превышает, стало быть, природу; помощью ее неведомым образом, но явно мы вступаем в единение с Богом, превосходящее разумение (νῶτον). Когда ум входит в непосредственное единение с Богом, сила мышления (του νοεῖν καὶ του νοεῖσθαι) совершенно бездействует. Но насколько он из него выходит и делает предметом размышления что-либо из вещей божественных (τὸν μετὰ θεόν), рассекается это единение, которое превыше разумения, и в коем, находясь в соединении с Богом, по сопричастности Божеству, он и сам становится Богом и слагает с себя естественный закон своей собственной природы».

¹⁰⁷ По определению Николая Кузанского, «credere est cum ascensione cogitare», «posse credere est maxima animae virtus. – С веры начинается всякое понимание, обладание верой есть высшая добродетель души (лат.). См.: Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 173..

¹⁰⁸ Цитата из стихотворения Фр. Шиллера «Желание» в переводе В. А. Жуковского. В поэме «Великий инквизитор» эти слова цитирует Иван Карамазов. См.: Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1982. Т. 11. С. 291.

одно устремление: *sursum corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!*...¹⁰⁹ Здесь приносится жертва собою и миром (что означает тут одно и то же) ради сверхмирного и премирного, – ради Отца, который на небесах. Это не метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог. И этот незримо совершающийся в душе жертвенный акт, непрерывная жертва веры, которая говорит неподвижной каменной горе: ввергнись в море, и говорит не для эксперимента, а лишь потому, что не существует для нее эта каменность и неподвижность мира, – такая вера есть первичный, ничем не заменимый акт, и лишь он придает религии ореол трагической, жертвенной, вольной отдачи себя Богу. И герои веры велики именно этой жертвой, безмерностью своей отдачи. И их-то поминает св. апостол Павел в своем гимне вере (Евр. Гл. 11). Их почитает святыми Церковь. И лишь за этой жертвенной смертью следует воскресенье, так, как за ночью день: радость и победа веры, новое обретение своей погубленной души. Вне этого момента не рождаются к религии: вероятно, вполне возможно быть философом, богословом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога, не пережив этой свободной отдачи себя.

В истории философии понятию веры придается иногда расширенное гносеологическое значение, этим именем называется всякая интуиция, устанавливающая транссубъективное бытие, – внешнего ли мира или чужого «я». Значение веры в этом смысле выдвинуто было в полемике с Кантом уже Якоби, который считал областью веры не только бытие божественного мира, но и эмпирического, и таким образом профанировал или, так сказать, секуляризировал понятие веры¹¹⁰. Такая постановка вопроса вытекала из кантовского учения об опыте, понятого как субъективизм или иллюзионизм. Для того чтобы схемы понятий наполнялись жизненным содержанием и в сети разума уловлялась действительная, а не воображаемая рыба, надо, чтобы познание имело орган такого удостоверения действительности, чувство реальности, которая не разлагается на отдельные признаки вещи, но их связывает собой в бытии. Это эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицию, иногда называется верой или же «мистическим эмпиризмом»¹¹¹. Так, напр., Вл. Соловьев в своей первой теории познания, развитой в «Критике отвлеченных начал»¹¹², говорит о вере как устанавливающей бытие предмета и скрепляющей собой эмпирические показания и их логическую связь: согласно этому учению, акт веры присутствует в каждом познавательном акте¹¹³. Сходную точку зрения развивает в своих ранних гносеологических работах кн. С. Н. Трубецкой (особенно в «Основаниях идеализма»). Благодаря этому терминологическому смешению может показаться, что в обоих случаях – имеется ли в виду интуиция эмпирической действительности или же религиозная вера – речь идет об одном и том же. Между тем, строго говоря, между религиозной верой и «мистическим эмпиризмом» столь же мало общего, как и вообще между верой и познанием, в составе коего интуиция есть, действительно, совершенно неустрашимый элемент. Справедливо, что всякая реальность, будет ли то чужое «я» или внешний мир, устанавливается не рассудочно, но интуитивно, причем интуиция действительности имеет корни в чувстве действительности, т. е. не гносеологические, но праксеологические¹¹⁴. Для рассудка («чистого разума») такое

¹⁰⁹ *Sursum corda* (лат.) – Горе имеем сердца, т. е. возвысимся духом (Плач Иеремии. 3:41). *Excelsior* (англ.) – вперед и выше; название баллады Г. Лонгфелло, в которой этот призыв повторяется как рефрен. Ср. со словами Заратустры: «Горе имейте сердца ваши, братья мои, выше, выше» (Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 1. С. 323).

¹¹⁰ «Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben (!) und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung (!)» (Jacobi's Werke IV, I, 211). – Через веру мы знаем, что мы имеем тело и что вне нас имеется другое тело и другое мыслящее существо. Поистине, чудесное откровение (нем.).

¹¹¹ У Лосского в «Обосновании интуитивизма». – См.: Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 100–101. (впрочем, термин этот принадлежит Шеллингу: *Philosophie der Offenbarung*, I, 115–119, 130, 143).

¹¹² См.: Соловьев В. С. Соч. М., 1988. С. 581–750.

¹¹³ Эта теория подвергнута разбору проф. А. И. Введенским в его сборнике «Философские этюды» в очерке под заглавием: «Мистическая теория познания Соловьева».

¹¹⁴ Ср. мою «Философию хозяйства», главу о «природе науки».

удостоверение, может быть, и является «мистическим» и устанавливается «верою», но это показывает только всю условность и недостаточность отвлеченно-рассудочного понимания познания, ибо корень познания жизненно-прагматический, и понятие эмпирии должно уже наперед включать в себя признак действительности, осязающей вещи и отличающей идеальности от реальностей (кантовские «талеры» в воображении или в кошельке)¹¹⁵. Этим праксеологическим моментом и устанавливается экзистенциальное суждение. Можно, конечно, эту интуицию называть и верой, и «мистическим эмпиризмом», но при этом все-таки не надо забывать основного различия, существующего между этой интуицией и религиозной верой: такая интуиция вполне остается в пределах эмпирически данной действительности, области «мира сего». Она подлежит всей принудительности этой действительности, железной ее необходимости; от моей воли, от моей личности несколько не зависит «верить» или «не верить» в существование этого стола: довольно мне его пощупать или об него стукнуться, чтобы стол предстал предо мной во всей непререкаемой действительности. Равным образом вовсе не находится в моей власти верить или же отрицать существование лица, написавшего это несимпатичное для меня сочинение. И это откровение внешнего мира (по столь неудачному и фальшивому выражению Якоби) одинаково принудительно для всякого нормально организованного сознания. Напротив, религиозная вера удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею. Следовательно, объект ее качественно иной. Он опознается не принудительностью внешних чувств, не насильственно, но свободным, творческим устремлением духа, исканием Бога, напряженной актуальностью души в этом направлении. Другими словами, элемент свободы и личности, т. е. творчества, неустраним из религиозной веры: я выступаю здесь не как отвлеченный, средний, безличный, «нормально» устроенный представитель рода, но как конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо. Вера требует любви, волевого сосредоточения, усилия всей личности. Моя вера не есть пассивное восприятие, но активное выхождение из себя, совлечение с себя тяжести этого мира. Если мы посмотрим, как описывают свою душевную борьбу люди, шедшие путем веры, напр., блаж. Августин (Исповедь), Томас Карлейль (S. Resartus), Паскаль (Мысли), Л. Толстой (Исповедь), Достоевский (Pro и contra в «Братьях Карамазовых») и др., если каждый из нас заглянет в свою собственную душу, рвущуюся к Богу среди мрака сомнений, душевной немощи и отяжеления, мы поймем, какой актуальности требует вера, притом не только в первые моменты своего зарождения, но и в каждый миг своего существования. Всегда готов ослабеть и погаснуть ее трепетный огонь, и только на вершинах, у подвижников веры, сияет он ровным, неувечеряющим светом. Вот почему, вообще говоря, так трудно определить момент уверования или утраты веры, ибо и действительности уверование всегда и непрерывно вновь совершается, есть единый растянутый во времени акт, и всегда неверие, как темная трясина, подстерегает каждое неверное движение, каждое колебание на пути веры¹¹⁶. Сказанное дает основание и для суждения о пределах религиозного гнозиса, или вообще о гностическом направлении в религии, которое всегда существовало, в настоящее же время проявляется с наибольшей силой, с одной стороны, в метафизическом рационализме, а с другой – в так называемом теософическом движении, точнее, в современном оккультизме. Метафизический гностицизм получил самое крайнее выражение в философии Гегеля. Гегелевский панлогизм есть вместе с тем и самый радикальный имманентизм, какой только знает история мысли, ибо в нем человеческое мышление, пройдя очистительный «феноменологический» путь, становится уже не человеческим, а божественным, даже самым боже-

¹¹⁵ Имеется в виду рассуждение И. Канта в «Критике чистого разума» (Кант И. Соч. . . В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 522). На это рассуждение (Ссылается Гегель в «Науке логики» (М., 1970. Т. 1. С. 145).

¹¹⁶ Отсюда следует, между прочим, в какой иллюзии находятся некоторые протестантские секты (баптисты, методисты), внушающие последователям своим умеренность в их совершившейся уже спасенности; и насколько мудрее и здесь оказывается православие, которое остерегается от этой уверенности как гибельной иллюзии («прелести»), указывая на необходимость постоянной борьбы с миром, «списания», но не «спасенности».

ством. Если логика, по известному выражению «Wissenschaft der Logik», есть «die Wahrheit wie sie ohne Hüllen, an und für sich selbst ist» и в этом смысле «die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist»¹¹⁷, если диалектика есть достаточно надежный мост, ведущий человека к свышечеловеческому бытию, к абсолютному духу, то очевидно, что мир и есть этот же самый дух, находящийся на соответственных ступенях своего диалектического саморазвития. Поэтому религия с своими несовершенными формами «представления» и веры есть также лишь ступень развития его самосознания, которая должна быть превзойдена, притом именно в философии. Отсюда известное воззрение Гегеля, выраженное им уже в «Феноменологии духа», что философия выше религии, ибо для нее в совершенной и адекватной форме логического мышления ведомы тайны Бога и мира, точнее, она и есть самосознание Бога. Здесь, правда, еще не утверждается, что человек и есть бог (как провозгласил ученик Гегеля Фейербах)¹¹⁸, напротив, человек должен преодолеть свою эмпирическую человечность, совлечь себя, став оком мирового разума, абсолютного духа, слившись с его самомышлением. Но в то же время процесс этого феноменологического очищения и панлогического восхождения отличается непрерывностью и связностью на всех ступенях, он может быть проходим во всех направлениях, подобно тому как из любой точки круга мы можем пройти всю окружность и возвратиться к исходной точке или же из центра провести радиус ко всем точкам окружности. Здесь нет полярности трансцендентного и имманентного, нет места сверхлогическому откровению, сверхзнанию или незнанию меры, ее «docta ignorantia»¹¹⁹ (по выражению Николая Кузанского), здесь нет тайны ни на небе, ни на земле, ибо человек держит в руках своих начало смыкающейся цепи абсолютного, точнее, он сам есть ее звено. Панлогизм Гегеля может быть понят только в том смысле, что для него познание – миро-и самопознание, есть вместе с тем и богопознание. Религия, связь человека с божеством, имеет для него значение не связи двух миров, но выражает лишь определенную стадию развития духа¹²⁰.

В родстве с гегельянским имманентизмом в рассматриваемом отношении несомненно находится и религиозная философия оккультизма. Основная мысль оккультизма, именно, что область возможного и доступного человеку опыта и количественно и качественно может быть углублена и расширена путем соответствующей психической тренировки, «развития высших способностей», сама по себе еще не приводит непременно к имманентизму. Оккультизм есть лишь особая область знания, качественно отличающегося от веры¹²¹, всякое же знание есть

¹¹⁷ Wissenschaft der Logik. Erster Theil, 2-te Aufl. Berlin, 1841, стр.33. – «Логика... есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103).

¹¹⁸ Имеется в виду афоризм Л. Фейербаха: «Человек человеку бог» (Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 308). Критику этого положения см. в статье С. Н. Булгакова «Религия человекобогия у Л. Фейербаха» (Два града. М., 1911. Т. 1).

¹¹⁹ Ученое незнание (лат.).

¹²⁰ Сродным интеллектуализмом был заражен уже Фихте, и притом не только в ранний период («спора об атеизме»), но и в поздний, эпохи «Anweisung zum seligen Leben» 1806 года. Именно в этом сочинении мы встречаем совершенно гегелевскую мысль о том, что религия представляет подготовительную ступень к философии, увенчивающей духовное развитие человека: «für sie (Wissenschaft) wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demuhngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen» (V, 472). – То, что она (наука) добывает путем доказательств, для религии является просто абсолютным фактом. Религия без науки в чем-то ущербна, но тем не менее остается непоколебимой верой: наука возвышает любую веру и превращает ее в очевидность (нем.).

¹²¹ Для примера вот одно из многих суждений этого рода: «Тайное знание» подчиняется тем же законам, как и всякое человеческое знание. Оно представляет собой тайну для среднего человека в таком же смысле, в каком письмо – тайна для не научившегося писать. И так же, как каждый может научиться писать, избрав для этого правильный путь, так же может каждый сделаться тайным учеником и даже учителем, если изберет для этого соответственный путь» (Штейнер. Путь к посвящению, стр.45. Курс. мой. Ср. его же. Die Geheimwissenschaft, passim). Еще отчетливее имманентный характер оккультного знания выражен в следующих словах Штейнера: «Тайновед исследует духовные законы в том же точно роде, как физик или химик исследует законы материальные. Он делает это в том роде и с тою строгостью, как это подобает в духовной области.

самопознание, т. е. имманентно. Человек рассматривается здесь как представляющий собой совокупность нескольких оболочек или «тел» и принадлежащий в этом качестве к нескольким мирам или «планам». Однако в связи с этим проскальзывает и иная мысль, именно: что, переходя из одного низшего мира в высший, человек достигает в конце концов мира божественного. Для теософического гностицизма, для «*ieisteswissenschaft*»¹²², принципиально познаваемо все, Бог и мир, так же как и для гегельянства. Места для веры и откровения здесь не остается, и если и можно говорить об откровениях высших сфер в смысле «посвящения», то и это посвящение, расширяя область опыта, качественно ее не переступает, ибо и иерархии эти принадлежат тоже еще к «миру», к области имманентного. Следует различать между расширением нашего опыта, открывающим нам новые миры (безразлично, будет ли это мир, изучаемый телескопом или же астральным ясновидением), и его прорывом, которым является соприкосновение с началом, трансцендентным миру, т. е. с Богом. Вступление в новые плоскости мира, конечно, разбивает прежнюю ограниченность, оно разрушительно для грубого материализма (хотя на его место, быть может, ставит материализм же, лишь более утонченный), но оккультизм может оставаться атеистичен, поскольку, расширяя мир, он еще более замыкает его в себе. Вообще путь оккультного и даже мистического постижения мира отнюдь не есть необходимо путь религиозный, хотя и может соединяться с ним. Теософия притязает (в более откровенных своих признаниях) быть заменой религии, гностическим ее суррогатом, и в таком случае она превращается в вульгарную псевдонаучную мифологию. Она эксплуатирует мистическое любопытство, люциферическую пытливость холодного, нелюбящего ума. Общение с существами иных миров, если оно действительно возможно и совершается, само по себе может не только не приближать к Богу, но, напротив, даже угашать и душе религиозную веру. Принцип иерархизма, который настойчиво выдвигается при этом, имел бы основание лишь в том случае, если бы и Бог входил в ту же иерархию, образуя ее вершину, так что она представляла бы собою реальную и естественную лестницу восхождения к Богу. Но такое учение есть пантеистический имманентизм и религиозный эволюционизм, который составляет первородный грех оккультизма. Мир (или миры) для него представляет собой реальную эволюцию самого божества; божество включено здесь в механизм мира и доступно раскрытию и постижению методическим, закономерным путем, хотя для него требуются иные методы, нежели для изучения, напр., мира микроскопического. При таком положении вещей оккультизм со своими иерархиями миров неуклонно ведет к политеизму, причем оккультический Олимп имеет ряд ступеней и градаций, поэтому ему соответствует поликосмизм и полиантропизм: меняются миры, меняется и человек. Теперешний человек соответствует настоящей стадии в развитии земли; предыдущие ступени его существования духовно и физически отличаются от теперешней, и еще более надо это же сказать про последующие мировые эпохи: человек есть только звено, его не было и он должен быть преодолен; эволюция ведет не к сверхчеловеку,

Но от этих великих духовных законов зависит развитие человечества. Подобно тому как кислород, водород и сера ни в каком будущем не вступят в соединение вопреки законам природы, так и в духовной жизни не произойдет, конечно, ничего противного законам духовным. И кто знает эти последние, тот может, таким образом, прозревать в закономерность будущего. Для того, кто уяснит себе эту действительную точку зрения оккультизма, отпадает также и возражение, будто чрез то, что положение вещей в известном смысле предопределимо, становится невозможной какая-либо свобода человека. Определено заранее может быть лишь то, что подлежит какому-либо закону. Но вовсе не определяется законом, от воли человека может зависеть установление условий, при которых может действовать этот закон. Так будет и с грядущими мировыми событиями и судьбами человека. Как тайноиспытатель, видишь их заранее, хотя они и должны быть сначала вызваны человеческим произволом. Оккультный исследователь предвидит именно также и то, что еще будет совершено человеческой свободой... Одно только существенное различие надо себе уяснить в предопределении путем физической науки или путем духовного познания. Физическая наука покоится в рациональном понимании, и потому пророчество ее бывает также рассудочным, опирающимся на суждения, заключения, соображения и т. д. Пророчество же духовного познания исходит, напротив, из действительного высшего зрения или восприятия. Тайноиспытатель должен даже строжайшим образом избегать всяких представлений, основывающихся на одном только размышлении, соображении, усмотрении и т. д.» (Штейнер. Из летописи мира. М., 1914. «Духовное знание». Стр. 138–139).

¹²² Науки о духе (нем.) – термин В. Дильтея и неокантианцев.

но от человека и за человека. Эта эволюция не имеет конца и предела; абсолютное для этого радикального эволюционизма существует лишь в качестве возможности беспредельного движения, т. е. «дурной бесконечности»¹²³, между тем как религия имеет дело с положительной бесконечностью, с трансцендентным и абсолютным Богом, подающим нам вечную жизнь, упокоющим и спасающим от распаленного колеса «дурной бесконечности», этой бешеной, ненасытной «эволюции».

Последовательный гностицизм, несмотря на все свое пристрастие к таинственному, есть радикальный имманентизм, в этом совпадающий с гегельянством. Здесь стирается характерное различие между верою и знанием: соблазн оккультизма заключается именно в полном преодолении веры знанием (*eritis sicut dei scientes bonum et malum*¹²⁴, – отсюда культ Люцифера, более или менее общий для всех оттенков оккультизма). «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ио. 20:29) – эти слова Господа Фоме не могут достигнуть слуха гностиков; для них это не блаженство, а в лучшем случае детское состояние, низший духовный ранг, «вера угольщика». Но вера не различается по своей природе у угольщика и философа. Герои веры, религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и со всем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу зреть Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания¹²⁵, хотя бы и оккультного, «мудрости века сего»¹²⁶. Вере свойственна детскость, не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество: детям принадлежит Царство Божие. «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18:17).

¹²³ «Дурная, или отрицательная, бесконечность, – по Гегелю, – есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 232). «Относительно этой формы бесконечности прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественно бесконечного прогресса, а именно, что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы долженствования и, таким образом, на деле остается в конечном» (там же. С. 252).

¹²⁴ Будете, как боги, знать добро и зло (лат.). – Быт. 3:4–5.

¹²⁵ Вот какими чертами описывается религиозное ведение у одного из светильников веры. «Человек имеет в единой душе и ум, и слово, и единое чувство, хотя оно по пяти естественным потребностям тела делится на пять чувств. В отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти частных чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, и, будучи изменяемо, неизменно проявляет действительность свою... В отношении же к духовному нет необходимости, чтобы это общее чувство разделялось на пять чувств, как бы на пять окон... но, пребывая всецело единым чувством, оно имеет с собой и в себе пять чувств (или, точнее сказать, более), поелику все они едино суть... Итак, когда единый всяческих Бог является через откровение единой разумной душе, тогда открывается ей всякое благо и в одно и то же время созерцается (ощущается) всеми вместе чувствами ее. Сие единое и всякое вместе благо и видимо бывает ею, и слышимо, и услаждает вкус и т. д... Итак, кто познается Богом, тот знает, что и Бог видит его. Но кто не видит Бога, тот не знает, что Бог видит его, так как сам не видит Его, хотя хорошо видит все прочее. Итак, которые удостоились увидеть зараз всеми вместе чувствами, как одним из многих чувств, сие всеблагое, которое и единое есть и многое, поелику есть всеблагое, те, говорю, поелику познали и каждодневно познают разными чувствами единого чувства разные вместе блага, как единое, не сознают во всем сказанном никакого различия, но созерцание называют ведением, и ведение созерцанием, слух зрением, и зрение слухом» (Слова преп. Симеона Нового Богослова. I, 475).

¹²⁶ «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19).

3. Вера и чувство

В своих «Речах о религии к образованным людям, ее презиравшим» Шлейермахер ради того, чтобы убедить этих «образованных людей», в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме. Как известно, главная мысль Шлейермахера состоит в том, что собственная область религии есть чувство, которое по природе своей религиозно. Правда, риторическое и расплывчатое изложение Шлейермахера, особенно при дальнейшем развитии его мысли, допускает различные истолкования, приближающие его учение то к спинозизму (Франк)¹²⁷, то к христианской ортодоксии, от которой лично он вообще не отступал и особенно приблизился к ней в позднейших своих сочинениях. В некоторых местах рядом с чувством у него появляется и интуиция (*Anschauung*), которая, впрочем, как замечает Пфлейдерер¹²⁸, исчезает без последствий. Но нас интересуют здесь не оттенки учения Шлейермахера в его подробностях, но центральная его идея *Gefühlstheologie*¹²⁹.

Напомним основные черты учения Шлейермахера. Религиозная жизнь, по Шлейермахеру, является третьей стороной жизни, существующей рядом с двумя другими, познанием и действом, и выражает собой область чувства, ибо «такова самобытная область, которую я хочу отвести религии, и притом всецело ей одной... ваше чувство... вот ваша религиозность... это не ваши познания или предметы вашего познания, а также не ваши дела и поступки или различные области вашего действа, а только ваши чувства... Таковы исключительно элементы религии, но вместе с тем все они и принадлежат сюда; нет чувства, которое не было бы религиозным (курс. мой), или же оно свидетельствует о болезненном и поврежденном состоянии жизни, которое должно тогда обнаружиться и в других областях. Отсюда само собою следует, что, напротив, понятия и принципы, все без исключения, сами по себе чужды религии. Ибо если они должны иметь значение, то они принадлежат к познанию, а что принадлежит к последнему, то уже лежит в иной, не религиозной области жизни» («Речи о религии», перев. С. Л. Франка, стр.47). «Религия не имеет никакого отношения даже и к этому знанию (т. е. такому, в котором «естествознание восходит от законов природы к высочайшему и вселенскому Управителю» и в котором «вы не познаете природы, не постигая вместе с тем и Бога»), ее сущность постигается вне участия последнего. Ибо мера знания не есть мера благочестия» (35). «Для религии, правда, существенно размышление... но оно не направлено... на сущность высшей причины самой по себе или в ее отношении к тому, что одновременно есть и причина и следствие; напротив, религиозное размышление есть лишь (!) непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать и непосредственным чувством саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия... И потому она, конечно, есть жизнь и бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, жизнь, обладающая Богом но всем и всем в Боге. Но она не есть знание и познание ни мира, ни Бога; такое знание она лишь признает, не отождествляя себя с ним» (36). Итак, чувство есть собственная область религии. «Так утверждает оно (благочестие) свою собственную область и свой самобытный характер лишь тем, что оно всецело выходит за пределы и науки, и практики, и лишь когда оно стоит рядом с последними, общая сфера духа всецело заполнена, и челове-

¹²⁷ Имеется в виду предисловие С. Л. Франка к переведенным им «Речам о религии к образованным людям, ее презиравшим» Ф. Шлейермахера (М., 1911).

¹²⁸ О. Pfleiderer. *Geschichte der Religionsphilosophie*, 3-te Aufl. Berlin, 1893, стр. 309. Ср. вообще всю главу о Шлейермахере.

¹²⁹ Теология чувства (нем.).

ческая природа с этой стороны завершена» (38). «Истинная наука есть законченное созерцание; истинная практика есть самопроизвольное развитие и искусство; истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (39. – Курс. мой). В этом смысле Шлейермахер неоднократно сравнивает религию с музыкой, искусством без слов, из одних чистых настроений (53, 62–63). «Человек не должен ничего делать из религии, it должен все делать и осуществлять с религией; непрерывно, подобно священной и музыке, религиозные чувства должны сопровождать его деятельную жизнь, и нигде и никогда он не должен терять их». Религия разделяет с музыкой ее алогичность, к ней неприменимы понятия истинного и ложного. «Непосредственно в религии все истинно; ибо как иначе могло бы в ней что-либо возникнуть? Непосредственно лишь то, что еще не прошло сквозь понятие, а выросло только в чувстве» (56). Даже идеи Бога и бессмертия, которые Шлейермахер считает «элементами религии», не являются главным содержанием религии. Ибо к религии может принадлежать из того и другого только то, что есть чувство и непосредственное сознание, но Бог и бессмертие, как они встречаются в таких учениях, суть понятия (101). «Итак, – продолжает Шлейермахер, – может ли кто-либо сказать, что я изобразил вам религию без Бога, когда я именно и изучал непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства? Разве Бог не есть единственное и высшее единство? Разве не в нем одном исчезает все частное? Мы не притязаем иметь Бога в чувстве иначе, чем через впечатления, возбужденные в нас миром, и только в этой форме я мог говорить о Нем... тот, кто это отрицает, с точки зрения своего чувства и переживания будет безбожником» (102, ср. далее 103). Поэтому у Шлейермахера появляется уклон к адогматизму, составляющему естественный вывод из общего его не только антиинтеллектуализма, но и антилогизма в религии. «Что мы ощущаем и воспринимаем в религиозных переживаниях, есть не природа вещей, а ее действие на вас. Что вы знаете или мните о природе вещей, лежит далеко в стороне от области религии: воспринимать в нашу жизнь и вдохновляться в этих воздействиях (вселенной) и в том, что они пробуждают в нас, всем единичным не обособленно, а в связи с целым, всем ограниченным не в его противоположности иному, а как символом бесконечного – вот что есть религия; а что хочет выйти за эти пределы и, напр., глубже проникнуть в природу и субстанцию вещей, есть уже не религия, а некоторым образом стремится быть наукой... Бесспорно, вся сущность религии состоит в том, чтобы ощущать все, определяющее наше чувство в его высшем единстве, «как нечто единое и тождественное, а все единичное и особое как обусловленное им, т. е. (!) чтобы ощущать наше бытие и жизнь в Боге и через Бога» (50–51). Во всех этих определениях бросается в глаза, что религия чувства, основанная на ощущении бесконечного, космического единства, отнюдь не содержит в себе идеи Бога, которая тем не менее постоянно подразумевается Шлейермахером и вводится посредством «т. е.», как в приведенной тираде, причем делается Спинозовское уравнение: *deus sive natura*¹³⁰. Но то, что естественно для рационалиста Спинозы, совершенно непозволительно для антиинтеллектуалиста Шлейермахера, который делает здесь философски неоправданное позаимствование из своего пасторского мировоззрения, каковыми, кстати сказать, вообще кишат «Речи о религии». Это маскируется благодаря бесспорной личной религиозности и религиозному темпераменту Шлейермахера, который сам, несомненно, религиознее своей философии, представляющей собой (подобно яковиевскому учению о вере) просто *pis aller*¹³¹, попытку спасти древнее благочестие от натиска рационализма и критицизма. Шлейермахеровский агностицизм уподобляется при этом защитной окраске, усвояемой некоторыми животными (мимикрия), его апологетика руководится благочестивым желанием увлечь религией «образованных людей, ее презирающих» возможно легким способом. Отсюда и все противоречия, сглаживаемые, а не обостряемые в этих речах. Отсюда и такое исповедание веры, которое, собственно

¹³⁰ Бог или природа (лат.) – выражение из «Этики» Б. Спинозы.

¹³¹ Вынужденная замена того, что является недоступным; неизбежное зло (фр.).

говоря, есть чистый атеизм, эмоционально окрашенный религиозностью, – под этим исповеданием легко могут подписаться и Геккель, и Оствальд, и «союз монистов»¹³². «Обычное представление о Боге как отдельном существе вне мира и позади (?) мира не исчерпывает всеобщего предмета религии и есть редко чистая и всегда недостаточная форма выражения религиозного сознания... Истинную же сущность религии образует не это и не какое-либо иное понятие, а лишь непосредственное сознание Божества, как мы находим Божество одинаково и в нас самих и в мире. Среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертие религии» (110–111).

Нельзя не признать, что учение Шлейермахера носит явные черты двойственности, которая позволяет его истолковывать и как философа субъективизма в религии (как и мы понимаем его здесь вслед за Гегелем)¹³³, и как философа веры. Двойственные влияния Канта и Якоби отразились на молодом проповеднике, несогласованные и непримиренные. С одной стороны, он разделял свойственный эпохе испуг пред Кантом, закупорившим человека в мире явлений и провозгласившим на новых началах религиозный агностицизм или скептицизм. С другой стороны, он вместе с многими другими (как впоследствии и Фихте) спасался от Канта в противоположную крайность, в философию веры Якоби, в которой истинные черты религиозной веры стирались чрезмерно широким ее применением во всех познавательных актах. Поэтому философия чувства принимает черты то «Критики практического разума», в ее постулатах, то учения Якоби. Для нас интересна здесь та сторона учения Шлейермахера, в которой он наиболее оригинален, а таковой является его религиозная гносеология чувства И над всеми его «Речами о религии» веет скептически-пантеистическим исповеданием Фауста: полуверой, полуневěřием – под предлогом непознаваемости.

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub'ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: glaub'ich ihn nicht?
Der Allumfasser, der Allererhalter
Fasst und erhalt er nicht dich, mich, sich selbst?..
Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl ist Alles,
Name ist Schall und Rauch!¹³⁴

Если признать, что действительно чувство, во всей его неопределенности, есть главный или существенный орган религии, то это значило бы не только лишить религию принадлежащего ей центрального, суверенного значения и поместить ее рядом и наравне с наукой, моралью, эстетикой, а в действительности даже и ниже их, но, самое главное, сделать религию слепой сентиментальностью, лишить ее слова, навязать ей адогматизм и алогизм. Чувство

¹³² «Союз монистов» был основан в 1906 г. Э. Геккелем; «Союз» ставил своей целью борьбу с религией и пропаганду материализма. В 1912 г. «Союз монистов» возглавил В. Оствальд.

¹³³ Бывает, что «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие – свою религию», – писал о Ф. Шлейермахере Гегель в «Лекциях по истории философии» (Гегель. Соч. М.: Л., 1935. Т. 11. С. 482).

¹³⁴ Кто, на поверку, Разум чей Сказать осмелится: «Я верю»? Чье существо Высокомерно скажет: «Я не верю»? В него, Создателя всего, Опоры Всего: меня, тебя, простора И самого себя?... И это назови потом Любовью, счастьем, божеством. Нет подходящих соответствий, И нет достаточных имен, Все дело в чувстве, а названье Лишь дым, которым блеск сиянья Без надобности затемнен. (Гёте И. В. Фауст. М., 1969. С. 160. Пер. Б. Л. Пастернака).

может прорываться, но само по себе всегда составляет музыку души, лишь сопровождающую то или иное представление, воление, вообще данное содержание сознания. Между тем замысел учения Шлейермахера в том именно и состоит, чтобы отвести религии область чувства в его обособленном существовании. Теория Шлейермахера, выражаясь современным философским языком, есть воинствующий психологизм, ибо «чувство» утверждается здесь в его субъективно-психологическом значении, как сторона духа, по настойчиво повторяемому определению Шлейермахера (см. ниже), а вместе с тем здесь все время говорится о постижении Бога чувством, другими словами, ему приписывается значение гносеологическое, т. е. религиозной интуиции¹³⁵, а именно это-то смещение гносеологического и психологического и определяется теперь как психологизм. Конечно, это значит оставить религию в *clair obscur*¹³⁶, где-то на границе сознания, в сладкой неопределенности. Но эта неопределенность и алогичность религии есть совершенный *nonsens*, неосуществимая утопия, и как ни воздерживается сам Шлейермахер от каких-либо высказываний о предмете религии, но и у него неизбежно получается хотя минимальная и расплывчатая, но все-таки отнюдь не алогическая догматика, приближающая его то к Спинозе, то к пиетизму¹³⁷. Он поочередно или же сразу говорит и о чувстве бесконечного, или космическом чувстве, к о чувстве божества (в позднейших сочинениях у него появляется, в качестве основного признака, чувство исключительной зависимости — «*das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl*»). Только полное отсутствие определенности и выдержанности основной точки зрения маскирует всю беспомощность и, самое главное, всю безрелигиозность, атеистичность *Gefühlstheologie*. Ибо чувство само по себе, чистое чувство, совершенно не способно дать то, без чего нет и не может быть религии: **ЕСИ**, ощутить Бога, связь с которым и есть религия. Если уж где следует видеть самый безнадежный имманентизм и психологизм, так это в *Gefühlstheologie* Шлейермахера, где религия сознательно и заведомо подменяется религиозностью, «настроением». Это сеть религиозное декадентство, импрессионизм, который может прийтись по вкусу разве только любителям «мистического анархизма»¹³⁸.

Шлейермахеровское «настроение» есть соус к рагу из зайца, ранее чем пойман самый заяц, — по известному сравнению у Достоевского (разговор Шатова с Ставрогиным в «Бесах»)¹³⁹. Это есть не наивный, но утонченный атеизм (я разумею здесь, конечно, не личную религиозность Шлейермахера, которая не подлежит сомнению, но религиозную философию его «Речей»). Вообще в истории мысли это есть предельный пункт унижения религии под видом ее защиты, ибо мужественнее и естественнее прямо признать, что религии нет и она вообще невозможна, нежели в самый темный угол сознания, пользуясь его сумерками, упрятывать религию. Исторически совсем наоборот. «Речи о религии» сделали событием и явились делом мужества и энтузиазма со стороны их автора, который, впрочем, подчинялся в них

¹³⁵ Только эта двойственность и неясность учения Шлейермахера могла подать повод Франку истолковать «чувство» как религиозную интуицию, а не «сторону» психики (предисл. XXIX–XXX) и тем онтологизировать психологизмы Шлейермахера, а представителя субъективизма и имманентизма изобразить пик глашатая «религиозного реализма» (V).

¹³⁶ Полумрак (фр.).

¹³⁷ Пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие) — направление в религии, ставящее религиозное чувство выше религиозных учений.

¹³⁸ Направление в русском символизме, связанное с именем Г. И. Чулкова (1879–1939), книга которого «Мистический символизм» вышла в С. — Петербурге в 1906 г. со вступительной статьей В. И. Иванова «Неприятие мира». В 1906–1907 гг. вокруг «мистического символизма» развернулась полемика, с которой началась поляризация символистских литературных сил. Подробнее см.: Лавров А. В. Переписка Г. И. Чулкова с Блоком // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. IV (Литературное наследство. Т. 92). М., 1987. С. 374–376. С Г. И. Чулковым С. Н. Булгаков полемизировал по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» (Вопросы жизни. 1905. № 4/5). Булгаков ответил на нее статьей «Без плана» (там же, № 6; перепечатана: Альманах поэзии. М., 1990. № 56).

¹³⁹ «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога», — высказывание Ставрогина (Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. Л., 1974. Т. 10. С. 200). Анализ романа «Бесы» посвящена статья Булгакова «Русская трагедия» (Русская мысль. 1914. Кн. 4; затем в сб. «Тихие думы» (М., 1918); см. также: О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 193–214).

влиянию немецкого романтизма, а еще более – немецкого пиетизма. По существу же шлейермахеровский субъективизм является лишь одной из разновидностей протестантского субъективизма (ибо протестантизм вообще есть победа имманентизма, а следовательно, и субъективизма) и в той или другой форме продолжает жить в протестантской теологии. Это проявляется вообще в ее антидогматизме, который она смешивает с антиинтеллектуализмом и проповедует под предлогом борьбы с инородными религии элементами. Таково, напр., самое влияние и типичное направление немецкого богословия – ричлианство¹⁴⁰. Согласно основной мысли Ричля, к области религии принадлежат только «ценности», устанавливаемые «суждениями о ценности», причем этот религиозный прагматизм соединяется с весьма скептическим отношением к догмату, почитая его «метафизикой», воспрещенной Кантом. Вообще «настроение», «переживание», понимаемое в совершенно имманентном смысле, доминирует в религиозной жизни Германии XIX века; достаточно назвать двух современных представителей имманентизма в религии – Трёлча и Германа¹⁴¹.

Религиозный алогизм Шлейермахера, являющийся следствием его имманентизма, вызвал гневную и резкую критику со стороны представителя противоположного, панлогического полюса в имманентизме – именно Гегеля, для которого религия покрывается областью логического мышления. Гегель в своей «Философии религии» подверг учение Шлейермахера суровой, но во многом справедливой критике. Радикальный рационализм Гегеля, конечно, приводит его к полному пренебрежению чувства (как и вообще непосредственного переживания, – вспомним первую главу «Феноменологии духа»), в нем он видит одну лишь субъективность. Чувство может иметь самое разнообразное и притом случайное содержание: «Бог, если он открывается (ist) в чувстве, не имеет никакого преимущества перед самым дурным, но на той же почве рядом с сорной травой вырастают и царственные цветы» (Hegel's Religionsphilosophie, Diederichs, 75)¹⁴². «Поэтому, если существование Бога доказывается в нашем чувстве, то и оно является столь же случайным, как и все другое, чему может быть приписано бытие. Это мы называем субъективизмом, притом в самом дурном смысле»¹⁴³. Чувство, по мнению Гегеля является у человека общим с животным, которое не имеет религии (причем Гегель, конечно, прибавляет, что *Gott ist wesentlich im Denken*¹⁴⁴, и так как мышление свойственно только человеку, то ему же свойственна и религия). «Все в человеке, для чего почвой является мысль, может быть облечено в форму чувства: право, свобода, нравственность и т. д. ... но это не есть заслуга чувства, что содержание его является истинным... Это есть заблуждение относить на счет чувства истину и добро» (77)¹⁴⁵. «Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellunglosen wie zum Handlungslosen und, verliert sie jeden bestimmten Inhalt» (78)¹⁴⁶.

Аргументацию Гегеля воспроизводит, а в некоторых отношениях и углубляет E. v. Hartmann в «Die Religion des Geistes» с точки зрения своего метафизического учения. Главный упрек, который и Гартман делает теории Шлейермахера, есть религиозный алогизм, слепота и аморфность голого чувства. «Как бы ни было справедливо, что религиозное чувство

¹⁴⁰ Богословская школа в рамках немецкого либерального протестантизма, названная так по имени ее основателя Альбрехта Ричля. Критике этой школы посвящена статья Булгакова «Современное арианство» (в сб. его статей «Тихие думы». М., 1918).

¹⁴¹ Воззрения Трёлча изложены в ряде его статей в различных протестантских энциклопедиях и во 2-м томе полного собрания его сочинений: Ernst Troeltsch. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913. Для характеристики воззрений Германа см.: Hermann. Ethik. Его же. Die religiöse Frage der Gegenwart (в сборнике «Das Christentum», 1908).

¹⁴² Ср.: Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 305.

¹⁴³ Ср. там же. С. 305–306.

¹⁴⁴ «Бог существенно есть в религии» (там же. С. 306).

¹⁴⁵ Ср. там же. С. 306–307.

¹⁴⁶ «Поэтому, если религия существует только как чувство, она угасает, превратившись в нечто, лишенное представления и не связанное с действиями, и теряет всякое определенное содержание» (там же. С. 308).

составляет самое внутреннее зерно религиозной жизни, все же истинно религиозное чувство есть лишь такое, которое возбуждается религиозными представлениями объективной (хотя бы и относительной) истины. Религия не может существовать без религиозного мирозерцания (курс, мой), а это последнее без убеждения в его трансцендентной истине» (31). «Для того чтобы сделаться связной истиной, представления, являющиеся предпосылкой религиозного чувства, должны быть извлечены из темной, неясной их связности в чувстве, соотнесены между собою и приведены в систематическую связь – словом, развиты и переработаны в религиозное мировоззрение» (32). Злоупотребления, проистекающие вследствие одностороннего развития чувства в религии, Гартман различает троякого рода: чувственные, эстетические и мистические. Под первыми он понимает эксцессы чувственности в религии, под вторыми – замену серьезной религиозности эстетизмом, а под третьими – мистицизмом.

Замечания Гартмана, касающиеся современного эстетизма как симптома религиозного бессилия, чрезвычайно метки и справедливы. «Для эпох неукротимого упадка определенной религии характерно, что исполнения религиозного искусства процветают здесь как никогда при иных обстоятельствах, между тем как творческая способность к созданию религиозных произведений подлинного величия и настоящей глубины угасает вместе с неомрачимым доверием и непоколебимой силой веры. Например, никогда классическая церковная музыка не исполнялась ревностнее и увлекательнее, чем теперь в наше нецерковное время, и притом это имеет место именно среди нецерковных, проникнутых неверием сословий» (37). «Ревностное и доставляющее наслаждение занятие христианским искусством не только не говорит о положительном отношении к религиозному его содержанию, напротив, свидетельствует о таком отчуждении и отдалении от его живого религиозного содержания, что уже исчезла склонность к оппозиции против связанного с ним искусства и уступила место объективному историко-эстетическому отношению» (41). «Поэтому эстетическое религиозное чувство не есть подлинное и серьезное религиозное чувство» (39), хотя, конечно, этим не отрицается вспомогательная роль искусства для религии. Особенно же горячо, в соответствии общему своему интеллектуализму, нападает Гартман на мистицизм, под которым понимает одностороннее преобладание мистического чувства. «Мистическое чувство есть самое неопределенное, неясное из всех чувств; несказанность и неизреченность, которые, в последнем счете, свойственны всякому чувству, никакому не свойственны в такой степени, как мистическому. Кто погружается в свое мистическое религиозное чувство, тот как бы смотрит в темную бездну, в которой он ничего не может различить и распознать: или, что то же самое, он видит словно всенаполняющий блеск абсолютного света, ослепляющего его зрение. Мистическое чувство имеет сознание того, что оно содержит в себе всю религиозную истину и не заблуждается в этом, но оно содержит ее исключительно как аффицирующую чувство¹⁴⁷, стало быть, как бессознательную и доступную сознанию только чрез аффект чувств» (44). Религия, которая останавливается на мистицизме и равнодушна к религиозному познанию, дефектна, она склоняется, с одной стороны, к эвдемонизму, к услаждению своим мистическим экстазом, а с другой – легко подпадает влиянию какой-либо церковной ортодоксии (в глазах Гартмана – смертный грех). Впрочем, это не мешает Гартману считать, что «мистическое и религиозное чувство собственно и есть творческое начало в религии, подобно эстетическому чувству в искусстве» (44). Общее заключение Гартмана (к главе «Die religiöse Funktion als Gefühl»)¹⁴⁸ таково: «Ценность религиозного чувства содержится не в чувстве как таковом, но в бессознательном процессе мотивации, в котором оно сигнализирует как симптом резонанса в сознании, а ценность этого процесса мотивации заключается в фактическом результате, который оно производит» (53).

¹⁴⁷ Т. е. воздействующую на чувство (от лат. afficio – причиняю, влияю, действую).

¹⁴⁸ Религиозная функция как чувство (нем.).

Чувство находится, следовательно, на пороге религиозного сознания и подготавливает содержание его актов; оно есть, так сказать, топливо для действия аппарата, но не самый аппарат!

Сказанным не исчерпывается, конечно, общий вопрос о религиозном значении чувства. Здесь мы имели в виду лишь отличить и противопоставить учение о чувстве как основе религии учению о вере, причем главное отличие первого мы видим в субъективности, бесформенности, аморфности религиозного чувства, его алогичности, переходящей в антилогичность, в его адогматизме и религиозной слепоте. Если справедливо сравнение чувства в религии с музыкой, то ведь музыка не есть высший род искусства и вообще деятельности духа, ибо оно бессловесно, бессмысленно, алогично. Потому приведение к музыке иного искусства, имеющего свое слово, означало бы его принижение (хотя это и чрезвычайно распространено в наши дни).

Может показаться неожиданным, если в «теологии чувства» рядом с Шлейермахером мы поставим Канта. Однако сколько бы ни были они далеки в теоретической философии, в понимании природы веры они сближаются. Если Шлейермахер областью религии признает чувство вообще, то Кант за таковую область считает моральное чувство, которое и является органом веры. Правда, нравственная воля называется у Канта «практическим разумом», для которого устанавливается свой особый канон, причем этот «разум» постулирует основные религиозные истины: бытие Бога, свободу воли и личное бессмертие, но каким бы именем мы ни называли веру, ее существо от этого не изменится: **ЕСИ** произносит только она, постулаты же лишь постулируют, но сами по себе бессильны утверждать бытие Божие, это составляет, конечно, дело веры. Да и сам Кант говорит¹⁴⁹ «о вере чистого разума» (как ни противоречиво это словосочетание, ибо разум не верит, но доказывает, вера же, хотя и не противоразумна, но, так сказать, вне разумна). Близость Канта с Шлейермахером определяется тем, что и Кант религиозному (т. е. у него моральному) чувству стремится придать алогический или, на его языке, «практический» характер. В область понятий (т. е. «чистого разума») не должно ничего просачиваться через скважину веры, открывающуюся в практическом разуме. Кант впадает при этом не только в алогизм, но и, в сущности, в антилогизм. Но само собою разумеется, антилогизм есть логическая утопия, нечто невозможное для человеческого духа, просвещенного светом логоса, неосуществимое для мышления задание: рассуждать так, как будто бы Бога, опознанного «практическим разумом», совсем не существовало для теоретического. В действительности Канту, после того как Бог был найден, все равно каким путем и каким «разумом», нужно было бы зачеркнуть всю свою «Критику чистого разума», как построенную вне гипотезы Бога и даже при ее исключении, и написать заново свою философскую систему. Так вода, через какую бы щель она ни ворвалась, наполняет все закрытое помещение и проникает во все пустоты и поры. Кант хочет удержать религиозную веру на той степени сознательности, какую вмещает «практический разум», и, делая ее слепой и алогичной, низводит на степень шлейермахеровского чувства. Конечно, это облегчается благодаря рационалистическому предрассудку доктрины Канта, по которой вера есть «разум», хотя и второго сорта, т. е. «практический»; следовательно, над ней тяготеет контроль и деспотическое правительство теоретического разума, сковывающего права веры и ограничивающего ее компетенцию. Такое законодательство разума в области веры содержит в себе нестерпимое противоречие, кото-

¹⁴⁹ «Признавать бытие Божие... – субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долг, ибо не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (это касается только теоретического применения разума). Под этим нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытие Божие как основу всякой обязательности вообще... Это признание для теоретического разума может быть названо гипотезой, а по отношению к пониманию объекта, данного нам путем морального закона (высшего блага), значит по отношению к потребности в практическом направлении, верой и притом верой чистого разума, ибо только чистый разум (как в его теоретическом, так и в практическом применении) есть тот источник, откуда оно возникает» (Кант. Критика практического разума, пер. Н. М. Соколова, стр.130–131). – Ср.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 457–459.

рое разрешается или полным и окончательным утверждением прав веры, т. е. всего построения «Критики практического разума» (путь большинства неокантианцев), или же ее приматом во всех областях, а в таком случае становится невозможно брать всерьез «Критику чистого разума». Учение Канта о «разумной вере» страдает половинчатостью, это полувера-полуразум: хотя ею переступается область познаваемого разумом, но в то же время разум не хочет отказаться от своего господства и контроля и в этой чуждой ему области¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Для противоречивости и двойственности идей Канта в вопросе о вере характерна глава «Критики практического разума» под заглавием: «Каким образом возможно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?» Здесь «теоретическое познание чистого разума еще не получает прироста. Прирост состоит здесь только (?) в том, что эти понятия, прежде проблематические (только мыслимые), теперь ассерторически». – Здесь: вполне определенно, «утвердительно» (от лат. *assero* – утверждаю). В логике ассерторическим называется суждение, в котором констатируется наличие или отсутствие у предмета того или иного признака, но не выражается его непреложной логической необходимости. Признаются за такие, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании этих объектов для возможности своего, и притом практически безусловно необходимого, объекта высшего блага и через это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но это расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т. е. не дает права делать из этих понятий позитивное употребление в теоретическом отношении (?), так как здесь практический разум делает то, что эти понятия становятся реальными и действительно получают свои (возможные) объекты. Раз нам отнюдь не даются их созерцания, то на почве этой допускаемой их реальности невозможно никакое синтетическое суждение. Следовательно, это открытие решительно ничего не дает нам в спекулятивном отношении... Но теоретическое познание, хотя и не этих объектов, но вообще разума (?), здесь все-таки расширяется, именно постольку, поскольку этим идеям, путем практических постулатов, даются объекты, а через это мысль, только проблематическая, получает объективную реальность. Следовательно, это не есть расширение познания о данных сверхчувственных предметах, но расширение теоретического разума и его познания по отношению к сверхчувственному вообще, поскольку это побуждает нас допустить, что есть такие предметы, хотя мы и не имеем возможности определить их точнее, значит расширить наше познание об объектах. Этим успехом, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все эти идеи трансцендентны и не имеют объекта, обязан исключительно своей чистой практической способностью. Здесь они становятся имманентными и конститутивными, так как это основы возможности того, чтобы сделать действительным необходимый объект чистого практического разума (высшее благо). Без этого это только трансцендентные и регулятивные принципы спекулятивного разума, которые побуждают его не допускать новый объект вне опыта продолжать свое применение в опыте до возможной полноты. А если опыт и получает это расширение, то спекулятивный разум с этими идеями может приступать к делу только отрицательно, т. е. не расширяя понятия, но разясняя его» (там же, 140–141). – Ср.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 468–70. Расширяется или не расширяется область разума завоеваниями практической его способности? Кант запутывается в противоречиях, благодаря, с одной стороны, нежеланию признать общепознавательное значение «постулатов», а с другой, не будучи в силах их отвергнуть.

4. Религия и мораль

Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии. Внутренний свет, в котором совершается различение добра и зла в человеке, исходит от Источника светов. В совести своей, необманной и нелицеприятной, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто совесть, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, всегда его видит.

Ты всегда меня видишь! Хорошо знаю я это, скрываюсь ли от Тебя со стыдом и страхом или внемлю Тебе с восторгом и трепетом. Чаше же – увы! – только мыслью помню о Тебе, но холодна бывает душа моя. И тогда бываю я свой, а не Твой, замыкается небо, один остаюсь в своем ничтожестве, на жертву ненасытного и бессильного я. Но Ты зовешь, и радостно вижу, что только я отходил от Тебя, и Ты всегда меня видишь.

Ты всегда меня видишь: в жутком бессилии порывов к Тебе, как в робкой и хладной молитве моей, в расплавленной муке дробящегося сознания и в жгучем стыде греха моего. Ты зришь потаенные помыслы, что от себя я со страхом скрываю. Ты во мне знаешь и холодного себялюбца и унылого труса. Ты ведаешь и лукавого похотливца и корыстного завистника. О, страшно думать, что Тебе все мое ведомо, ибо Ты всегда меня видишь!

Ты всегда меня видишь! И Ты знаешь, как хочу я любить Тебя, хоть и бессильна любовь моя. Хочу любить только Тебя, ничего я помимо Тебя не хочу. Но не умею хотеть, извиваюсь в безвольном усилии. А Ты ждешь молчаливо и строго, печально и терпеливо. Но Ты не отнимаешь надежды моей, ибо веришь мне больше, чем я сам себе верю. Ты всегда меня видишь!

Веления совести, которые человек считает для себя законом, получают и религиозную санкцию, и это тем острее, чем глубже религиозное сознание: они облекаются в форму религиозных заповедей, нарушение которых ощущается как грех (а это есть уже религиозно-нравственная категория). «Делание заповедей» становится путем к Богу, а вместе и возможностью религиозного преткновения для человека, ибо, по слову ап. Павла, от закона или заповеди рождается грех, а вне закона греха не существует¹⁵¹. Но нравственность, предполагающая греховное раздвоение, борьбу добра и зла в человеке, не может иметь безусловного религиозного значения, она есть Ветхий Завет, период подзаконности, который преодолевается (хотя и не отменяется) Новым Заветом, царством благодати¹⁵². Как связанная не с субстанциальностью, но модальностью человеческого существа, как плод первородного греха, нравственность вообще не представляет собой вершины, абсолютной грани, она преодолима, ибо святость, хотя в себя и включает «делание заповедей», но сама находится уже «по ту сторону добра и зла»; также и дети, состояние которых, по слову Спасителя, является живой нормой Царствия Божия¹⁵³, свободны от уз нравственности.

¹⁵¹ «Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона... Ибо без закона грех мертв» (1 Кор. 6:7). «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона... Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (1 Кор. 5:13, 20).

¹⁵² В русской литературе «сравнительный анализ» Ветхого и Нового заветов впервые был произведен митрополитом Иларионом (XI в.) в «Слове о Законе и Благодати». «Прежде был дан Закон, а потом – Благодать, прежде – тень, а потом – истина», – писал Иларион (Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 107). См. также: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати. Париж, 1931.

¹⁵³ «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3).

Больше того, религия, которую хотят целиком свести к морали, в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью¹⁵⁴. Пускай вдумаются в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного строительства или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство. Этими примерами ведь полна ветхозаветная история, притом именно эпоха подзаконности (чем так и соблазняются при чтении Библии Толстой, М. Арнольд и многие другие, в нерелигиозном своем морализме видящие и в Боге сентиментального гуманиста по их собственному образу и подобию). Но Библия, хотя и содержащая в себе закон, свободна от морализма и сентиментальности, и воля Божия, когда она сталкивается с голосом человеческой нравственности, здесь открыто поставляется выше нравственности. А это и значит, что нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения. Добро – от Бога, Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро, если понимать его в ограничивающем и исключительном смысле, – Бог выше Добра и в этом смысле остается свободен и от Добра. Добро есть то, что хочет от нас Бог, что мы создаем как Его веление. Иначе сказать, в морали религиозно ценна и существенна ее санкция, более, нежели ее содержание. Религия дает место этике и ее обосновывает, но сама не исчерпывается ею и даже не определяется ею (не «ориентируется» по ней). Потому, между прочим, религиозный «закон» шире нравственности, включая в себя требования обрядовые и вообще культовые, которые с точки зрения нравственности совершенно не нужны и представителями этической религии отвергаются как идолопоклонство и суеверие (Afterdienst и Abgötterei у Канта).

Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция. Она имеет корни в религиозном сознании. Но что получается, если перевернуть отношение между религией и моралью вверх ногами и провозгласить, что Добро (в этическом смысле) и есть Бог, иначе говоря, что религия исчерпывается этикой? Следует прежде всего заметить, что говорить еще о религии вдобавок к этике, которая сама себе довлеет, – прибегать к религиозной санкции там, где этическая вполне достаточна, представляется как будто излишним. Впрочем, это делается не столько ради придания религиозного букета этике, сколько ради нейтрализации религии. Этика при этом получает значение совершенно независимой самоцели и самооценности: то, что находится по ту сторону добра и зла, – святость или детскость, теряет всякую ценность, ибо ценно лишь проходящее через этическое сознание, лишь совершаемое ради долга (за это высмеивал Канта еще Шиллер)¹⁵⁵. Ветхозаветное законничество снова восстает здесь против новозаветной благодати и выдвигает исключительные свои притязания. Но тем самым совершенно теряется, так сказать, место морали в религии, она получает подчиненное значение. В этой подмене религии этикой кроется коварный умысел религиозного имманентизма, именно скрытое отрицание религии. Трансцендентный Бог, многократно и многообразно открывающийся человеку, заменяется здесь нравственным законом, соответствующим определенному состоянию греховного человеческого сознания. В действительности под этикетом абсолютной морали обожествляется одна определенная сторона человеческого сознания. Моральная теология Канта есть именно тот дурной антропоморфизм или психологизм в религии, которому им якобы объявляется война, ибо тварное и человеческое выдается

¹⁵⁴ Одним из наиболее ярких примеров преодоления морали является война, поэтому так трудно морально принять и оправдать войну, и остается только религиозное ее оправдание. – Попытку такого определения можно найти у В. С. Соловьева (глава «Смысл войны» в «Оправдании добра» и «Три разговора» // Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 1. С. 462–484; Т. 2. С. 677–679. Отчасти в русле идей В. С. Соловьева написана и статья С. Н. Булгакова «Война и русское самосознание» (М., 1915).

¹⁵⁵ В эпиграмме: «Сомнение совести» Ф. Шиллер писал: Ближним охотно служу, но – увя! – имею к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я? Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье и с отвращением в душе, делай, что требует долг. (Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243).

здесь за божественное, причем этот воинствующий психологизм принимает явно враждебный религии характер, как это достаточно ярко обнаруживается и в религиозных трактатах Канта, а особенно Фихте (периода *Atheismusstreit*). Религиозный имманентизм, к которому и сводится сущность психологизма в религии, враждебно направляется против веры в трансцендентного Бога и тем самым уничтожает своеобразную природу религии, подвергая при этом ложному и насильственному истолкованию основные религиозные понятия. Этика же превращается в фарисейское законничество, гордое своим ригоризмом и своей дурной бесконечностью, в которой оно как раз и видит проявление безусловности нравственного закона. Поэтому там, где пути Промысла не совпадают с этикой, а божественная любовь, безмерно прощающая блудному сыну, не считается с законнической справедливостью, этика неизменно должна ставить свое veto. По определению Канта, религия есть этика с той особенностью, что заповеди последней при этом рассматриваются как веления Бога. Но можно и даже должно спросить, каков же этот Бог, если Он только и существует в этическом сознании, которое само себе довлеет? Не есть ли эта идея лишь ненужное удвоение нравственного закона, и не является ли поэтому недоразумением вообще отличать Бога от этического сознания, устанавливающего систему нравственных целей, постулирующего нравственный миропорядок? Этот неизбежный вывод «моральной теологии» и был сделан Фихте в известном «*Atheismusstreit*»¹⁵⁶. Нравственный миропорядок для Фихте и есть «божественное, которое мы воспринимаем». «Этот живой и действующий моральный порядок есть сам Бог, мы не нуждаемся в ином Боге и не можем иного постигнуть». «Понятие о Боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво». «Порождай лишь в себе сообразное долгу настроение, и ты познаешь Бога и, тогда как для ближних своих ты будешь представляться еще в чувственном мире, для себя самого ты окажешься в вечной жизни»¹⁵⁷.

Если одни, ссылаясь на автономность этики, отождествляют с нею религию, то другие, исходя из той же самой автономности, хотят ее сделать от религии совершенно независимой. Таковы разные построения утилитарной, эволюционной, позитивной этики. Возможна ли такая этика «без санкции и долга»? Здесь нужно прежде всего сделать строгое различие между этикой и этосом, или нравственностью и нравами, т. е. воспитанностью, совокупностью полезных и выгодных навыков, известной дрессировкой, которая проводит столь глубокую разницу и между животными – культурными и прирученными. Из совокупности подобных навыков образуется то, что в новейшее время называется «гуманностью». Поведение, руководимое себялюбивым и холодным расчетом, может диктовать и партийную солидарность, и экономическую взаимопомощь. Но если иметь в виду не нравы, а нравственность, то кто же решится утверждать, что «цивилизованные» народы добрее и нравственнее нецивилизованных? Области этической оценки подлежат ведь только личное усилие, борьба и подвиг, а не безличная дрессировка, между тем как сплошь и рядом эти области смешиваются между собою и всякого рода утилитарная годность принимается за моральную ценность.

Нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии, хотя до времени это и может маскироваться смягчением нравов и поднятием личной годности. Ибо, хотя этика

¹⁵⁶ В статье Forberg «Entwicklung des Begriffs der Religion» (1798), подавшей повод к «спору об атеизме» и представляющей собой доведение «моральной теологии» до Геркулесовых столпов, имеется следующий характерный вопрос и ответ: «Wie verhält sich die Religion zur Tugend? Antwort: Wie der Theil zum Ganzen». Как религия относится к добродетели? Ответ: как часть к целому (нем.). Статья Фридриха Форберга «Развитие понятия религии» была опубликована в «Философском журнале», редактируемом Фихте. Хотя Фихте предпослал статье Форберга собственную статью, в которой возражал против высказанных Форбергом сомнений в бытии бога, власти расценили обе статьи как атеистические. Фихте ответил двумя резкими статьями и дерзким письмом к Фойгту. По поводу этого письма «Гёте сказал, что правительство не должно позволить угрозы *по своему адресу» (Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 461). Дело кончилось отставкой Фихте.

¹⁵⁷ J. G. Fichte. Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798). Ausg. W., III, 129–130 (WW. V, 185–186). Appellation an das Publikum (1799) A. W. III, 169–170 (WW. V, 210).

и не покрывает собой религии, но в ней, и только в ней, находит она основу. Автономная этика есть или прямое глумление над добром, каковое совершается в утилитаризме, или аффектация и поза, ибо любить этическое «добро», закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести. Исполненную величавого, возвышеннейшего пафоса характеристику религиозный идеал праведности получает в 118 псалме: «Блаженны непорочный, в путь ходящий заповедей Господних». Здесь дан недостижимый идеал религиозной праведности, добродетели не ради кантовского «добра», но для Бога, не во имя мертвого долга, но всецело из любви к Творцу и заповедям Его.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.