

## Этика и религія

Вопросъ о взаимоотношеніи этики и религіи приобрѣлъ за послѣдніе годы кѣкую новую, давно невиданную остроту. Прженія рѣшенія явно перестали удовлетворять; новыя — еще не успѣли сложиться окончательно. Спасаясь отъ вихря тревожащихъ сомнѣній, отъ мучительнаго исканія новыхъ, неизвѣданныхъ еще путей, не лучше ли вернуться вспять къ старинной традиціи? Вѣдь у нея во всякомъ случаѣ то серьезное преимущество, что современныя поколѣнія, судорожно изживающія ошибки болѣе близкихъ эпохъ, уже успѣли позабыть о роковыхъ послѣдствіяхъ ошибокъ болѣе давнихъ... Справедливость требуетъ отмѣтить, что далеко не однимъ этимъ мотивомъ объясняется современный повышенный интересъ къ религіозной проблемѣ. Цѣлый рядъ вѣскихъ факторовъ, ничего не имѣющихъ общаго съ традиціоналистической реакціей, способствовали этому. Въ сферѣ философской мысли, въ связи съ окончательнымъ преодоленіемъ неокантіанства и поворотомъ къ новой метафизикѣ и онтологизму, наблюдается повышенный интересъ къ проблемѣ Абсолютнаго. Къ этому въ области социальнo-психологической присоединяется раскрывшееся съ особой силой въ связи съ событіями мировой войны глубокое разочарованіе въ просвѣтительно-раціоналистическихъ элементахъ культуры, унаслѣдованныхъ XIX вѣкомъ отъ XVIII-го. Волна ирраціонализма и новой романтики чрезвычайно глубоко захватила душевный міръ послѣвоенныхъ поколѣній. Въ средѣ европейскаго социалистическаго движенія въ процессѣ поисковъ новаго идеологическаго остова взаимѣнъ изжитаго и разлагающагося марксизма, стала сказываться религіозная струя; такія явленія какъ «религіозный социализмъ» въ Германіи 1), какъ религіозныя исканія среди итальянскихъ социалистовъ, друзей покойнаго Маттеоти, наконецъ, какъ общезвѣстный религіозный уклонъ въ средѣ англійской рабочей партіи, одинаково у элементовъ, руководимыхъ Макдональдомъ и Гендерсономъ, и у гильдейцевъ, особенно у Сенти, и у крайне лѣвыхъ шотландскихъ независимыхъ,—не мо-

1) Не смѣшивать съ реакціоннымъ «христіанскимъ социализмомъ», игравшимъ столь плачевную роль въ Австріи.

гуть быть обойдены молчаніемъ. Наконецъ, въ средѣ русской интеллигенціи и русской бѣженской массы проявились совсѣмъ особые факторы, заставляющіе заново рѣшать религіозную проблему. Съ одной стороны, религіозный вопросъ роковымъ образомъ связался съ политикой: монархическая реакція старалась и продолжаетъ стараться тѣсно связать себя съ русской религіозной традиціей; свое нападеніе противъ принциповъ европейской демократіи и социализма она стремится обосновать религіозно. Одновременно большевики, объявивъ войну на религіозномъ фронтѣ и подвергая неслыханнымъ преслѣдованіямъ и издѣвательствамъ вѣрующіихъ и клиръ, сильно способствовали обостренію религіознаго чувства. Политическое самоопредѣленіе русскаго человѣка связано такимъ образомъ невольнo съ извѣстнымъ отвѣтомъ на религіозную проблему. Съ другой стороны, у ряда русскихъ религіозныхъ писателей, аполитичныхъ по своимъ основнымъ тенденціямъ, реакція противъ просвѣтительной философіи зашла такъ далеко, что они не прочь вмѣстѣ съ отрицательными сторонами просвѣщенства ради «живой встрѣчи съ Богомъ» отвергнуть или во всякомъ случаѣ обезкровить всѣ внѣшнія формы человѣческой культуры, что не можетъ не вызывать активнаго протеста у всѣхъ, кому дорога борьба человѣка за лучшее будущее на землѣ. Наконецъ, тотъ общій пересмотръ міросозерцанія, къ которому на почвѣ большевицкаго опыта не можетъ не придти каждый честный русскій социалистъ и демократъ, невольнo толкаетъ работу мысли на рѣшеніе самыхъ послѣднихъ, конечныхъ проблемъ, которыя неминуемо укоренены въ областяхъ пограничныхъ съ религіей.

Вотъ почему споръ о религіи привлекаетъ къ себѣ постоянное вниманіе всѣхъ мыслящихъ русскихъ людей, волнуется учащаяся молодежь, не сходитъ даже со столбцовъ періодической печати. И въ этомъ обостреніи религіознаго интереса нѣтъ рѣшительно ничего нездороваго....

Настоящій очеркъ ставитъ себѣ задачу разсмотрѣть и подвергнуть критическому разбору основныя, исторически извѣстныя типы рѣшенія проблемы объ отношеніи этики и религіи, съ тѣмъ, чтобы показать, что ни одно изъ этихъ рѣшеній не можетъ быть принято и что существуютъ иныя, новыя возможности, обыкновенно не учитываемыя въ современныхъ спорахъ. Чтобы приступить къ нашей задачѣ — задачѣ объективно-научнаго и свободнаго изслѣдованія проблемы — необходимо условиться объ одномъ очень существенномъ и даже центральномъ пунктѣ. Я имѣю въ виду вопросъ, идетъ ли рѣчь объ отношеніи этики къ опредѣленной системѣ положительной религіозности или къ религіозному акту, какъ

таковому, независимо от того или другого вѣронисповѣданія. Конечно, найдется немало сторонниковъ того взгляда, что религиозный актъ невозможно выдѣлять изъ положительной религиозности, другими словами, что, рѣшая вопросъ объ отношеніи этики и религіи, нельзя освободиться отъ необходимости исходить изъ опредѣленнаго исповѣданія. Если бы это было такъ, объективное обсужденіе нашей темы было бы вообще невозможно. Это вопросъ бытія или небытія свободнаго философскаго знанія и разсужденія объ описаніи этики и религіи. Если необходимо *до всякаго анализа*, съ самаго начала исходить изъ опредѣленнаго положительнаго религиознаго догмата, то споръ можетъ вестись лишь внутри данной церкви, пріемлющей этотъ догматъ и при томъ лишь въ порядкѣ экзегезы и апологетики. Тогда и разсуждать не о чемъ, такъ какъ всѣ вопросы предрѣшены заранѣе.

Напротивъ, если исходить изъ предположенія, что возможно разсуждать о религиозномъ и нравственномъ актахъ какъ таковыхъ, независимо отъ ихъ отношенія къ той или другой системѣ положительной религиозности, то такое предположеніе еще совершенно *ничего не предвѣщаетъ*. Ибо вѣдь не исключена возможность, что объективный анализъ долженъ будетъ привести къ признанію не только зависимости нравственнаго акта отъ религиознаго, но и къ выводу, что по самой своей структурѣ религиозный актъ долженъ необходимо входить въ ту или другую систему положительной религиозности. Поэтому исхожденіе при анализѣ изъ религиознаго и нравственнаго акта, какъ таковыхъ, вообще сочетаемо съ любой этической и религиозной позиціей, въ то время какъ исходить изъ положительной религиозности значитъ предполагать то, что должно быть сперва доказано. Это положеніе признается и рядомъ сторонниковъ религиознаго и даже положительно-религиознаго обоснованія этики, какъ напримѣръ извѣстнымъ современнымъ нѣмецкимъ философомъ М. Шелеромъ и раньше его Вл. Соловьевымъ, которые считаютъ необходимымъ для объективности анализа исходить изъ религиознаго и нравственнаго акта, какъ таковыхъ, и терпѣливо ждать, чтобы этотъ анализъ привелъ ихъ къ необходимости положительной религиозности. Этотъ путь я признаю единственно пріемлемымъ при спорѣ объ этикѣ и религіи и предполагаю его всецѣлѣ держать. При этомъ, для простоты разсужденія мы ограничимъ нашу задачу исключительно однимъ сопоставленіемъ религиознаго и нравственнаго акта и оставимъ въ сторонѣ вопросъ объ отношеніи этики къ положительной религіи, который составляетъ особую проблему, предполагающую во всякомъ случаѣ первый вопросъ разрѣшеннымъ.

Какіе существуютъ возможные типы рѣшенія проблемы объ отношеніи этики и религіи? До недавняго времени на этотъ вопросъ отвѣчали указаніемъ на два будто бы исчерпывающихъ типа — гетерономию или автономию: возведеніе принципа, руководящаго нравственнымъ актомъ, къ величію свыше или провозглашеніе совершенной независимости и оторванности нравственнаго акта отъ всего, что не есть онъ самъ. Въ послѣднее время заговорили о третьемъ, якобы новомъ, рѣшеніи проблемы: о теоміи, утверждающей, что принципъ нравственнаго дѣйствованія одинаково связываетъ и человека и Бога, изъ котораго онъ исходитъ. При ближайшемъ разсмотрѣніи окажется, что этотъ «новый» типъ рѣшенія проблемы чрезвычайно старый и хорошо извѣстный въ исторіи философіи, и при томъ не только старый, но и весьма устарѣвшій...

Всѣ три упомянутые типа рѣшеній проблемы, при всемъ своемъ видимомъ различіи, имѣютъ, какъ видно изъ самаго названія ихъ, одну общую черту. Это то, что всѣ они исходятъ изъ «номіи», изъ «закона», изъ взгляда, согласно которому принципъ нравственнаго дѣйствія есть нѣкая «общая норма» тождественная для всѣхъ. Этотъ общій законъ возводится то къ Божественной волѣ (гетерономія), то къ Божественной сущности (теомія), то къ человеческому разуму (автономія), но при этомъ имѣется въ виду все та же обще-родовая абстрактная норма, по отношенію къ которой каждый дѣйствующій субъектъ является лишь экземпляромъ, ничѣмъ не отличимымъ отъ другого субъекта.

Однако, если отказаться отъ этого взгляда, если признать, что къ нравственной жизни общія нормы вовсе не применимы, что нравственное творчество выразиимо лишь въ неповторимо-пезамѣнимыхъ образахъ, что творческая свобода сама есть добро, сразу же откроются новыя перспективы въ рѣшеніи проблемы объ отношеніи этики и религіи. Тогда обнаружится, что перечисленные выше три типа рѣшеній вовсе не являются исчерпывающими, и намѣтится возможность нѣкоей новой позиціи, которую мы предложили бы назвать *авто-теургіей*: самостоятельное участіе человека черезъ свое нравственное дѣйствіе и усиліе къ Божественному творчеству, непосредственно готовящее путь для религіи. Авто-теургія есть концепція синтетическая. Она содержитъ въ себѣ величайшее оправданіе борьбы и творчества человека здѣсь на землѣ, разсматривая ихъ какъ особый видъ богослуженія, она является собой глубочайшее торжество точки зрѣнія Ренессанса, искавшаго на ряду съ религіей, путей къ Богу черезъ міръ, и вмѣстѣ съ тѣмъ она рѣшительно чужда всѣхъ односторонностей и ошибокъ рационализма и просвѣщенства, съ ихъ уклономъ къ челоѣкобожеству.

Авто-теургия, думается намъ, есть позиція социализма заграничнаго дня, начавшая намѣчаться въ рядѣ современныхъ или становящихся впервые современными философскихъ системъ (у позднѣйшаго Фихте, у Анри Бергсона, отчасти у Вл. Соловьева и нѣкоторыхъ другихъ).

Мы попытаемся въ дальнѣйшемъ вскрыть несостоятельность всѣхъ трехъ обычно принимаемыхъ рѣшеній проблемы объ отношеніи этики и религіи — гетерономіи, теомоміи и автономіи — чтобы затѣмъ изложить и отмѣтить преимущества зарождающагося новаго авто-теургическаго взгляда.

### 1.

Нравственно-религіозная гетерономія, признающая принципъ нравственнаго акта Божественное велѣніе, какъ таковое, только потому, что оно есть приказъ свыше, въ чистомъ своемъ видѣ проповѣдывалась очень рѣдко. Нѣтъ взгляда болѣе унижительнаго для человѣка и болѣе оскорбительнаго для Бога. Чистая гетерономія есть по существу отрицаніе всякой нравственности, отрицаніе самой идеи добра. Поэтому Кантъ былъ глубоко правъ, когда сопоставлялъ гетерономію съ гедонизмомъ (этикой удовольствія) и утилитаризмомъ и доказывалъ, что логическая предпосылка всѣхъ этихъ системъ одна и та же: исканіе принципа нравственнаго акта въ чемъ-то абсолютно постороннемъ самому акту. вмѣстѣ съ тѣмъ позиція чистой гетерономіи глубоко антирелигіозна, кощунственна, такъ какъ, по мѣткому замѣчанію Лейбница, не даетъ возможность отграничить Бога отъ дьявола. Потому ли, спрашивалъ Лейбницъ, нѣчто представляетъ собой добро, что Богъ такъ приказываетъ, или, наоборотъ, Богъ приказываетъ такъ, именно потому, что нѣчто независимо отъ его воли имѣетъ свойство быть добромъ. Лейбницъ всецѣло высказывается за вторую альтернативу и справедливо подчеркиваетъ, что въ большинствѣ положительныхъ религій, и въ особенности въ христіанствѣ и юдаизмѣ, по исходному замыслу Богъ есть нравственный Богъ, Богъ Всеблагій, излучающій добро, какъ неизмѣнное начало, которому подчинены всѣ его акты. Иными словами, этика христіанства и юдаизма не есть чисто гетерономная этика. Однако она фактически безспорно обнаруживала уклонъ въ этомъ направленіи на нѣкоторыхъ фазахъ своего развитія, въ частности въ теченіе средне-вѣковья, и слѣды чисто гетерономнаго взгляда легко найти у тѣхъ упоминавшихся нами ревнителей религіознаго обоснованія этики, которые отрицаютъ самую возможность обсужденія нашей темы внѣ рамокъ положительныхъ церковныхъ догматовъ.

Нѣкоторую видимость обоснованія гетерономнаго взгляда давали, на первый взглядъ, средневѣковые номиналисты во главѣ съ Дунсомъ Скоттомъ и Оккамомъ, возводившіе добро къ Божественной Волѣ, а не къ Божественному Разуму. Однако на дѣлѣ и они и ихъ протестанскіе продолжатели понимали это въ томъ смыслѣ, что вѣчная и неизмѣнная идея добра раскрывается Богу и человѣку черезъ волевое усиліе, а не черезъ интеллектъ; они проповѣдывали не гетерономию, а нравственный антиинтеллектуализмъ, предтечами котораго они и являются...

Нравственная гетерономія столь кореплымъ и очевиднымъ образомъ противорѣчитъ сущности и религіи и этики, что самая возможность подобной концепціи нуждается въ объясненіи, легко находямомъ въ той поддержкѣ, которую гетерономія получаетъ черезъ свою связь съ идеей закона. Идея общей нормы, подводящей всѣхъ и каждаго подъ одинъ равнѣжиръ, независимо отъ особыхъ призваній, сама по себѣ настолько принижаетъ и отдѣльную личность, и творческую свободу, что невольно притупляется живое ощущеніе той явной лжи, которая заключается въ идеѣ гетерономіи...

## 2.

Гетерономія есть позиція настолько безпадежная и скомпрометированная, что всѣ современные сторонники религіознаго обоснованія этики, ищутъ ся фундамента не въ гетерономіи, а въ «теономіи». Въ послѣдніе годы часто приходится слышать ссылки на теономию, какъ новую якобы возможность рѣшенія вопроса объ отношеніи этики и религіи, упущенную Кантомъ, который просмотрѣлъ въ своихъ разсужденіяхъ, что принципъ нравственнаго дѣйствія можетъ одинаково связывать и Бога и человѣка, излучаясь изъ Божественной сущности. Теономическій взглядъ начинаетъ пользоваться явнымъ успѣхомъ въ современной философіи. О теономіи начали говорить не только неоготисты, но и мыслители совѣмъ иного типа, напримѣръ, Н. О. Лосскій, М. Шелеръ, С. Л. Франкъ и др.; къ этому же воззрѣнію долженъ быть причисленъ И. А. Бердяевъ и большая часть соотрудниковъ «Пути».

Въ самой идеѣ «теономіи» нѣтъ рѣшительно ничего новаго; новымъ здѣсь является только терминъ. По существу же теоломическая позиція есть позиція христіанскаго и іудейскаго богословія. На теономіиной точкѣ зрѣнія совершенно явственно стояла вся реалистическая схоластика отъ Фомы Аквинскаго вплоть до Суареца, утверждавшая связанность Божественныхъ дѣйствій Божественнымъ Разумомъ и изучаемымъ имъ нравственнымъ зако-

номъ. На чисто теологической позиціи стоялъ Лейбницъ и вся Вольфганская школа. Могутъ ли быть сомнѣнія, что Кантъ зналъ о существованіи теологической концепціи и имѣлъ ее въ виду въ своей критикѣ гетерогоніи (особенно въ «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»), разновидностью которой онъ ее считалъ; и, думается намъ, считалъ вполне справедливо...

Новшествомъ современныхъ сторонниковъ теогоніи сравнительно съ болѣе старыми является то, что, несмотря на неудачный терминъ: тео-*номія*, они обычно въ большей или меньшей степени отрешиваются отъ «номизма» или во всякомъ случаѣ ограничиваютъ предѣлы его примѣненія. Поэтому при разборѣ теологической концепціи, которую мы склонны считать нѣчто не менѣе пагубной и для этики, и для религіи, чѣмъ чистую гетерогонію, мы для большей ясности разберемъ отдѣльно три разновидности теогоніи: а) теогонію стариннаго томистскаго типа, возрождаемую нынѣ неоготами (наприм., такимъ популярнымъ нынѣ во Франціи писателемъ, какъ Жакъ Маритэнъ); в) теогонію, какъ ученіе о единой, монистической системѣ дѣяностей, изъ которыхъ высшая есть Богъ; с) теогонію, какъ ученіе о взаимнообусловленности религіознаго и нравственнаго акта.

А) Согласно ученію Фомы Аквината и его современныхъ сторонниковъ, добро непосредственно вытекаетъ изъ неизмѣннаго Божественнаго разума, связывающаго одинаково и Бога, и человека. Если бы человѣческому интеллекту дано было непосредственно созерцать Бога, то всѣ принципы нравственнаго дѣяствія были бы даны въ знаніи, въ пассивномъ воспріятіи Божественной сущности. Тогда бы человѣку вообще не нужно было стараться и дѣйствовать, напрягать волю. Достаточно было бы познать Божественный Разумъ, который есть высшее благо, чтобы быть добрымъ, и сократовская формула: «добродѣтель есть знаніе» была бы такимъ образомъ оправдана. Итакъ, даже если бы человѣческій разумъ обладалъ достаточной силой, чтобы постигать разумъ Бога, *человѣку въ міръ не оставалось бы никакихъ творческихъ задачъ: міръ какъ Божье творенье готовъ и законченъ*; это неподвижная, застывшая громада, которой можно только любоваться. Всякая попытка его измѣнить есть возстаніе противъ Бога, противъ космическаго порядка: это дьявольское наводненіе.

Но положеніе человѣка въ мірозданіи еще неизмѣримо хуже, еще приниженнѣе, еще придавленнѣе неподвижной, застывшей громады божественнаго космоса. Человѣческій разумъ слишкомъ слабъ, чтобы своими силами постигать Разумъ Божественный;

любоваться неподвижной картиной міра, съ его точной расчлененностью на оторванные другъ отъ друга небо и землю, человекъ можетъ, только уже покинувъ бренное существованіе и заслуживъ райское блаженство. Человѣческій разумъ слѣбитъ на землѣ по отношенію къ Божественному Разуму и, слѣдовательно, не можетъ самъ познавать добро и зло. Только путемъ богооткровенной благодати, носителемъ которой является католическая церковь, человекъ дано воспринимать проблески Божественнаго Свѣта и добра. Добро такимъ образомъ, поскольку оно доступно человекъ, можетъ только декретироваться церковной іерократіей, фиксирующей Богооткровенные догматы. Воля и усиліе пужны человекъ лишь для того, чтобы заставлять себя повиноваться этимъ указаніямъ свыше, а не увлекаться своимъ естественнымъ разумомъ. Воля и усиліе человекъ ничего не созидаютъ: они только принуждаютъ разумъ подчиниться голосу церкви, толкующей Богооткровенные отблески Божественнаго Разума...

Если заняться оцѣнкой томистской теоміи, то сразу становится ясно, что практическіе результаты рѣшительно ничѣмъ не отличаются отъ самой чистой гетероміи. Принципъ нравственнаго дѣйствія, заложенный въ неизмѣнномъ Божественномъ Разумѣ, становится доступнымъ человекъ только благодаря вѣщному Богооткровенію, разъясняемому декретами церковной іерархіи. Но не только результаты, но и предпосылки томистской теоміи носятъ гетероміиный характеръ. Она съ самаго начала предполагаетъ, что добро есть иѣчто чуждое и независимое отъ нравственнаго дѣйствія, т. е. что можно постигать добро, оставаясь пассивнымъ созерцателемъ и что нравственный актъ есть лишь извѣстное средство для выполненія независимой отъ него цѣли познанія Бога, которое есть высшее благо. Нравственность, слѣдовательно, оказывается лишь служебнымъ средствомъ для познанія, для началъ постороннихъ ей самой, что и есть самая настоящая гетероміи. Что это познаніе поручается церковной іерархіи, испогрѣшимо декретирующей ея результаты, это уже дальнѣйшая деталь становящаяся возможной именно благодаря этому коренному логическому пороку...

Врядъ-ли стоитъ останавливаться особо на другой характерной чертѣ теоміи и на ея «номизмѣ», на подведеніи подъ одинъ общій ранжиръ вѣхъ «опекаемыхъ и пасомыхъ». Послѣ того, какъ у человекъства отнять всякій смыслъ его бытія, кромѣ роли статнаго или даже вѣрѣе бесплатнаго, обязаннаго хлопотъ зрителя, можетъ ли человекъ еще быть чувствительнымъ къ подведенію его подъ общій ранжиръ съ себѣ подобными?...



Въ обычныхъ, традиціонныхъ восторгахъ передъ Ренессансомъ и Гуманизмомъ, передъ этимъ могучимъ протестомъ противъ средневѣковой теоміи, передъ этимъ великимъ порывомъ на защиту человѣка и его самостоятельности въ мірѣ, нѣтъ рѣшительно ничего ни бабальнаго, ни противосвѣтленнаго. Достаточно осознать всю разницу между томистской и современной духовной установкой, чтобы это сразу почувствовать. И сами проповѣдники контръ-ренессанса и враги секуляризирующихъ силъ гуманизма обычно находятся подъ его сильнѣйшимъ обновляющимъ влияніемъ и обязаны ему самымъ цѣннымъ, что они въ себѣ несутъ.

В) Намъ предстоитъ въ этомъ непосредственно убѣдиться, приступивъ къ разбору второго, болѣе современнаго типа утверждения теоміи — къ разсмотрѣнію ученія о единой системѣ цѣнностей, изъ которыхъ высшей является цѣнность Божественнаго. Конечно, подобное утвержденіе содержится и въ томистской теоміи. Но въ современныхъ попыткахъ это ученіе выступаетъ въ очищенномъ, такъ сказать, видѣ, такъ какъ его защитники старательно вытравляютъ изъ него всѣ другіе элементы, слишкомъ явственно исторически-скомпрометированные и слишкомъ очевидно преодоленные Возрожденіемъ.... Одной изъ наиболѣе характерныхъ попытокъ сочетать на основахъ ученія о единой системѣ цѣнностей теоміи принципъ съ гуманистической идеей творческой свободы человѣка являются построенія Н. А. Бердяева. Этотъ ожесточенный врагъ Ренессанса и поклонникъ «Новаго Средневѣковья» на дѣлѣ только самъ и грозитъ, что объ оправданіи человѣческаго творчества. «Человѣкъ, заявляетъ Бердяевъ, призванъ быть творцомъ, соучастникомъ въ Божьемъ дѣлѣ міротворенія и міроустроенія, а не только спасаться... Смирненіе не есть единственное средство, не есть единственный путь духовной жизни. Торговать въ лавкѣ, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновникомъ полиціи или акцизнаго вѣдомства — смиренно, не заносчиво, не дерзновенно. А вотъ стремиться къ христіанскому братству людей, къ осуществленію правды Христовой въ жизни, быть философомъ и поэтомъ не смиренно, гордо, заносчиво, дерзновенно... Творчество помогаетъ, а не мѣшаетъ спасенію, потому что творчество есть исполненіе воли Божіей, повиновеніе Божьему призыву, соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ». И основная проблема Бердяева есть проблема творческой свободы «человѣка въ Богѣ» или иными словами: «оправданіе человѣка».

Позволительно спросить, гдѣ научился Бердяевъ цѣнить человѣческое творчество: на путяхъ ли возврата къ религіознымъ традиціямъ и религіозному руководству жизнью или у вышедшей изъ

Генессанса свѣтской философіи и прежде всего у Канта?.. Впрочемъ, достаточно ясный отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ оппоненты Бердяева, принадлежащіе къ его же лагерю (епископъ Веніаминъ и С. Булгаковъ), обличая какъ противорѣчащее всѣмъ церковнымъ традиціямъ противопоставленіе творчества спасенію, смиренію и аскетизму...

Однако, центръ вопроса для насъ не въ этомъ, а въ попыткѣ Бердяева и его единомышленниковъ связать пріятіе человѣческаго творчества съ теологіей, т. е. иными словами *подчинить человеческое творчество непремьному религиозному руководству*. Въ этомъ и заключается для него «оправданіе» творчества: это оправданіе состоитъ въ попыткѣ доказать, что въ виду исходной грѣховности человѣка вѣдъ положительнаго богооткровенія и шире говоря вѣдъ религиознаго акта не можетъ быть творчества. Иными словами, творчество человѣка должно быть лишено своего самостоятельнаго характера, чтобы быть творчествомъ. Идеаль Бердяева религиозно опекаемое творчество, непосредственно руководимая религіей культура, подъ исключительнымъ религиознымъ знаменіемъ протекающая общественность. Весь его пафосъ направленъ на доказательство, что если дѣло культуры и общественности не будетъ взято религіей въ свои руки, то имъ воспользуется антихристъ, который уже сдѣлалъ въ этомъ отношеніи, за эпоху новаго времени, серьезныя опыты. Философски этотъ взглядъ и выражается въ утвержденіи, что существуетъ единая, монистическая система дѣйностей, изъ которыхъ высшей, служащей прямымъ критеріемъ всѣхъ причинъ, является дѣйность религиозная. Иными словами истина, добро и красота не имѣютъ никакого самостоятельнаго значенія и дѣйны лишь постольку, поскольку являются звеньями и составными частями религиознаго акта.

Мы не будемъ сейчасъ останавливаться на глубокой внутренней противорѣчивости идеи религиозно-опекаемаго творчества. Анализъ идеи творческой свободы вскрыетъ на своемъ мѣстѣ достаточно ясно это противорѣчіе. Сейчасъ отмѣтимъ другую роковую особенность обновленнаго теонизма. Это его однопланный, безгранично стуженный взглядъ на міръ, признающій лишь одинъ единственный путь къ его вершинамъ, будто бы на каждой возвышенности не существуетъ множества склоновъ... Выражаясь другимъ языкомъ, ученіе о единой, монистической системѣ дѣйностей допускаетъ лишь одинъ единственный способъ восхожденія къ Абсолютному: религиозный актъ. Но такое возрѣніе есть глубочайшій предрасудокъ. Что если существуетъ не одинъ, а

множество путей восхожденія къ Абсолютному? Что если можно искать путей къ Богу не только черезъ религію, но и непосредственно черезъ міръ и черезъ земныя боренья? Что если наука и философія, что если нравственная дѣятельность и основанная на ней общественность, что если созерцаніе красотъ космоса въ состояніи самостоятельно и независимо отъ религіи подводитъ къ Абсолютному и такимъ образомъ непосредственно готовить мѣсто для религіи? Исканіе путей къ Богу черезъ міръ, не въ замѣну религіи, а рядомъ и въ поддержку ей, такова именно самая характерная черта невращеннаго, истиннаго Ренессанса. Спасаться не только религіей, но и внѣ ея и независимо отъ нея, въ свѣтской дѣятельности, черезъ науку, черезъ искусство, черезъ бореніе за лучшее будущее человечества и въ этомъ новомъ видѣ спасенія утверждать свою сугубую связь съ Абсолютнымъ, — таково то новое заданіе, которое раскрылъ Ренессансъ передъ человечествомъ. вмѣсто однопланности — многопланность, вмѣсто единого пути къ Богу множество путей, вмѣсто односторонней связи съ Богомъ, многосторонняя и многогранная связь, — можно ли сказать, что подобное возрѣніе менѣе «религіозно», болѣе «безбожно», чѣмъ теономія? Секуляризація, совершающаяся во имя плюрализма системъ цѣнностей, во имя утвержденія множественности путей восхожденія къ Абсолютному, менѣе всего заслуживаетъ излюбленнаго упрека въ безбожии, ибо истинный, послѣдній смыслъ ея прямо въ обратномъ: *нахожденіе новыхъ, неисчерпанныхъ религіей связей съ Абсолютнымъ*. И если съ этой точки зрѣнія сравнить «безбожную», свѣтскую идеологию съ концепціей ревнителей религіознаго обоснованія этики, то встанетъ большой вопросъ, какое изъ двухъ возрѣній болѣе религіозно въ широкомъ смыслѣ, т. е. какое изъ нихъ болѣе основано на связи съ Абсолютнымъ.

Сторонники религіознаго обоснованія этики признаютъ только одну связь человѣка съ Богомъ, черезъ религію. Истинный смыслъ свѣтской этики есть утвержденіе множественной связи между человѣкомъ и Богомъ: вмѣсто единой тонкой нити, грозящей оборваться безъ церковной іерархіи, сложное плетеніе, охватывающее разныя стороны человѣческой дѣятельности, въ которомъ религіозная связь занимаетъ свое законное мѣсто, поддерживаемое всѣми остальными нитями. Религіозное обоснованіе этики, даже въ такой смягченной формѣ, какъ ученіе о единой системѣ цѣнностей, приводитъ такимъ образомъ не только къ подрыву нравственнаго начала, къ обезкровленію идеи творческой свободы, но и *наноситъ непоправимый вредъ самой религіи, оскудняя область религіознаго опыта*, закрывая рядъ необходимыхъ путей къ Аб-

солюнному, расторгая связи человѣка съ Богомъ. Въ этомъ, думается намъ, состоитъ величайшее самоосужденіе теономіи, многія опасности которой, впрочемъ, достаточно ясно сознаются и нѣкоторыми изъ самихъ сторонниковъ послѣдней.

С) Такъ, напримѣръ, одинъ изъ самыхъ крупныхъ новѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ Максъ Шелеръ, стремясь найти такую формулу для теономіи, при которой были бы обойдены всѣ перечисленные выше пагубныя послѣдствія послѣдней, приходитъ къ выводу, что нравственный и религіозный акты взаимно обуславливаютъ («фундируютъ») другъ друга и потому неотдѣлимы. По мнѣнію Шелера, нельзя сказать, что религія односторонне обосновываетъ нравственность, какъ нельзя сказать и наоборотъ, что нравственность обосновываетъ религію. — Высшее этическое понятіе, рассуждаетъ Шелеръ, есть личность, но личную цѣнность можно построить только по образу и подобию Божьему, такъ какъ Богъ есть высшее воплощеніе личности. Но и наоборотъ, постиженіе Бога, какъ личности, составляющее сущность религіознаго акта, въ свою очередь невозможно безъ нравственнаго акта, такъ какъ внѣ послѣдняго вообще невозможно постиженіе и раскрытіе личности.

Формула Шелера по существу уже выходитъ за предѣлы чистой теономіи и находится на грани плюрализма системъ цѣнностей. И тѣмъ не менѣе, несмотря на все свое остроуміе и на всю свою готовность къ компромиссу, формула Шелера не даетъ никакого рѣшенія и какъ бы призвана специально свидѣтельствовать, что, оставаясь въ предѣлахъ теономіи, совершенно невозможно избѣгнуть ея пагубныхъ послѣдствій, какъ для этики, такъ и для религіи. Въ самомъ дѣлѣ, высшая нравственная цѣнность у Шелера, не будучи способной раскрыться ни въ самостоятельномъ нравственномъ, ни въ самостоятельномъ религіозномъ актѣ, оказывается въ роли барона Мюнхгаузена, который, согласно извѣстному разсказу, самъ себя вытаскиваетъ за волосы изъ болота. А религіозное начало, идея Бога, при этомъ значительно страдаетъ, умаляясь и ущебрляясь. Ужь оставляя въ сторонѣ то, что Богъ для религіи не только личность, но и вселичность, и сверхличность, и трансперсональная связь, нельзя не подчеркнуть, что Богъ обнимаетъ собой не только нравственныя цѣнности, но и логическія, и эстетическія и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ несоизмѣримо больше, чѣмъ всѣ онѣ вмѣстѣ : онъ всецѣльность и всекачественность, полнота всѣхъ актовъ и религіозный актъ есть актъ всеактивности. Какъ видимъ, и у Шелера отъ его попытки обновленія теономіи одинаково страдаютъ и этика, и религія...

## 3.

Если такимъ образомъ и въ интересахъ этики и въ интересахъ религіи необходимо отвергнуть всѣ виды религіознаго обоснованія этики, носятъ ли они гетерономный или теономный характеръ, то слѣдуетъ ли отсюда, что необходимо принять прямо противоположную позицію, позицію нравственной автономіи, противопоставленную Кантомъ. Мы сейчасъ увидимъ, что и позиція нравственной автономіи таитъ въ себѣ глубинные пороки, что она явля устарѣла и можетъ быть столь же мало принята, какъ ея антиподы: гетерономія и теономія. — Ученіе о нравственной автономіи мы рассмотримъ сначала въ томъ видѣ, какъ оно было сформулировано Кантомъ, а затѣмъ въ тѣхъ видоизмѣненіяхъ, которыя оно получило у его преемниковъ.

А) Автономія по Канту означаетъ, какъ извѣстно, самозаконность человѣческой воли. Ничто на землѣ и внѣ ея, согласно изреченію Канта, не можетъ быть добрымъ, т. е. носителемъ нравственной цѣнности, кромѣ доброй воли. Человѣкъ въ своей собственной «чистой волѣ» находитъ высшій критерій добра. Возвышаясь черезъ свое собственное волевое усиліе, черезъ напряженіе своего творческаго усилія до «чистой воли», господствующей надъ эмпирическими склонностями субъекта, человѣкъ обрѣтаетъ въ самомъ себѣ свою высшую нравственную опору, которая выводитъ его изъ-подъ слѣпой причинности и утверждаетъ за нимъ свободу.

Въ ученіи Канта о нравственной автономіи необходимо строго различать основное, извѣчное зерно, составляющее непреходящее завоеваніе духовной культуры человѣчества, и рядъ болѣе или менѣе вышнихъ наслоеній, представляющихъ опасныя отклоненія въ сторону.

Непреходящее въ ученіи о нравственной автономіи Канта есть окончательное раскрытіе и утвержденіе положенія, что нравственные дѣятели неразрывно связаны съ актомъ воли и дѣйствія, что добро нельзя постигать независимо отъ напряженія дѣйствія и волевого усилія, а лишь непосредственно въ нихъ. Идея нравственной автономіи Канта въ своемъ сокровенномъ смыслѣ означаетъ, что *добро само есть чистое дѣйствіе, непосредственное торжествующее творческой свободы*, съ которой можно соприкасаться и которую можно постигать только непосредственно соучаствуя въ ней черезъ свою собственную самодѣятельность. Въ этомъ смыслѣ ученіе о нравственной автономіи есть окончательное утвержденіе самостоятельности нравственнаго начала, *добра какъ особаго качества въ мірѣ*, отличнаго отъ другихъ качествъ и по своимъ свойствамъ и по способамъ своимъ постиженія, проявленія и раскры-

тик. Понятое такимъ образомъ ученіе о нравственной автономіи есть величайшее оправданіе человѣка и человѣческой культуры, глубокое торжество гуманизма и Ренессанса, находящаго свою послѣднюю опору въ самосознаніи нравственностью своего особаго призванія въ мірѣ, въ раскрытіи послѣднихъ глубинъ идеи творческой свободы. Принципы нравственно й автономіи, какъ самоутвержденія добра въ своей особой качественности, неразрывно связаны съ идеей многопланности бытія, плюрализма системъ цѣнностей, множества путей восхожденія къ Абсолютному. И въ этомъ его величайшая и непреходящая положительная сторона, посвящая на которую означаетъ совершать преступленіе и противъ человѣка и противъ Бога... преступленіе противъ Духа Святаго...

Но это положительное зерло кантовскаго ученія абъ автономіи окружено, какъ мы уже упоминали, у самого Канта толстой скорлупой заблужденій и отклоненій, связанныхъ съ вліяніемъ на него просвѣдительной философіи, извратившей лучшія тенденціи Ренессанса.

а) Главный и основной порокъ ученія абъ автономной этикѣ Канта заключается въ томъ, что она связывается у него съ отрывомъ нравственной воли отъ Абсолютнаго. Для Канта нравственное дѣйствіе не есть непосредственный путь къ Богу. Оно никакъ не ведетъ и со всѣхъ сторонъ замкнуто, замуровано въ себя, изолировано. Въ «чистой волѣ», въ волевомъ усилии не просвѣчивается восхожденія вверхъ. Въ актѣ свободы, въ актѣ творчества для Канта не устанавливается никакого контакта между человѣкомъ и Богомъ. Хотя Кантъ въ области философской конструкціи именно черезъ теоретическую этику ищетъ пути къ Богу, нравственность связывается у него съ Божественнымъ лишь путемъ натянутого, чисто *логическаго умозаключенія*: Богъ логически необходимый постулатъ, предполагаемый для объясненія возможности соответствія между добродѣтелью и блаженствомъ (счастьемъ). Нравственное же дѣйствіе оказывается совершенно отброшеннымъ и оторваннымъ отъ Абсолютнаго и въ ледяящемъ холодѣ Кантовой морали «чистая воля» витаетъ безъ приюта, въ одинаковомъ отрывѣ и отъ неба и отъ земли, замороженная и безстрастная... Непосредственный путь отъ міра къ Богу оказывается такимъ образомъ скрытымъ въ этикѣ Канта. Не оказывается ли въ результатѣ обезкровленной идея творческой свободы? Можно ли творить не изъ чего и не для чего? Результаты Кантовской концепціи хорошо сформулированы въ одномъ изъ раннихъ произведеній Фихте («Die Bestimmung des Gelehrten», 1794): «Mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Westalls schweben». Впослѣдствіи самъ Фихте

въ образѣ Прометея равно смѣшагося и надъ Богомъ и надъ людьми и не способнаго въ своихъ глазахъ оправдать свое собственное существованіе, обличилъ всю безплодность подобной концепціи.

в) Нравственная автономія въ истолкованіи Канта отрываетъ нравственное дѣйствіе не только отъ контакта съ Абсолютнымъ и міромъ, но отъ связи съ нравственной дѣятельностью другихъ «я»; она есть этика отрыва «я» отъ «мы». Нравственный субъектъ плѣнень у Канта въ своемъ собственномъ нравственномъ самосознаніи, въ своей собственной «чистой волѣ», которая ему закрываетъ путь непосредственнаго контакта съ другими субъектами въ актѣ творчества. Автономія у Канта означаетъ не только положительную идею самочинности нравственной качественности, но и принципъ самодостаточности и самоутвержденія изолированнаго индивидуальнаго нравственнаго сознанія, означающаго индивидуализмъ. Нравственный субъектъ, — плѣнникъ своего собственного самосознанія — оказывается оторваннымъ отъ блага, отъ другихъ самосознаній, отъ ихъ соборнаго нравственнаго дѣланія, отъ коллективнаго творчества, отъ общественно-историческихъ бореній.

г) И на этомъ отрывѣ не останавливается. Оторванный отъ Абсолютнаго и отъ общества съ собою подобными нравственный субъектъ у Канта оторванъ еще и отъ своихъ собственныхъ эмпирическихъ инстинктовъ, отъ мощной подпочвы своихъ природныхъ страстей, отъ потока собственной жизни.

Прометеизмъ, индивидуализмъ и ригоризмъ соединяются воедино и извращаютъ истинный, непреодолимый смыслъ Кантовой борьбы за нравственную автономію. Въ результатѣ вмѣсто оправданія дѣйственной свободы — ея оскудѣніе и обезкровленіе, вмѣсто триумфа человѣческой культуры — неспособность обосновать ея нравственное значеніе, вмѣсто утвержденія личнаго и коллективнаго творческаго порыва — мертвенно леденящій ледантизмъ, неспособный руководить жизнью и теряющійся въ формулахъ, подобно рѣкѣ, усыхающей въ пескахъ...

Если къ этому еще присоединить, что Кантовская нравственная автономія (какъ это подчеркнуто въ самомъ терминѣ) есть разновидность «нормизма», т. е. законничества, что она въ прямомъ противорѣчій съ идеей творческой свободы построена на идеѣ общей нормы, одинаковой для всѣхъ субъектовъ и игнорирующей ихъ индивидуальныя призванія («чистая воля» предполагается тождественной у всѣхъ)\*), то оттапливающая безжизнен-

\*) Именно при помощи этой подводящей подъ одинъ ранжиръ об-

ность, и глубинная безплотность кантовскаго автономизма встать во весь ростъ. И что можетъ быть удивительнаго, что въ нашу эпоху великихъ потрясеній и послѣдней заостренности проблемъ, эпоху изживанія просвѣтительно-индивидуалистической традиціи и судорожнаго исканія новыхъ формъ культуры, буржуазно-уравновѣшенная и сухая мораль категорическаго императива особенно рѣзко отталкиваетъ отъ себя.

В) Несостоятельность Кантовской формулировки идеи нравственной автономіи настолько бросалась въ глаза, что его непосредственные ученики и продолжатели сразу стали пытаться ее видоизмѣнить. Самъ Кантъ указалъ путь этого измѣненія, поскольку внесъ въ свою систему ученіе о «приматѣ практическаго разума», т. е. о томъ, что принципъ нравственнаго дѣйствованія имѣетъ преимущество передъ всѣми остальными принципами, что онъ выше всѣхъ другихъ началъ и слѣдовательно ближе къ Абсолютному, тѣснѣе съ нимъ связанъ. «Приматъ практическаго разума» какъ бы призванъ былъ заполнить тотъ отрывъ нравственнаго дѣйствія отъ Абсолютнаго, о которомъ намъ только что пришлось говорить.

Эта на первый взглядъ невинная идея имѣла чрезвычайно опасныя стороны, способная глубоко скомпрометировать положительное зерно нравственной автономіи. Ученіе о «приматѣ практическаго разума» содержитъ невольный уклонъ въ сторону челоуѣкобожества, въ сторону обожествленія челоуѣчества, въ сторону подмѣны Абсолютнаго идеей челоуѣческаго творчества. Дѣйствительно, отъ идеи, что нравственное дѣйствіе ближе къ Богу, чѣмъ всѣ остальные элементы міра, только одинъ шагъ къ утвержденію, что нравственно дѣйствіе есть само Абсолютное, самъ Богъ. Обожествленіе добра ведетъ къ тому, что нравственное дѣйствіе завоевываетъ небеса и устраниаетъ Бога. Недаромъ Фихте, который въ началѣ своего знаменитаго «спора объ атеизмѣ» поставилъ знакъ равенства между нравственностью и Богомъ, былъ обвиненъ въ безбожій. Дѣйствительно, самъ того не сознавая, онъ готовилъ и предвосхишалъ подобными формулами (которыя онъ самъ вскорѣ преодолѣлъ до основанія) Фейербаха съ его проповѣдью самообожествленія челоуѣчества. Въ челоуѣкобожескомъ уклонѣ «примата практическаго разума» сосредоточены всѣ отрицательныя стороны выродившагося секуляризаторства и извращеннаго просвѣщенства. Здѣсь корень марксистскаго хиліазма, всѣхъ

ней нормы у Канта заполняются всѣ пропасти, образуемыя благодаря отрыву нравственнаго дѣйствія отъ Абсолютнаго, отъ «мы», и отъ природной подпочвы.



утопий «земного рая», всѣхъ уклоновъ въ сторону обожествленія «прогресса» и идолопоклонства «общественности».

Въ протестъ противъ этого самообожествленія чловѣчества на основѣ примата практическаго разума относительная правда всѣхъ современныхъ борцовъ противъ свѣтской автономной этики. Ихъ роковая ошибка однако, которой они подрываютъ все положительное значеніе своей критики, состоитъ въ томъ, что они смѣшиваютъ отрицательныя послѣдствія идеи примата практическаго разума съ положительной сущностью автономіи; между тѣмъ послѣдняя не только не связана съ чловѣкобожескимъ уклономъ «примата», но находится съ нимъ въ прямомъ и глубокомъ противорѣчій. Въ специальномъ изслѣдованіи \*) авторъ этихъ строкъ попытался подробно раскрыть, какимъ образомъ идея примата практическаго разума непосредственно подрываетъ идею творческой свободы и самостоятельное значеніе нравственнаго начала въ мѣрѣ; на примѣрѣ философскаго развитія Фихте я постарался прослѣдить, какъ этотъ гениальный предтеча духовныхъ устремленій XX-го столѣтія, только тогда послѣдовательно смогъ утвердить свое ученіе о конкретной этикѣ, о жизнерадостной этикѣ творческой активности, преобразующей мѣръ и пропикающей въ самую гущу жизни, пронизываемой нравственнымъ дѣланіемъ, когда онъ окончательно освободился отъ «примата практическаго разума» съ его чловѣкобожескимъ уклономъ.

Чловѣкобожескій «приматъ практическаго разума» по существу такъ же противорѣчитъ завѣщанной Ренессансомъ идеѣ многопланности бытія — множества путей къ Богу, какъ и теономія: оба они, и теономія, и чловѣкобожество утверждаютъ только одинъ единственный путь и въ этомъ сходны между собой и равно удалены отъ положительной идеи нравственной автономіи, неразрывно связанной съ плюрализмомъ сферъ восхожденія. Съ успѣхомъ и правомъ можно бороться съ чловѣкобожествомъ лишь во имя вищаго торжества Ренессанса, а не подъ знаменемъ контр-ренессанса, пародіей на который является само чловѣкобожество...

#### 4.

Послѣдовательно отвергнувъ всѣ исторически извѣстныя тины рѣшенія проблемы объ отношеніи этики и религіи: гетерономію, теономію и автономію, мы въ состояніи теперь противостоять

\*) См. мою книгу на нѣмецкомъ языкѣ: *Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924, Tübingen (I. C. B. Mohr).

вить имъ зарождающуюся новую концепцію: *авто-теургию*, за которой по нашему глубокому убѣжденію будущее.

Авто-теургія есть ученіе о самостоятельномъ участіи человѣчества черезъ свое независимое нравственное дѣйствованіе въ Божественномъ Творчествѣ.

Въ согласіи съ непреходящимъ положительнымъ зерномъ нравственной автономіи, авто-теургія утверждаетъ полную самостоятельность и самочинность нравственного начала, какъ особаго качества въ мірѣ, постигаемаго и раскрывающагося лишь въ творческомъ успѣхѣ воли и напряженіи дѣйствія. Доводя этотъ взглядъ до его логическаго конца, авто-теургія понимаетъ добро, какъ духовный потокъ творческой активности, какъ вѣчно быющій и стремящійся вверхъ огонь творческой свободы, какъ вселенное чистое дѣйствіе, безконечное горѣніе свободнаго созиданія новыхъ качествъ, независимое ни отъ кого, кромѣ собственнаго творческаго порыва и усилія. Нравственный актъ съ авто-теургической точки зрѣнія есть актъ непосредственнаго соучастія въ этомъ духовномъ творческомъ потокѣ, черезъ сліяніе собственнаго волевого усилія съ чистой активностью вселеннаго духа. Это сліяніе достигается черезъ *волеарію*, т. е. черезъ такое напряженіе самодѣятельности, при которомъ эмпирическая воля человѣка возвышается до непосредственнаго видѣнія творческаго потока, не какъ объекта знанія, а какъ направленія и элемента, даннаго непосредственно въ самомъ актѣ хотѣнія и дѣйствія.

Однако, довершая и углубляя положительное существо ученія о нравственной автономіи, авто-теургическое воззрѣніе рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ отрыва нравственнаго дѣйствованія и творческой свободы отъ Абсолютнаго. Согласно авто-теургической концепціи нравственное дѣйствіе непосредственно устремлено къ Абсолютному и связано съ нимъ. Абсолютное наличествуетъ въ нравственномъ актѣ, какъ его предѣлъ, какъ завершеніе безконечности, раскрывающейсѣ въ нравственномъ дѣланіи. Абсолютное просвѣчиваетъ непосредственно въ волевомъ усилии, въ волеаріи, поднимающемся до созерцанія творческаго духовнаго потока, устремленнаго къ Абсолютному. Абсолютное не умозаключается изъ нравственности и не совпадаетъ съ нравственностью; вмѣстѣ съ тѣмъ оно не диктуетъ нравственности своей воли и не давитъ извнѣ на творческую свободу. Оно маячитъ и просвѣчиваетъ внутри самой свободы, внутри самаго нравственнаго дѣланія, какъ его послѣдній предѣлъ, къ которому оно самоchinно и изъ себя тянется.

И рядомъ съ нравственностью, также изъ себя и съ той же необходимостью влекутся къ Абсолютному познаніе и эстетическая

жизнь. И въ познавательномъ и въ эстетическомъ актѣ непосредственно просвѣчиваетъ Абсолютное, какъ завершеніе соответственной безконечности. Истина, добро, красота — это обозначеніе трехъ самостоятельныхъ и необходимыхъ путей къ Богу черезъ міръ и мірское дѣло, — трехъ главныхъ узловъ, черезъ которые тянется многогранная связь человѣческаго творчества съ Божественнымъ. Самостоятельность и независимость этихъ путей, ихъ равноправіе, ихъ одинаковая отдаленность (и вмѣстѣ одинаковая приближенность!) отъ Абсолютнаго — все это символъ ихъ равной необходимости, какъ особыхъ и незамѣнимыхъ путей къ Богу. Именно черезъ свою самочинность каждое изъ этихъ началъ утверждаетъ свое особое призваніе въ установленіи связи съ Богомъ черезъ міръ. Можно поэтому съ полнымъ правомъ назвать нравственное дѣланіе, познаніе и эстетическое творчество — *свѣтскимъ богослуженіемъ*. И эта характеристика должна будетъ распространиться на всѣ области человѣческой дѣятельности, такъ или иначе связанныя съ этими тремя основными путями мірскаго восхожденія къ Абсолютному и служащія ихъ необходимыми средствами, напримѣръ, на область правовой жизни: правотвореніе и борьба за право, вплоть до революціи, также могутъ претендовать на свой богослужебный характеръ, какъ непосредственное богослуженіе, — литургія въ храмѣ.

Именно въ этомъ послѣднее оправданіе указанныхъ **Ренессансомъ** новыхъ путей спасенія, спасенія черезъ міръ, что всѣ разныя формы человѣческаго творчества, поскольку онѣ являются носителями и источниками положительныхъ цѣнностей, суть особыя формы богослуженія. Отрицать ихъ способность самостоятельно приводить къ Богу, значитъ ставить препятствія для этого богослуженія. Въ этомъ главное отличіе ученія, утверждающаго плюрализмъ системъ цѣнностей, отъ монистическаго ученія о одной системѣ, что первое безконечно умножаетъ возможность богослуженія, второе ее ограничиваетъ до послѣдней ступени...

Изъ самаго существа плюралистической концепціи путей восхожденія къ Абсолютному вытекаетъ, что на ряду съ свѣтскимъ богослуженіемъ, утверждается и призывается въ своей особой необходимости и незамѣнимости богослуженіе религиозное, церковное. Авто-теургія ни въ малѣйшей степени не замѣняетъ непосредственнаго религиознаго акта; она лишь готовитъ ему его особое, специфическое мѣсто.

Чѣмъ же отличается специфическая религиозная связь съ Богомъ отъ связи черезъ мірское дѣланіе, иными словами, чѣмъ отличается религиозный актъ отъ познавательнаго, эстетическаго и

правственнаго акта, въ частности насъ интересующаго? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дать возможность точно опредѣлить взаимоотношеніе этики и религіи, согласно авто-теургической концепціи.

Многогранные пути къ Богу черезъ міръ, потому не замѣняютъ собою непосредственнаго религіознаго пути, что въ нихъ Абсолютное не раскрывается во всей своей полнотѣ, а лишь просвѣчиваетъ и маячитъ, какъ непостижимый предѣлъ, какъ завершеніе безконечности. Познавательный, нравственный и эстетическій акты только подводятъ къ Абсолютному, но не въ состояніи раскрыть его Божественной содержательности. Для нихъ всёхъ Абсолютное непреодолима завѣса, непостижима, безпредикатная тайна. Оно — основа всёхъ видовъ ирраціональнаго. Чѣмъ чище нравственное усиліе, чѣмъ напряженнѣе дѣйствіе, чѣмъ объективнѣе искали научной истины и чѣмъ возвышеннѣе переживаніе красоты, тѣмъ болѣе освобождается образъ Абсолютнаго отъ смѣшенія съ какою-либо изъ своихъ относительныхъ предикатовъ, тѣмъ выше возносится Онъ въ своей загадочной, таинственной неопредѣлимости. Нравственность, познание, эстетическая жизнь черезъ свою самопланную самодѣятельность очищаютъ Абсолютное отъ приниженія до относительнаго, сокрушаютъ кумиры, состоящіе въ абсолютизаціи относительнаго. Въ этомъ своемъ качествѣ они играютъ роль «отрицательнаго богословія», очищающаго путь для «богословія и положительнаго», для религіи. Ибо чѣмъ послѣдовательнѣе этика, логика и эстетика освобождаютъ Абсолютное отъ смѣшенія съ его отдѣльными относительными предикатами, тѣмъ совершеннѣе предстантъ религіозному взгляду Божественная Полнота предикатовъ Абсолютнаго.

Религіозный актъ тѣмъ именно и отличается отъ всёхъ актовъ «свѣтскаго богослуженія» и въ частности отъ нравственнаго дѣланія, что онъ постигаетъ таинственную неопредѣлимость Абсолютнаго, какъ *Бога*. Религіозный актъ есть актъ непосредственнаго слиянія и связи съ Божественнымъ путемъ преодоленія и восхожденія надъ всеми раздѣленіями и противопоставленіями міра. Къ Богу можно идти и *черезъ* эти раздѣленія и продолжая ихъ. Въ первомъ случаѣ великая тайна закрываетъ ликъ Вожій; во второмъ этотъ ликъ раскрывается и просвѣтляетъ все кругомъ. Религіозный актъ, какъ преодоленіе различія всёхъ актовъ, т. е. какъ *всеактность*, заключаетъ въ себѣ и нравственныя, и познавательныя, и эстетическія моменты, однако, въ ихъ выходѣ за свои собственные предѣлы и неразрывной слиянности. Религіозный актъ есть актъ мястического выхода за грани, за «дизъюнкціи», раздѣляющія міръ и отдѣляющія его отъ непосредственнаго сопрякос-

новения съ Богомъ. Нравственный же актъ, есть актъ восхожденія къ Абсолютному черезъ раздѣленія міра и внутри ихъ.

Поэтому нравственный актъ, точно такъ же, какъ и познавательный и эстетическій акты, по самой сущности своей не могутъ зависѣть отъ религіознаго акта. Они готовятъ ему мѣсто именно въ своей полной самоочинности и независимости, имманентно влекущейся къ Абсолютному. Напротивъ, религіозный актъ пользуется поддержкой со стороны всѣхъ «дисъюнктивныхъ», мірскихъ путей къ Богу, со стороны всѣхъ формъ «свѣтскаго Богослуженія» и, въ частности, со стороны нравственной дѣятельности, такъ какъ онъ ихъ всѣхъ вбираетъ въ себя и опирается на ихъ подготовительную работу. Этика, такимъ образомъ, не нуждается въ религіи для обоснованія нравственности, какъ не нуждается въ ней логика для обоснованія знанія, но оба они расчищаютъ путь для религіи. Напротивъ, религія нуждается и въ нравственности, и въ знаніи, и въ эстетикѣ, не только готовящихъ ей мѣсто и подводящихъ къ ней, но и представляющихъ ту непосредственную среду, въ которой религія руководитъ вѣрующими, давая религіозное освященіе человѣческому творчеству. Подобно тому, какъ куполъ опирается на колонны, и вершина на склоны, а не наоборотъ, религія нуждается въ опорѣ мірскаго служенія, а это послѣднее независимо отъ религіи и именно въ этой своей независимости поддерживаетъ ея своды. Религія, увѣличивающая знаніе свѣтской этики, вообще свѣтскаго богослуженія, первая заинтересованная сторона въ соблюденіи его самоочинности и независимости, непосредственно приводящихъ къ Абсолютному и служащихъ мощной опорой религіозности. Насколько богаче при подобномъ возрѣннн религія, насколько шире область религіознаго опыта, насколько гармоничнѣе ея соотношеніе съ міромъ, чѣмъ это предполагаютъ ревнители религіознаго обоснованія этики! Авто-теургія, отстаивая чисто свѣтскій характеръ этики въ глубокорелигіозной системѣ мысли, учить насъ тому, что утвержденіе самостоятельности нравственнаго начала ничего не имѣетъ общаго съ безрелигіозными традиціями просвѣтительной философіи и совершается одинаково въ интересахъ и этики, и религіи...

Мы разсмотрѣли значеніе авто-теургической концепціи для религіи. Намъ остается, чтобы закончить нашу статью, описать ея значеніе для этики. Мы видѣли, что авто-теургія, сохраняя и доводя до конца положительный остовъ ученія о нравственной автономіи, рѣшительно устраняетъ и преодолеваетъ ту позицію отрыва, въ которую невольно впадалъ Каптъ. Это относится не только къ отрыву отъ Абсолютнаго, но и къ отрыву отъ другихъ «я», отъ нравственнаго цѣлаго, отъ общественной среды, культуры и

исторіи, отъ всяческаго матеріала воздѣйствія, наконецъ, отъ собственной природы.

Авто-теургія въ корнѣ преодолѣваетъ индивидуалистическій уклонъ Кантовой автономіи. Выводя нравственное дѣйствіе за предѣлы изолированнаго нравственнаго самосознанія къ контакту съ Абсолютнымъ, авто-теургія не можетъ одновременно не вывести нравственнаго акта къ контакту съ дѣльмъ «чужихъ я»: она связываетъ нравственнаго субъекта съ сверхличнымъ и вселичнымъ духовнымъ потокомъ творческой свободы, въ которомъ укоренены и которымъ несомы все нравственныя самосознанія. *Творческая собранность* есть необходимый и прямой выводъ изъ авто-теургическаго взгляда. Самостоятельность нравственнаго начала означаетъ самочинность вселично-трансперсональнаго творческаго порыва, а не изоляцію и отрывъ отдѣльнаго самосознанія. Личность сознаетъ себя и порождаетъ себя черезъ свое самодѣятельное соучастіе въ собранномъ творествѣ духовнаго потока, устремленнаго въ своей дѣлности къ Абсолютному.

Преодолюя индивидуализмъ и промстемъ кантовской автономіи, авто-теургическое воззрѣніе вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ его мертвенно-схематическій, безжизненный характеръ. Нравственная воля, прокладывая дорогу отъ міра къ Богу и соучаствуя во вселичномъ творческомъ потокѣ, не можетъ быть оторвана отъ космическаго бытія. Авто-теургія кладетъ конецъ «акосмизму» Кантовой морали. Согласно авто-теургическому воззрѣнію нравственная воля, вмѣсто того, чтобы безплотно витать между небомъ и землей, способна активно преобразовать и видоизмѣнять землю, подымая ее по направленію къ небесамъ. И въ этомъ своемъ качествѣ нравственная воля сама космическій факторъ, одна изъ силъ космической жизни. «Отъ пылинки движимой вѣтромъ до опустошающихъ войнъ дѣльныхъ націй» (Фихте) все поддается нравственному преобразованію, все есть матеріалъ воздѣйствія нравственной воли. И нравственность не оторвана отъ этого матеріала. Неразрывно связываясь съ вѣднней природой, и воздѣйствуя на нее, нравственное дѣйствіе тѣмъ паче не можетъ быть отъединено отъ естественныхъ инстинктовъ и склонностей людей. Согласно авто-теургическому взгляду нравственная жизнь не устраняетъ, а лишь просвѣтляетъ и облагораживаетъ естественныя склонности. Она не убиваетъ, а, напротивъ, усиливаетъ, легенцируетъ инстинкты, обращая ихъ на службу свободному творческому порыву. И именно потому нравственное дѣланіе въ состояніи поднимать міръ на встрѣчу Богу, что оно органически слетено съ этимъ міромъ и проникаетъ въ самую гущу жизни.

Авто-теургія служитъ основой для жизнерадостной, жизнелюбивой

тельной, конкретной этики, стремящейся быть жизненной силой, а не одним лишь отвлеченным и холодным рассуждением. И эта жизненность, и конкретность авто-теургической этики проявляется конечно не только в ее неразрывной сплетенности с природным космосом, но и, в еще большей степени, в ее органической связанности с космосом историческим и культурным, в ее способности руководить общественной, правовой и экономической жизнью. Нравственный акт, сам участвуя в создании культурно-исторического бытия, вырастающего из природного на основе его воздействия, вместе с тем непосредственно ориентируется на историческом задании, на общественном требовании времени, которое оно вбирает в себя, как свою эмпирическую составную часть, как эмпирическую опору своего творческого порыва. Авто-теургическая этика одинаково рбшительно противоположает себя и антисторизму кантiанской морали, и общественному скептицизму на религиозной почве, черезчур быстро перескакивающему от конечного къ Абсолютному. Авто-теургия есть истинное учение о «богочеловѣческомъ процессѣ», который мерещился нашему великому Владимиру Соловьеву. Авто-теургическая этика опирается, руководитъ, пронизываетъ, пронякаетъ въ самую гущу историческаго процесса и общественной жизни, подымая ее до активнаго участiя въ Божественномъ творествѣ, подготавливая ее къ дѣйственному воспрiятию Бога.

Авто-теургическая концепция этики столь кореннымъ образомъ преодолеваетъ всѣ виды отрыва, въ которые впадаетъ автономная мораль, не только благодаря тому, что она связываетъ нравственное дѣйствие съ Абсолютнымъ, но и потому, что она окончательно отказывается отъ всяческаго «номизма». Доводя до послѣдняго напряженiя идею творческой свободы и раскрывая ее какъ иррациональный порывъ, какъ бьющiй фонтанъ новыхъ качествъ, несоизмѣримый ни съ какимъ обобщенiемъ, ни съ какой общей нормой, авто-теургия ставитъ на мѣсто «нравственнаго закона» призывъ къ каждому *дѣйствовать какъ никто иной, въ качествѣ неповторимо-незамѣнимаго сочлена цѣлостнаго духовнаго потока*, соучаствующаго въ Божественномъ творествѣ. Самодѣятельное восхожденiе человека къ свободѣ и творчеству можетъ совершиться только черезъ осуществленiе каждымъ своего особаго своеобразнаго нравственнаго призванiя, которое именно и связываетъ неразрывно личность съ соборностью, съ цѣлымъ чуждымъ «я». Творческая соборность есть живая риза неповторимо-незамѣнимыхъ нравственныхъ индивидуальностей, въ своемъ своеобразномъ дѣйствованiи составляющихъ необходимыя, неотъемлемыя струи цѣлостнаго творческаго потока, устремленнаго къ

Абсолютному. Именно потому авто-теургическая этика есть конкретная этика, радостная этика жизнедеятельности, не отвращающая отъ эмпирии, а принимающая, оправдывающая, пронизывающая и преображающая эмпирию, что въ самой своей идеальной-метафизической, онтологической структурѣ, она исходитъ не изъ отвлеченнаго закона, а изъ конкретно-идеальныхъ, неповторимо-конкретныхъ элементовъ: конкретное горѣніе творческой свободы, конкретная собранность, конкретная индивидуальность, конкретный путь къ Богу черезъ міръ...

Чтобы завершить осознаніе особенностей авто-теургическаго рѣшенія проблемы объ отношеніи этики къ религіи, необходимо еще отбросить ту общую метафизическую установку, къ которой она приводитъ. Въ противовѣсъ теонормическому возрѣнію на міръ, какъ на застывшую, законченную громаду, и въ противовѣсъ «акосмизму» Канта, авто-теургія видитъ въ мірѣ неподвластную работу, незаконченный результатъ творчества. Согласно авто-теургическому мироощущенію *міръ не готовъ, онъ непрерывно продолжается твориться*, и человѣкъ призванъ принять участіе въ этомъ творествѣ. Онъ призванъ носильно помогать Богу творить міръ. Человѣкъ не можетъ осуществить это свое призваніе, отрываясь отъ соучастія въ Божественномъ Творествѣ. Но и наоборотъ, — Божественное Творчество не раскрывается въ своей полнотѣ и постоянно продолжающееся сотвореніе міра замедляется безъ участія человѣка.

Если вдуматься въ это основное авто-теургическое мироощущеніе, то нельзя будетъ не поразиться его изумительной близостью съ тѣмъ возрѣніемъ, которое теоретики нарождающейся новой идеологии социализма именуютъ *философіей труда*. *Радость труда* — возрѣніе на трудъ не какъ на проклятіе (какъ еще у Маркса), а какъ на самовознаграждающееся усиліе Демиурга, развѣ это не основной и необходимый выводъ изъ авто-теургической концепціи? *Порожденіе личности въ трудѣ*, — что иное вытекаетъ изъ авто-теургической концепціи, призывающей человѣка къ активному соучастію въ Божественномъ творествѣ? *Трудовая солидарность* — развѣ это не другое выраженіе для авто-теургической творческой собранности? *Индивидуальность трудящагося, выявляемая въ его профессіи*, развѣ это не прямое приложеніе къ частному случаю авто-теургическаго принципа дѣйствовать какъ никто иной, въ качествѣ незамѣнимаго сочлена цѣлота? *Царство труда*, что это какъ не высшее выраженіе нравственнаго значенія творческаго усилія и въ чемъ оправданіе «царства труда», какъ не въ томъ, что трудъ есть особый путь къ Богу, что трудящійся помогаетъ Богу творить міръ. Нужно прямо



сказать: «философии труда» не может быть дано никакого другого обоснования, кроме авто-теургического, и она нуждается в этом обосновании, ибо иначе она остается беспочвенной и произвольной. И, наоборот, продуманная до конца авто-теургия, не может не привести как к своему необходимому выводу, к идеалу царства труда.

Естественно поэтому, что именно трудящиеся классы являются потенциальными носителями и провозвѣстниками авто-теургической концепции. Трудящийся, не стыдящийся и не презирающий своего труда, не может не ощущать себя маленьким Деміургомъ, не может не сознавать своего соучастія в творческом потоке. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не может *въ трудѣ* чрезмерно превозносить себя. Онъ хорошо знает, какъ предѣльны его творческія возможности, какъ слабы его силы, какъ ограничены они и у коллектива... Онъ лучше чѣмъ кто-либо сознаетъ себя лишь частью дѣла, лишь песчинкой в творческомъ порывѣ, имѣющемъ своимъ предѣломъ Абсолютное,.... в конечномъ итогѣ лишь соучастникомъ в процессѣ Божественнаго Творчества...

Авто-теургическая этика есть этика трудящихся, подобно тому, какъ автономная этика была этикой третьяго сословія и теократическая этика представляла этику средневѣковой іерократіи. Соціализмъ, какъ движеніе трудящихся, какъ анти-капиталистическая культура будущаго, преодолевая свою дѣтскую болѣзнь — марксизмъ, не может не обосновывать себя авто-теургически. Мы убѣждены, что авто-теургия нравственное и религиозное будущее социализма, символъ того новаго слова, которое онъ несетъ. Становясь на позицію авто-теургии, социализмъ торжествуетъ одинаково и надъ реакціоннымъ «контръ-ренессансомъ», и надъ челоуѣкобожествомъ просвѣтительной философіи. Черезъ авто-теургическую концепцію этики социализмъ становится лицомъ къ лицу къ религиозной проблемѣ. Утвердивъ пути къ Богу черезъ міръ и приведя къ величайшему торжеству завѣтовъ Ренессанса, социализмъ не может остановиться у одного лишь преддверія религіи, каковымъ является авто-теургия. Вмѣстѣ съ нравственнымъ обновленіемъ социализмъ долженъ будетъ принести и обновленіе чисто религиозное подобно тому, какъ всѣ многогранные пути къ Богу черезъ міръ расчищаютъ и готовятъ лишь мѣсто для непосредственнаго пути — религіи.

Г. Д. Гурвичъ.