

О ЗНАЧЕНИИ ВООБРАЖЕНИЯ ВЪ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

(По поводу книги Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». Парижъ 1931.).

Нельзя не привѣтствовать появленія въ свѣтъ интереснѣйшей книги Б. П. Вышеславцева. Написанная чрезвычайно легко и изящно, доступная въ значительной своей части даже неискушенному въ философіи человѣку, она ставитъ рядъ самыхъ важныхъ вопросовъ, самыхъ актуальныхъ для современной мысли темъ. Книга очень талантлива, глубока, отъ нея вѣетъ смѣлостью въ постановкѣ вопросовъ, оригинальностью въ разрѣшеніи ихъ. Однако заглавіе неточно выражаетъ содержаніе книги, которая и богаче и бѣднѣе своего заглавія. Это только «Prolegomena» къ этикѣ, рядъ подготовительныхъ анализовъ, расчищающихъ путь для «этики благодати». Съ этикой «закона» и со всѣмъ тѣмъ, что существенно присуще «закону» Вышеславцевъ прощается очень легко и даже поспѣшно, порой упрощая проблемы закона — все его вдохновеніе, вся сила творчества отдана подготовительной работѣ для построения религіозной этики. По существу книга посвящена анализу духовной жизни въ насъ, изученію ея динамики, ея движущихъ силъ — здѣсь лежитъ ключъ къ книгѣ, единство которой не всегда легко уловишь внѣ этого: интереснѣйшія страницы второй части книги, посвященныя проблемѣ свободы и ученію объ Абсолютѣ дѣйствительно очень ужъ тонкой нитью связаны съ ученіемъ о сублимаціи, о роли воображенія въ духовной жизни. Но единство книги, не всегда ясное въ ея логическомъ развитіи, очень сильно и ярко проявляется въ общей тональности. Основное видѣніе, основная интуиція, опредѣлившая всѣ построенія автора — есть вопросъ о «преображеніи дѣйствительности при помощи прекраснаго образа» (стр. 104); поэтому книга изнутри ориентирована въ сторону эстетики, а не этики, вообще имѣетъ дѣло съ однимъ лишь духовнымъ типомъ, не считаясь съ другими. Авторъ видимо недостаточно замѣчаетъ неполноту своей исходной установки — и проблема *трудового* момента въ духовной жизни (что какъ разъ специфически присуще моральной

сферъ) его не занимает и не тревожитъ. Съ выпаденіемъ проблемы «труда» связана другая очень тонкая черта, приближающая автора къ *окказіонализму*, къ ослабленному пониманію активности твари. Все преображеніе человѣка и міра совершается, по Вышеславцеву, черезъ сублимацію, а сублимація осуществляется черезъ воображеніе, черезъ дѣйствіе «прекраснаго образа». Человѣкъ есть та точка въ мірѣ, гдѣ «прекрасный образъ» можетъ овладѣть движущими силами бытія — и вся активность человѣка сосредоточена лишь въ моментѣ свободы, въ вольномъ самоотданіи себя «прекрасному образу». Чтобы справиться здѣсь съ проблемой свободы, Вышеславцевъ строитъ искусственное, но очень интересно и талантливо сдѣланное ученіе о сублимаціи свободы (стр. 150 и дальше) — ученіе, въ которомъ «тайна свободы» тоже отдѣляется отъ темы труда и творческаго «дѣланія»

Страннымъ образомъ у Вышеславцева выпала тема о Церкви — въ онтологіи личности, въ динамикѣ ея духовнаго развитія Церковь не имѣетъ для него существеннаго значенія. Здѣсь автора ждетъ опасность тончайшаго, хотя и мало примѣтнаго (но тѣмъ болѣе ядовитаго) *натурализма*. Вѣдь «этика благодати» для христіанскаго сознанія совершенно немыслима и нереальна внѣ Церкви, внѣ перехода отъ «ветхаго человѣка» къ «новой твари». Духовная жизнь, какъ ее понимаетъ христіанство, правильно развивается лишь въ Церкви, которая по существу и является субъектомъ христіанской свободы *), какъ является она и органомъ церковнаго мышленія. Преображеніе твари, какъ его мыслить Церковь, помимо существеннѣйшаго момента труда, неотрывно связано съ правильной организаціей мыслительной силы, что опредѣляетъ первостепенное значеніе догматическаго сознанія. Если даже придавать «прекрасному образу» ту динамическую силу, какую усваиваетъ ему Вышеславцевъ въ ученіи о воображеніи, то все же нельзя ставить акцентъ на немъ одномъ. Но Вышеславцевъ этотъ акцентъ ставитъ именно на немъ — онъ хочетъ построить «этику благодати» — «для каждаго», для всѣхъ, въ комъ идетъ духовная жизнь, независимо отъ включенности въ Церковь. Наличие духовной жизни какъ бы однозначна для него съ тѣмъ, что христіанство усваиваетъ лишь таинству жизни въ Церкви. Духовная жизнь въ дѣйствительности вовсе не идентична съ жизнью подъ сѣнью благодати — и если Вышеславцевъ кое гдѣ считается съ фактомъ «темной духовности» и возможности «прелести» при вдохновеніи, то все же недостаточно, чтобы избѣгнуть опасностей натурализма. Духовная жизнь слишкомъ тѣсно умѣщена у него въ

*) Я развивалъ свои мысли объ этомъ въ этюдахъ «Свобода и соборность» «Автономія и Теономія» (Путь).

предѣлы личности, онтологическая связанность личности съ Церковью не учтена Вышеславцевымъ, а съ другой стороны сама личность утѣсна окказіоналистическимъ перенесеніемъ творящей силы на внушеніе «прекраснаго образа»: отъ личности отнято ея собственное бытіе, сведенное лишь по противленію или пріятію зова свыше, къ моменту свободы. Религіозная этика, понятая въ тонахъ «богоодержимости», построенная по типу эстетическаго творчества, руководимаго «вдохновеніемъ», далека отъ той дѣйствительной религіозной этики, какой жилъ и живетъ «народъ Божій», т. е. Церковь... Но я не буду входить въ обсужденіе затронутыхъ только что вопросовъ, ограничивая свои замѣчанія въ этой части этими немногими «намеками» на мои разногласія съ Вышеславцевымъ. Мнѣ хочется остановиться на другомъ — на той части книги его, которая опредѣлена одной изъ основныхъ интуицій автора, дѣлающей его построенія глубокими и тонкими, но односторонними. Я имѣю въ виду его ученіе о сублимаціи (въ развитіи котораго Вышеславцевъ, къ сожалѣнію, слишкомъ мало считается съ тѣми трудностями, какія здѣсь имѣютъ мѣсто) и особенно ученіе о воображеніи и его роль въ динамикѣ духовной жизни. Послѣдній вопросъ мнѣ особенно близокъ; въ системѣ моихъ психологическихъ взглядовъ — что я не разъ выражалъ уже въ разныхъ работахъ — онъ занимаетъ огромное мѣсто. Именно въ силу этого мнѣ хочется сказать здѣсь нѣсколько словъ о роли воображенія въ духовной жизни — тѣмъ болѣе что Вышеславцевъ любезно посвящаетъ нѣсколько страницъ своей книги моимъ взглядамъ на природу воображенія. Мнѣ хотѣлось высказаться и на другія темы, затронутыя Вышеславцевымъ, но, къ сожалѣнію, это сейчасъ невозможно и я ограничусь лишь замѣчаніями относительно роли воображенія въ духовной жизни.

1. Динамика духовной жизни держится по Вышеславцеву на сублимаціи, въ которой надо различать три ступени: 1) сублимація аффектовъ и стремленій, вырастающаго изъ подсознанія — сублимація Эроса, 2) сублимація выбора, формирующая эти стремленія (?) и 3) сублимація «призыва», формирующая свободу выбора. По существу, какъ это признаетъ и самъ авторъ, это три «момента», а не ступени, потому что свобода пронизываетъ собой всѣ акты души, даже если они происходятъ надъ порогомъ сознанія. Въ этой теоріи сублимаціи устанавливается прямая и непосредственная лѣстница, по которой естественныя стремленія (для Вышеславцева, вслѣдъ за Фрейдомъ и Юнгомъ, всѣ стремленія «эротичны» — и сама природа эротизма заключается въ устремленности ввысь) черезъ различныя

трансформации становятся движущей ко Христу силой души. Исходя из этой именно мысли, основоположной для всѣхъ его построений, Вышеславцевъ ищетъ перехода отъ натурального къ благодатному. Существуетъ и извращенный Эросъ (стр. 78), но онъ не интересуется нашего автора, не беспокоитъ и не тревожитъ его, — для него существенно найти «естественный» путь восхожденія души къ Богу, путь ея преображенія. Тонкой и ядовитой струйки натурализма онъ не чувствуетъ, видя въ сублимации свободы, преобразующей естественный строй души, хорошее противоядіе, устраняющее опасность натурализма. Вообще въ этой части Вышеславцевъ не ощущаетъ изначальной грѣховности человѣка: сублимация оказывается достаточно вліятельной, чтобы преобразить естественную динамичность души, чтобы «облагородить» стремленія и зажечь душу всепокоряющимъ образомъ Христа.

Исходя из этой полунатуралистической схемы, видящей въ сублимации силу, достаточную для преображенія натурального въ благодатное, видя въ сублимации вообще ключъ къ тайнѣ освященія души, Вышеславцевъ переходитъ къ основному вопросу о томъ, какъ осуществляется сублимация въ насъ. Если сублимация есть ключъ къ тайнѣ преображенія всего натурального въ благодатное, то ключомъ къ тайнѣ сублимации является воображеніе. Примыкая вполне къ ученіямъ Куе и Бодуена, но преобразуя въ духѣ современныхъ ученій теорію воображенія, Вышеславцевъ и строитъ динамику духовной жизни. Воображеніе для него есть та сила, которая овладѣваетъ энергіей души, которая сублимируетъ и преобразуетъ наши стремленія и которая въ конечномъ итогѣ внѣдряетъ въ насъ образъ Христа-Спасителя, воплощая его въ насъ и творя въ насъ «новую тварь». Воображеніе есть не только проводникъ и орудіе творчества въ насъ, но и единственная подлинная сила; воля является производной и вторичной силой, дѣйственной лишь при участіи воображенія. Такъ какъ корни всякой активности и творчества, корни стремленій и чувствъ, а равно и мыслительной активности лежатъ за порогомъ сознанія и такъ какъ «подсознаніе повинуется только воображенію» (стр. 72), то ясно, что воображеніе таитъ въ себѣ ключъ ко всякому возвышенію души, а тѣмъ болѣе къ духовной жизни. Вышеславцевъ вспоминаетъ о томъ, что православная аскетика (въ противоположность католической) не позволяетъ пользоваться воображеніемъ, но ему кажется это обобщеніе аскетики простымъ недоразумѣніемъ — борясь съ *дурнымъ* воображеніемъ, православная аскетика на самомъ дѣлѣ принимаетъ и цѣнитъ воображеніе, ведущее къ правдѣ и просвѣтлѣнію (стр. 113-116). Исходя из этой психологической схемы, опираясь на воображеніе, Вышеслав-

цевъ стремится понять тайну освященія души, ея преображенія въ состояніе благодати. Разъ это преображеніе есть всегда сублимація, разъ сублимація всегда есть дѣло воображенія, то культура воображенія является важнѣйшей истиной о духовной жизни. Динамика духовной жизни, хотя обвѣяна свободой, безъ которой невозможны важнѣйшія формы сублимаціи, покоится всецѣло на работѣ воображенія, которое изъ ранга эмпирической душевной силы естественно возвышается до силы метафизической до значенія всеобъемлющей творческой функціи (см. особенно стр. 104). Воображеніе есть по существу функція духа, которая движетъ энергію души къ тому, чтобы дать выраженіе и воплощеніе высшимъ цѣнностямъ. Вышеславцевъ не разъ даже говоритъ о «магіи» воображенія, — невниманіемъ къ воображенію объясняетъ онъ безсиліе морали, безсиліе закона, черезъ воображеніе, по его мнѣнію, преодолевается основной дуализмъ «духа» и «плоти», черезъ воображеніе возстанавливается въ человѣкѣ образъ Божій...

Такова схема построеній Вышеславцева въ той части, которая насъ интересуеть. Перейдемъ къ анализу ихъ.

2. Понятіе сублимаціи имѣетъ у Вышеславцева чрезвычайно широкій смыслъ. Онъ исходитъ изъ той трактовки этого понятія, которую далъ Фрейдъ и въ которой по Фрейду нѣтъ собственно *ни малѣйшаго мѣста для момента цѣнности*: для Фрейда сублимація есть *трансформация сексуальной энергіи*, вѣрнѣе новое направленіе этой энергіи, теряющей при этомъ свой сексуальный характеръ — это есть десексуализация сексуальной энергіи. Никакого повышенія «цѣнности» при этомъ не происходитъ, отрывъ энергіи отъ связи съ сексуальнымъ объектомъ просто даетъ ей новый объектъ. Для Вышеславцева остается вѣрнымъ самый фактъ десексуализации энергіи (къ ученію Фрейда объ эротической природѣ всякаго стремленія онъ повидимому вполне примыкаетъ. См. стр. 62), но эта десексуализация для него происходитъ *всецѣло въ эмпирическомъ планѣ*. Я считаю это крупной ошибкой. Я имѣлъ уже случай развивать ту мысль, что надо различать энергію пола отъ половой энергіи, жизнь пола отъ половой жизни — ибо понятіе пола глубже и шире его эмпирическаго выраженія. *Полъ въ человѣкѣ метафизиченъ*, а его эмпирическое выраженіе, медленно зрѣющее въ человѣкѣ, вообще никогда цѣликомъ не поглощаетъ творческой энергіи, присущей полу вообще. Сублимація происходитъ преимущественно (если не единственно) *глубже эмпириі*; случаи же сублимаціи эмпирической половой энергіи *необъяснимы внѣ выхода за предѣлы эмпириі* — иначе намъ придется строить цѣлую миѳологию для объясненія сублимаціи, огрублять и овеществлять понятіе психической жизни. Если мы имѣемъ дѣло

уже съ «половой» энергіей, т. е. съ спецификаціей, съ эмпирически дифференцированной формой энергіи, то она не можетъ быть сублимирована и образуетъ исходную основу тѣхъ болѣзненныхъ изломовъ, которые ведутъ къ психическимъ заболѣваніямъ. Все цѣнное, что далъ Фрейдъ для психогенеза многихъ психическихъ заболѣваній связано какъ разъ съ несублимированной половой энергіей, продолжающей за порогомъ сознанія (но все же въ предѣлахъ эмпирии души) искать своего выраженія и создающей на этомъ пути безчисленные психическіе конфликты. Сублимація подлинная, конечно, происходитъ за порогомъ сознанія, но не все, что находится за порогомъ сознанія эмпирично: въ неразличеніи метафизическаго и эмпирическаго въ жизни души за порогомъ сознанія лежитъ главная ошибка Фрейда и его послѣдователей. Энергія пола можетъ быть названа основной творческой силой въ человѣкѣ, но лишь какъ метафизическая, т. е. лежащая въ основѣ и за предѣлами эмпирии сила, сущностно пребывающая въ человѣкѣ; поскольку же мы имѣемъ дѣло не съ энергіей пола, а съ половой энергіей, т. е. энергіей, функционально уже связанной съ психофизической сферой, съ органами пола, ея сублимація есть фиктивное понятіе. Десексуализація энергіи пола внѣэмпирична, если говорить о настоящей и притомъ творчески дѣйственной сублимаціи. Въ сферѣ же эмпирической десексуализація можетъ имѣть мѣсто, но это вовсе не сублимація, а такъ сказать «разсасываніе» половой энергіи. Изъ физиологіи хорошо извѣстно эмпирически безспорная «питательная сила» выдѣленій железъ, связанныхъ съ органами пола, для мозга, для жизни всего организма. На этомъ основаны различныя ученія внутренней секреціи, здѣсь находятъ свое обоснованіе терапіи нѣкоторыхъ заболѣваній. И все же и тѣлесно, а тѣмъ болѣе психически десексуализація половой энергіи, иначе говоря воздержаніе отъ половой жизни очень тяжело для организма. Съ тѣмъ большей силой надо подчеркнуть значеніе подлинной десексуализаціи, идущей глубже эмпирической сферы въ человѣкѣ. Этотъ процессъ «таинствененъ» и весь связанъ съ тѣмъ, что происходитъ въ самой сердцевинѣ нашей «сущности», — въ той пуховной сферѣ, которая представляетъ средоточіе и основу человека. Полъ, понятый метафизически, духовенъ; излученія пола, этой основной оси въ человѣкѣ (въ его метафизическомъ ядрѣ) никогда сплошь не переходятъ въ половую энергію, — энергія пола частично всегда сублимируется. На этомъ и только на этомъ и основано творчество человека въ сферѣ культуры, съ этимъ связана жизнь духа въ насъ въ глубинѣ нашего существа. Но надо имѣть въ виду — поскольку жизнь духа получаетъ свои силы отъ пола (въ метафизической его сторонѣ), она остается неопредѣленной (въ смыслѣ отношенія къ цѣнностямъ). Объ этомъ

много говорить исторія религіи, накопившая много свидѣтельствъ о двусмысленности духовной силы въ насъ, о возможности ея обращенія къ злу. Есть фактъ *темной духовности*, могучей и творческой, но чуждой всякой благодати. Поэтому вопросъ о путяхъ *правильной* сублимаціи имѣетъ рѣшающее значеніе въ динамикѣ духовной жизни. Пусть намъ трудно проникнуть въ тайну сублимаціи, въ тайну накопленія духовныхъ силъ, открывающаго возможность благодатнаго дѣйствія «свыше», но много наблюдений и обобщений даетъ здѣсь опытъ подвижниковъ. Эти наблюдения и образуютъ тѣ «правила духовной жизни», которыя преподаютъ намъ подвижники: они правда даютъ *внѣшнія* указанія, но опираются на реальный опытъ.

3. По мнѣнію Вышеславцева, сублимація совершается черезъ воображеніе, черезъ дѣйствіе «прекраснаго образа», т. е. черезъ «чувственный» матеріаль. Въ дѣйствительности смыслъ работы воображенія глубже того, что мы находимъ въ образахъ; какъ «эмоціональное мышленіе»*), воображеніе состоитъ и изъ «нечувственныхъ актовъ», какъ принято нынѣ говорить въ психологіи. Но при такомъ пониманіи «образы» (т. е. чувственный матеріаль) являются не цѣлью, а лишь средствомъ; поскольку Вышеславцевъ отвергаетъ это (см. стр. 98), постолько для него воображеніе цѣликомъ связано съ чувственнымъ матеріаломъ, т. е. цѣликомъ развертывается въ планѣ психической эмпириі. Подлинно же творческая сублимація, какъ указано выше, происходитъ глубже эмпириі, — *а значитъ и независимо отъ воображенія, какъ эмпирической силы*. Тайна сублимаціи — въ нашемъ смыслѣ слова — остается закрытой, она осталась внѣ поля зрѣнія нашего автора: участіе воображенія въ подлинной сублимаціи можетъ быть понято лишь какъ заключительная, а не основная фаза. Иначе говоря, въ работѣ воображенія можетъ находить свое *выраженіе* сублимація, *когда она совершилась*, но сублимація по существу не нуждается въ помощи воображенія. Достаточно указать, что та сублимація которая творчески питаетъ мыслительную работу въ насъ, обходится въ очень большой части безъ содѣйствія воображенія. Воображеніе, конечно, почти всегда приходитъ въ дѣйствіе при эмпирическомъ проявленіи сублимаціи — поэтому ему принадлежитъ извѣстное мѣсто и въ научной сферѣ. Но классическая, существенная область, гдѣ воображеніе неотдѣлимо отъ сублимаціи есть искусство — *и только оно одно*. Воображеніе, конечно, пронизываетъ и социальную сферу въ насъ, оно питаетъ моральную жизнь, оно крайне существенно въ религіозномъ аспектѣ духовной жизни, — но лишь одна область духовной жизни неотдѣлима отъ работы воображенія — область ху-

*) См. мою книгу «Пробл. псих. причинности». Стр. 308-316.

дожественнаго творчества. Существует и образное явленіе — дѣйствіе «прекрасныхъ образовъ» на духовную жизнь вообще, такой *эстетическій* типъ вполне законенъ, но нѣтъ никакихъ, разумѣется, оснований считать его единственнымъ или усматривать въ немъ основную форму духовной жизни. Ошибка Вышеславцева въ томъ и состоитъ, что онъ возвелъ одинъ типъ духовной жизни въ самое ея существо...

Надо однако замѣтить, что и для «эстетическаго» типа соотношение работы воображенія и сублимаціи остается загадочнымъ, не до конца прозрачнымъ. Въ частности, я совершенно расхожусь съ Вышеславцевымъ въ оцѣнкѣ книги Бодуэна «Psychoanalyse de l'art», считаю ее поверхностной и не овладѣвшей основной проблемой художественнаго творчества. Но оставимъ эту спеціальную тему — обратимся къ анализу той внутренней жизни въ насъ, которая имѣетъ прямое отношеніе къ дѣйствію благодати на насъ. Религіозная сфера — я говорю о ней — является безспорно центральной въ системѣ духовной жизни въ насъ; она развивается лишь при помощи свыше — внѣ этого она не можетъ быть понята *). И у Вышеславцева воображеніе является по существу органомъ именно мистическаго озаренія, ключомъ къ возможности для души принять въ себя «внушеніе свыше». Эту сторону построеній Вышеславцева намъ и предстоитъ теперь разобрать.

Принадлежитъ ли воображенію та роль въ религіозной жизни человѣка, въ динамикѣ его духовнаго созрѣванія, какую отводитъ ему Вышеславцевъ? Мы категорически говоримъ: *нѣтъ*. Духовный ростъ въ насъ есть ростъ, органическое накопленіе духовныхъ силъ, черезъ которыя органически создается «сокровенный сердца человѣкъ», о которомъ говоритъ ап. Петръ (1, 3, 4). Какъ всякій *органический* ростъ онъ непременно предполагаетъ не одно питаніе извнѣ (чѣмъ является и благодатное воздѣйствіе свыше), но и внутреннее движеніе, нѣкое «дѣланіе». Безъ благодатныхъ озареній не можетъ правильно развиваться духовная жизнь въ насъ — въ этомъ тезисѣ опредѣленно мы отмежовываемся отъ того ученія о духовной эволюціи, которая напр. по ученію индуизма и неоиндуизма идетъ цѣликомъ за счетъ скрытыхъ силъ человѣка. Но озаренія свыше не магически дѣйствуютъ на сердце наше, они предполагаютъ не только свободное обращеніе души къ Богу (что признаетъ и Вышеславцевъ), но и нѣкій *трудъ*, подлинное внутреннее дѣланіе, предполагаютъ ступени восхожденія, которыя требуютъ усилій чтобы

*) Это относится и къ «язычеству», постолько въ немъ идетъ подлинная религіозная жизнь: внѣ дѣйствія «свыше» вообще не можетъ быть глубокой религіозной жизни, которая есть встрѣча души съ Богомъ.

пройти их («Царство Божіе нудится»). Непризнание этого момента труда не только вело бы къ мистической пассивности, къ окказіоналистическому толкованію внутренняго роста, какъ богоодержимость, но вычеркивало бы значеніе Креста и страданій въ ходѣ внутренней жизни. Страданія есть видъ «естественной» аскетики, но для ихъ перенесенія нужно «терпѣніе», которое есть великая *творческая* сила, подлинный *трудъ*. Тайна преображенія нашего сердца связана какъ разъ съ вольнымъ пріятіемъ страданій, креста, труда — и хотя воля (эмпирическая) никогда не овладѣваетъ до конца духовной жизнью въ насъ, но она *существенно связана съ ней* въ моментъ этого вольнаго пріятія. Объ этомъ очень хорошо пишетъ самъ Вышеславцевъ, толкуя слова «да будетъ воля Твоя» (стр. 180). Акцентъ долженъ быть поставленъ въ этомъ моментъ на внутренней отданности, на рѣшеніи — т. е. на волевомъ актѣ, который одухотворяетъ трудъ и страданія, освѣщая и освящая ихъ той духовной силой, которая заключена въ свободѣ. Этимъ однимъ не, вскрывается конечно до конца тайна внутренняго роста, ритмъ колебаній, присущихъ ему. Какъ часто послѣ вдохновеннаго подъема мы оказываемся снова во власти старыхъ душевныхъ движеній! Вся цѣнность «сублимаціи» оказывается лишь въ возможности мгновенной вспышки, какой то недолгой расплавленности души — а глубина сердца оказывается незатронутой, хотя и отдавалось сердце вдохновенію съ такимъ самозабвеніемъ... Эта тайна внутренняго роста имѣетъ свою логику, но она остается не прозрачной для насъ, не поддающейся никакой регуляціи. Надо опытно понять всю эту глубинную непостижимость внутренней жизни, чтобы сознать, что тутъ дѣло идетъ о глубокой, часто драматической борьбѣ, о таинственномъ трудѣ, который нуженъ, чтобы разбить «окаменѣвшія» сердца. Воображеніе въ этой внутренней борьбѣ, въ этомъ сокровенномъ «дѣланіи» и трудъ не занимаетъ никакого мѣста: даже при такомъ толкованіи воображенія, которое я считаю правильнымъ, т. е. при пониманіи его какъ эмоціональнаго *мышленія*, а не одного созиданія образовъ — воображеніе *выражаетъ* лишь эту работу души, увѣнчиваетъ, а не регулируетъ ее. Если Н. Маіеръ въ своей книгѣ «Ueber das emotionale Denken» стремится свести всю религіозную жизнь души къ «эмоціональному мышленію», то это невѣрно, какъ невѣрно и все то, что школа Ричля связывала съ Werturtheile, стремясь существенно отграничить религіозную сферу отъ теоретической и познавательной. Сердцевина религіозной жизни лежитъ въ фактѣ духовнаго міра въ человѣкѣ, его устремленности къ Богу *) — духовная жизнь въ насъ глубже всего

*) См. мой этюдъ «Объ образѣ Божіемъ во человѣкѣ». Православная мысль, выпускъ 2.

того, что мы находимъ въ эмпирической религіозности — въ религіозныхъ переживаніяхъ, въ соотвѣтственной имъ активности. Поэтому въ воображеніи, какъ его ни понимать, не данъ ключъ къ тайнѣ духовнаго роста въ насъ.

4. Но развѣ духовныя озаренія, играющія столь большую роль въ развитіи религіозной жизни, не связаны воображеніемъ? Развѣ отъ образовъ Христа Спасителя, Божьей Матери, святыхъ не излучается сила, смиряющая тревогу души и питающая нашъ духовный міръ? Да, въ этихъ образахъ заключена великая и благодатная сила, крайне важная для духовной жизни, но только здѣсь воображеніе не причемъ. Классическій примѣръ того *насилія* надъ душой, которое можетъ имѣть мѣсто, когда сюда вмѣшиваются воображеніе, данъ въ «духовныхъ упражненіяхъ» столь типичныхъ для католической мистики. Православная аскетика не только избѣгаетъ участія воображенія, но даже утверждаетъ серьезную духовную опасность отъ пользованія имъ, какъ это особенно ясно видно во всемъ ученіи о томъ, какъ творить Иисусову молитву. Мы должны устремляться всей душой къ Господу нашему, но должны отвлекать вниманіе (въ чемъ и состоитъ основной духовный трудъ при этомъ) отъ всякаго образа — и только тогда достигается духовное трезвеніе и избѣгается та мистическая чувственность, которая такъ непереносима для насъ, православныхъ, у католическихъ мистиковъ. Всѣ искушенія и притяженія, впаденіе въ «прелесть» какъ разъ и ждутъ насъ въ томъ случаѣ, если образъ (т. е. чувственный матеріалъ) поглощаютъ наше вниманіе. Чувство, стоящее передъ Богомъ, то чувство «присутствія Бога», которое составляетъ ядро святой мистической жизни, есть нѣкое «*нечувственное видѣніе*» («умное видѣніе») и ничего общаго съ воображеніемъ не имѣетъ. Самая собранность духа, накопленіе духовныхъ силъ, освобожденныхъ силой доэмпирической сублимации отъ творческой энергіи пола, дается въ результатѣ духовнаго труда, что ощущается всегда какъ дѣланіе и усиліе, а не плѣненность души «прекраснымъ образомъ». Есть и такое благодатное очищеніе души, которое свободно отъ духовныхъ усилій и труда, но и оно идетъ глубже той сферы, гдѣ встаютъ передъ нами образы. Съ нашей стороны, со стороны эмпирическаго я нужна лишь вольная отдача себя — но и это дается черезъ актъ рѣшенія «*черезъ актъ вниманія*». Роль «вниманія» въ духовной жизни, какъ сосредоточеннаго освобожденія души отъ набѣгающихъ эмпирическихъ «детерминирующихъ тенденцій» *),

*) Это выраженіе, какъ извѣстно, принадлежитъ Nareiss Ach'у. О духовномъ актѣ во вниманіи см. «Проблемы психической причинности» стр. 362-368.

совершенно исключительна, какъ это въ одинъ голосъ говорятъ всѣ подвижники, требующіе «вниманія къ себѣ». Вниманіе и есть та единственная эмпирическая сила, которой мы можемъ и должны пользоваться, чтобы помогать въ себѣ духовной жизни.

Значеніе святыхъ образовъ велико для формированія въ насъ духовной жизни, но только для «интекціи» — какъ тѣхъ точекъ высшей реальности, къ которымъ устремляется душа. Душа не можетъ устремляться «безлично» — ея энергія, распространяется лишь при устремленности къ Личному Существому. Чѣмъ болѣе мы «знаемъ», чѣмъ полнѣе и живѣе для насъ эти образы, тѣмъ сильнѣе въ насъ потокъ духовной жизни, но все это актъ «нечувственного знанія», какъ принято говорить нынѣ въ психологіи, воображеніе же какъ разъ хочетъ чувственного воплощенія. Вышеславцевъ недостаточно оцѣнилъ то мое ученіе, которое мнѣ кажется самымъ важнымъ и существеннымъ для правильнаго пониманія воображенія — а именно то, что «образъ» есть не цѣль, а лишь средство «эмоціональнаго мышленія», что основная функція воображенія осуществляется конечно *черезъ* (чувственные) образы, но состоитъ въ *выраженіи* внутренняго движенія. Воображеніе *понятое, какъ форма* эмоціональнаго мышленія *), не можетъ обойтись безъ чувственного матеріала (образовъ), какъ не обходится безъ него и познавательное мышленіе, но оно въ *такомъ* пониманіи имѣетъ свою сущность въ интенціи, въ раскрытіи, «озареніи» и «интуиціи», а это раскрытіе есть тоже духовный, а не чувственный процессъ. Чувственное не отвергается здѣсь, а лишь ставится на свое мѣсто. То, что Вышеславцевъ понялъ воображеніе какъ цѣликомъ чувственный процессъ, затемнило для него истинную роль воображенія въ духовной жизни.

Если подойти аргіогі къ вопросу объ «этикѣ благодати», то ее можно понять двояко — или въ смыслѣ «богоодержимости» (чего самое яркое выраженіе мы находимъ въ ученіяхъ всякаго рода квіетизма), или въ смыслѣ «теологіи». При «богоодержимости» человѣкъ хотя и возвышается духовно — безъ чего невозможно дѣйствіе Бога въ насъ, но оказывается лишеннымъ собственной активности; при теоніи Господь есть свѣтъ, а не дѣйствующая сила, есть истина, освѣщающая намъ путь, Законъ, открывающій намъ правду, а не поглощеніе нашего творчества. Коренная особенность духовной жизни есть исканіе Бога **), но не для того, чтобы раствориться въ

*) См. объ этомъ мою книгу ч. II, гл. III, § 21.

**) См. подробнѣе объ этомъ въ моемъ этюдѣ «Объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ». Православная Мысль, Выпускъ II.

Немь, а чтобы быть съ Нимь, «познавать» Его («Сія же есть вѣчная жизнь, да знаютъ Тебя, Бога Истиннаго»). То же трактованіе этики благодати, которое развиваетъ Вышеславцевъ, приближается къ «богоодержимости»; здѣсь сказываются тенденціи окказіонализма, согласно которому единственнымъ источникомъ активности является Богъ. Окказіонализмъ имѣлъ разныя формы въ исторіи философіи — онъ оказался болѣе живучь, чѣмъ это думаютъ*). Возвратъ къ богословскому окказіонализму мы имѣемъ въ бартіанствѣ, но особенно часто — и пожалуй наиболѣе основательно — окказіонализмъ проявляется въ ученіи о путяхъ духовной жизни. Окказіонализмъ здѣсь наиболѣе впрочемъ приближается къ истинѣ, и все же онъ не правъ, ибо продуманная до конца система отрицанія собственной активности твари въ духовной жизни означала бы отрицаніе метафизической реальности твари. Правда, которую видитъ окказіонализмъ (то, что лишь въ Богѣ и съ Богомъ мы реализуемъ свою свободу, творческимъ проявленіемъ себя) не должна закрывать того, что творимое бытіе имѣетъ и свою активность. Вышеславцевъ хочетъ спасти эту послѣднюю метафизическую основу личности въ ученіи о сублимации свободы, но все же свобода у него остается безъ активности, не знаетъ труда. Черезъ трудъ восходимъ мы къ правдѣ и чистотѣ, и трудовой моментъ есть вообще то, что специфически отличаетъ этику отъ эстетическаго міроотношенія. Мы подошли къ послѣднему основанію взглядовъ Вышеславцева. Онъ описываетъ одинъ лишь типъ духовной жизни, — а именно тотъ, который основанъ на эстетической установкѣ. Духовная жизнь можетъ регулироваться и эстетической установкой, но она тогда внѣэтична и что еще важнѣе — она уклоняется отъ взятія на себя креста. Безъ трудового несенія креста, безъ труда нѣтъ по существу этики, есть, быть можетъ, жизнь въ благодати, но нѣтъ этики благодати. И то, что Вышеславцевъ открываетъ этику благодати, основываясь лишь на томъ духовномъ типѣ, который остается внѣ трудового момента, есть внутреннее противорѣчіе его книги.

Проблемы, затронутыя Вышеславцевымъ, исключительно важны. Расходясь въ рядѣ основныхъ точекъ въ пониманіи этихъ проблемъ, я не могу не кончить своихъ замѣчаній добрымъ словомъ. Книга Вышеславцева не только говоритъ о вдохновеніи, она сама вдохновенна — и въ этомъ ея главная

*) О мотивахъ окказіонализма въ естествознаніи см. мою книгу стр. 15. Объ окказіонализмѣ въ богословіи я готовлю къ печати спеціальную этюдь.

цѣнность, ея главная притягательность. Она обвѣяна такимъ глубокимъ пониманіемъ духовной жизни, такъ смѣло и мужественно ставитъ рядъ важнѣйшихъ вопросовъ, которыми занята испытующая мысль, что ее должно по справедливости признать одной изъ значительнѣйшихъ книгъ, появившихся въ настоящее время.

В. В. Зѣньковскій.