



С. ФРАНК

Культура и религия

(По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье)

Статьи А. А. Кизеветтера и С. В. Лурье о сборнике «Вехи» (в майской книге «Русской мысли») представляют тот ценный род критики, который, руководясь исключительно объективными мотивами и не смешивая идейного несогласия с нравственным опорочиванием, дает объективные плодотворные результаты. За такую критику участники «Вех», бесспорно, могут быть только благодарны. Для них она — желанный повод к дальнейшему развитию их идей; и так как сборник «Вехи» сам посвящен *критике* (именно критике интеллигентского мирозерцания и умонастроения), то такая объективная *критика критики* зовет к выявлению и более отчетливому уяснению тех положительных идеалов и оценок, во имя которых «Вехи» подняли восстание против традиционных ценностей русской интеллигенции.

При этом, однако, ясно обнаруживается одно обстоятельство, которое было отмечено критиками «Вех», но отнюдь не скрывается и их участниками: в положительной части своей программы участвующие в «Вехах» авторы значительно между собой расходятся. Было бы преувеличением утверждать, что критика интеллигенции исходит у различных участников «Вех» из прямо противоположных и взаимно исключających мотивов (в это неудачное преувеличение впал г. Левин в «Речи»). Кто умеет улавливать единство даже там, где оно не может быть сформулировано с идеальной логической точностью, тот, конечно, непосредственно чувствует и понимает, что «Вехи» — не беспринципное собрание разноречивых статей, не «альманах», а объединены некоторой общей тенденцией. Общественное мнение интеллигентской массы усматривает это своеобразие направления «Вех» в устремлении «направо», в отказе от рево-

люционных идеалов. Сами участники «Вех» считают такую характеристику фальшивой и чисто внешней и видят объединяющий их прения тезис в утверждении первенства духовной жизни личности над внешними политическими формами. Против этого тезиса и направлены интересные и во многих отношениях поучительные критические замечания А. А. Кизеветтера и С. В. Лурье. Но именно в понимании конкретного содержания этого общего тезиса имеется существенное разногласие между участниками «Вех». Я не поколеблюсь, напр<имер>, признать в значительной мере правильной развитую Кизеветтером и Лурье критику этого тезиса, как он был формулирован М. О. Гершензоном. Поэтому если каждый из нас мог отвечать за всех участников «Вех» там, где дело шло об общих нравственных мотивах нашего критического выступления, об общественно-моральной правомерности нашего отрицательного отношения к интеллигентскому умонастроению, — то, где дело идет о существовании наших идеалов, мы не можем — не оставаясь в пределах неясных общностей — нести коллективную ответственность, а должны говорить каждый за самого себя. Точнее говоря, в группе писателей, объединенных в «Вехах», обнаруживается несколько разнородных течений. Возврат к церковной, догматической религии есть основной мотив мировоззрений С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. Резко отрицательное отношение к культурному усложнению жизни в связи с крайним моральным индивидуализмом характеризует направление М. О. Гершензона. Остальные четыре участника «Вех» солидарны в своем призыве к культуре и культурному творчеству, но религиозное (в свободном, недогматическом смысле религии) обоснование этого идеала опять-таки отделяет в этой общей группе П. Б. Струве и пишущего эти строки от Б. А. Кистяковского и А. С. Изгоева. Так как С. В. Лурье посвятил большую часть своих критических замечаний тому, представленному П. Б. Струве и мною, течению, которое определяется признанием и религиозным обоснованием идеи культуры, то мне дана возможность, оставляя совершенно в стороне общую тенденцию «Вех», защитить и более точно обосновать именно это течение.

* * *

Общая точка зрения С. В. Лурье есть скептический релятивизм. Он — противник всего абсолютного и всякой абсолютизации идей и ценностей. С этой точки зрения он не может отнес-

тись иначе чем отрицательно к тому определению культуры, как «совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей», которое я дал в моей статье в «Вехах». «В идее культуры, — говорит он, — как бы ее ни определяли, нет того элемента общеобязательности и принудительности, который заставлял бы принять ее независимо от того, что она с собою приносит. Этот элемент есть в идее истины, от которой ничем отделаться нельзя, ибо она повелительно навязывается сознанию и, таким образом, приобретает видимость объективной самодовлеющей ценности».

Это рассуждение представляется мне, прежде всего, основанным на сбивчивых и неправильных гносеологических определениях. Абсолютность, или объективность, какой-либо ценности не имеет ничего общего «с принудительностью» и «повелительной навязчивостью» для сознания. Нет никакого сомнения, что в идее культуры, как и во всех понятиях, обозначающих ценность или идеал (напр<имер>, в понятиях добра, красоты и т. п.), отсутствует та принудительность, которой характеризуется объективная теоретическая истина. Если бы это обстоятельство было достаточно для обоснования релятивистического нигилизма, позиция последнего была бы совершенно неприступна. Никакой идеал не «навязывается» сознанию с той повелительностью, с которой сознанию дана внешняя реальность, и в отрицании идеала или ценности любого рода нет ни логического противоречия, ни расхождения с чувственной очевидностью. Власть идеала над человеческим сознанием есть не власть принуждения, а власть свободной любви или веры. И абсолютность (или объективность) идеала основывается не на невозможности его отрицания, а исключительно на том, что он признается как последняя, самодовлеющая цель человеческого стремления, которая придает значительность и смысл всем частным, служебным в отношении к нему мотивам, но сам никогда не служит средством ни для чего иного. Если к таким идеалам, или абсолютным ценностям, причисляется также и теоретическая истина, то она принадлежит к ним с совсем иной своей стороны, не имеющей отношения к ее «принудительности» для сознания. Истина есть ценность, поскольку мы преклоняемся перед ней и сознаем себя обязанными следовать за ней в нашем поведении; но эта обязанность совсем не совпадает с принудительной необходимостью для сознания констатировать навязывающуюся ему реальность. Иначе как возможно было бы утверждение, что «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»?¹ Очевидно, неверие столь же легко может

распространяться на истину (в качестве «ценности»), как и на всякую иную ценность. Это совершенно понятно для того, кто не смешивает *необходимость теоретического* «признания» истины (в смысле ее констатирования или самоподчинения ее очевидности) с *обязанностью практического* «признания» ее (как ценности или нормы поведения)*.

Таким образом, первое, самое общее и, так сказать, философское возражение С. В. Лурье против абсолютизации идеи культуры основано на недоразумении. Оно либо в равной мере говорит против *всех* возможных идеалов (в том числе и против истины как «идеала»), либо вообще лишено убедительной силы. Повторяю, отвлеченная возможность отрицания или непризнания применима ко всякому идеалу именно в силу того, что это — идеал, а не «реальный факт»; и это соображение, по видимому, действительно склоняет С. В. Лурье к универсальному релятивизму. Я несколько не колеблюсь согласиться с С. В. Лурье, что никакой идеал не может быть научно обоснован и стать теоретически очевидным; ибо идеал вообще лежит вне сферы рассуждения, доказывания и всякого вообще теоретизирования. Но, с моей точки зрения, это столь же мало затрагивает абсолютную ценность его, сколь мало, например, ценность любимого существа зависит для любящего от какого-либо теоретического исследования.

Но у С. В. Лурье есть еще иные возражения, специально относящиеся к идее культуры в моем понимании ее. «Культура, — говорит он, — продукт истории, дело, так сказать, житейское, и непонятно, какие могут основания возвести ее в абсолют... Мало того. Мы определенно знаем случаи, когда «абсолютные ценности» не только не сливались с идеей культуры, но становились с ней в резкое и непримиримое противоречие. Если культура... есть высшая и самодовлеющая цель, куда нам деваться тогда, например, с идеями нагорной проповеди?» Из этого соображения С. В. Лурье выводит, что я стал на сторону

* Школа Виндельбанда—Риккерта внесла чрезвычайно вредную путаницу понятий своим смешением так называемой познавательной «ценности» с ценностью в подлинном смысле, т. е. с свободно признанным практическим идеалом, определяющим чувство и волю; и именно это смешение своеобразно сказалось в релятивистическом выводе С. В. Лурье. Ср. основательную критику этой точки зрения у *Зигварта* (*Sigwart. Logik. 2 Aufl. Bd. I. S. 155 ff.*), а также в предисловии *П. Б. Струве* к книге Н. А. Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии Михайловского»².

«Великого инквизитора» и приговариваю «бледного узника» «к изгнанию из пределов своего культурного царства».

Если я правильно понимаю это рассуждение С. В. Лурье, то он хочет им сказать, что своей абсолютизацией идеи культуры я смешиваю истинные, вечные ценности внутреннего, духовного порядка с какими-то внешними, историческими и временными благами и формами жизни и противоестественно подчиняю первые последним. Но все это — одно сплошное недоразумение, основанное на подмене установленного мною понятия культуры тем привычным русским пониманием культуры как чисто внешнего и «житейского» дела, против которого именно я и восставал в своей статье. Если исходить из понимания культуры как «совокупности осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей», то я недоумеваю, каким образом культуре может быть противопоставлена нагорная проповедь. Не ясно ли, что идеи и верования, которые создали или в связи с которыми сложились самые существенные черты европейской цивилизации, являют собой величайший факт самой культуры? Или осуществлению в общественной жизни подлежат только железные дороги, телеграфы, парламенты и армии, только аппарат техники, а не нравственные и религиозные идеалы? Думаю, что в протесте против идей Великого инквизитора в пользу идеалов «бледного узника» мы солидарны с моим оппонентом, и именно этот мотив заставил меня протестовать против ходячего у нас «житейского» понятия культуры. Я не понимаю только, как эта тяжба между утилитарно-рационалистическим деспотизмом и идеалистическим индивидуализмом может быть отождествлена с какой-то борьбой против культуры. Ошибка С. В. Лурье основана на смешении идеи культуры с понятием *организованных форм культуры*, и если бы я приписал абсолютное значение именно *организации* культуры, то его упрек был бы вполне уместен. Но от этой мысли я так же далек, как и он, и ясно отметил, что под культурой я разумею всю совокупность безграничного по своему содержанию и, следовательно, свободного творчества воплощения абсолютных ценностей.

С. В. Лурье ссылается, между прочим, на того «воображаемого джентльмена» (в «Записках из подполья»), о котором «Достоевский думал, что он в один прекрасный день пошлет к черту все культурное благополучие человечества»; из возможности такого отношения к культуре С. В. Лурье выводит, что «речь здесь не может идти о самоцельной философской ценности». На этом примере недоразумение, в которое впал С. В. Лу-

рье, может быть выявлено всего яснее. «Джентльмен» Достоевского протестует вовсе не против культуры как «совокупности исторически осуществляемых объективных ценностей», а против культурного *благополучия*, против *утилитарного*, механико-рационалистического «устроения» человеческого муравейника. Во имя права человеческой личности на свободу («чтобы по своей глупой воле пожить»), т. е. во имя некой *абсолютной ценности*, он восстает против той всеобщей урегулированности, которая обеспечивает правильный ход общественного механизма, но превращает человека в «клавишу» и устраняет возможность всякого индивидуального творчества. Социальный идеал, относительность которого здесь уясняется (конкретно — «социалистический строй»), основан именно на механико-рационалистической теории, которую я подверг критике и которой противопоставил идею личного творчества и связанную с ней идею культуры. Мысль «Легенды о Великом инквизиторе», конечно, совпадает с этой мыслью «подпольного джентльмена». Нет никакого сомнения, что именно утилитаристический идеал общественного устройства, исповедуемый русской интеллигенцией, а отнюдь не противопоставляемый ей идеал культуры как «совокупности объективных ценностей» есть осужденная Достоевским вера Великого инквизитора, поселяющая в последнем ненависть к «бледному узнику». Впервые — и, признаюсь, с немалым удивлением — встречаюсь я с толкованием, которое сближает с Великим инквизитором тех, кто против идеала сытого стада апеллирует к вере в абсолютные ценности как основы культуры.

Трудно понять также, каким образом упрек в солидарности с Великим инквизитором может быть совмещен с основным возражением, в котором сходятся С. В. Лурье и А. А. Кизеветтер, именно, что в «Вехах» личность возводится в абсолют и искусственно отрывается от своей нормальной связи с общественной стихией. Казалось бы, одно из двух: либо порабощение личности общественной культурой, либо пренебрежение общественным началом во имя личности — есть наш грех (я повторяю, что имею здесь в виду то частное направление в «Вехах», которое преимущественно критикует С. В. Лурье). Но именно возможность одновременного выставления упреков свидетельствует, что мы не впали ни в одну из инкриминируемых нам односторонностей. Солидарность с утилитарным деспотизмом Великого инквизитора принципиально устраняется нашим основным убеждением, что культура коренится в личной жизни, питается соками личности и гибнет, когда подре-

зывается или засыхает этот ее корень. Памятуя об этом живом корне общественного, как и всякого вообще бытия, мы протестуем против распространенного культа внешних форм и отношений, против подавления свободного личного творчества гипнозом общественности, против вытеснения цели средствами, творца — окостеневшими, объективированными созданиями его собственного духа. Но в равной мере несправедливо и противоположное обвинение. Мы не возводим в культ личности как отвлеченного начала. Все соображения Лурье о взаимозависимости и нераздельности общественного и личного начала могут быть всецело приняты нами. *Первенство* личного начала совсем не означает, что можно мыслить, а следовательно, и совершенствовать личность как бы в безвоздушном пространстве, без соприкосновения с общественной атмосферой. Оно означает лишь, что при всей связи между обоими началами исходной точкой всякого развития и совершенствования является всегда новый элемент *личного сознания*, а не мертвая сила учреждений. Признать личность базисом общественной культуры, напомнить — ввиду идолопоклонства перед внешним и механическим в культуре — о ее внутреннем и духовном ядре не значит оторвать личность от общественности и преклоняться перед отвлеченным началом личности — подобно тому, как отрицать материализм и верить не только в реальность духа, но и, так сказать, в более первичную его реальность по сравнению с материей не значит проповедовать спиритизм. Именно то, что идея личности ставится в тесную связь с идеей культуры и обе проблемы трактуются совместно, показывает, что дело не идет здесь об отшельническом «спасении души», противопоставляемом задачам общественности. Не *мы* проводим абсолютную грань между личным и общественным; это делают одинаково и те, кто видит помеху для общественного дела в личном самосовершенствовании, и те, кто отрекается от культурного творчества во имя «спасения души». Для нас же то и другое суть две неразрывные стороны одного общего дела: в идее культуры как творческой реализации вовне внутренних, духовных ценностей мы находим единство личного и общественного, субъективного и объективного, индивидуального и сверхиндивидуального начал. Еще раз подчеркиваю, что культура означает здесь не учреждения, не какие-либо формы и порядки, взятые сами по себе, а именно безграничный процесс самовоспитания коллективного человеческого духа, а также объективный результат этого процесса. В этом смысле личность может, правда, вступать в конфликт с отдельными тече-

ниями или эпохами культуры, но никогда не может быть противопоставлена культуре как целому: ибо культура не знает границ и рамок, вмещает в себя всю полноту многосторонней правды; то, что зовется «борьбой против культуры», по существу есть всегда либо борьба разнородных *мотивов* культуры, либо восстание против внешних вещественных *форм* культуры во имя ее личного духовного *содержания* и лишь по недоразумению направляется против общей идеи культуры.

Nichts ist innen, nichts ist aussen,
Denn was drinnen, das ist draussen³.

Личная и общечеловеческая жизнь, жизнь «внутренняя» и «внешняя» слиты в одно целое и не существуют раздельно: богатство культуры опирается на богатство личности, богатство личного сознания не разрушается, а питается богатой культурой. «Совершенствование» личности не может вообще реализоваться иначе чем в развитии ее творчества, в повышении ее культурной производительности; и, с другой стороны, совершенствование культуры означает всегда поднятие духовного уровня ее основы — личности.

Мне нетрудно было бы обратить аргумент С. В. Лурье против него самого и указать, что именно он, так настойчиво подчеркивающий утилитарный характер культуры и несамостоятельное значение идеи личности, оказывается в опасной близости к идеям Великого инквизитора. Но я сознаю, что это привело бы меня к такому же смешению разнородных умонастроений, к какому пришел С. В. Лурье. Своеобразная, в некоторых отношениях весьма ценная точка зрения С. В. Лурье действительно имеет некоторое родство с нигилистическим утилитаризмом русской интеллигенции (тождественным идеалу Великого инквизитора), но отделена от него еще более глубоким различием. К мировоззрению русской интеллигенции мы, участники «Вех» (в данном случае, кажется, можно говорить за всех), и С. В. Лурье стоим в *формально* одинаковом отношении, хотя по существу мы, так сказать, размещаемся по прямо противоположным сторонам от него. И мы, и он находим коренное противоречие в интеллигентском умонастроении и призываем к его устранению путем последовательного развития одного начала и отказа от другого, с ним не совместимого; но в выборе этих начал мы расходимся. Умонастроение русской интеллигенции может быть кратко определено как *неверие*, психологически принимающее характер *абсолютной или религиозной веры*. Мы отмечаем противоречивость этого состояния и требуем, чтобы идейное

содержание гармонировало с психологическим характером, т. е. чтобы *абсолютная вера* была *верой в абсолютное*. С. В. Лурье, напротив, хотел бы, чтобы психологический характер умонастроения был приспособлен к его содержанию, т. е. чтобы релятивизму содержания соответствовал аналогичный релятивизм практического настроения. Беда русской интеллигенции, по его мнению, не в том, что она не верит в абсолютные ценности, а в том, что, не веруя в них, она ведет себя так, как будто верует. Если интеллигенция психологически проникается тем началом, которое она признает теоретически, если отрицание абсолютного перестанет быть в ее сознании *абсолютной идеей*, а приведет к адекватному этой теории психологическому релятивизму, тогда именно интеллигенция станет подлинно практичной, т. е. жизнеспособной. Мы призываем к большему углублению и одухотворению жизни через философию и религию, Лурье же руководится обратным девизом: «*primum vivere, deinde philosophare*»⁴. Естественно, что проповедь «Вех» представляется ему губительной, способной увековечить и даже усилить коренные недостатки русской интеллигенции. «За веру в идеи русская интеллигенция поплатилась достаточно дорого. Пусть учится жить и в жизни полюбит все, что делает ее сильной, богатой, красивой».

При всем разноречии этих двух точек зрения между ними мыслимо, как мне кажется, некоторое примирение. Я, по крайней мере, вижу глубоко верный и ценный элемент в мотивах мысли С. В. Лурье. Абсолютизм отвлеченных идей, идолопоклонство перед жизненно-ложной «принципиальностью», человеческие жертвоприношения перед кумирами, олицетворяющими лишь относительные ценности, — все это есть, несомненно, неправильная и вредная черта нашей интеллигентской психологии. Ни к кому в большей мере, чем к русской интеллигенции, не применим замечательный афоризм Гете: «Отвлеченные понятия и большое самомнение всегда грозят привести к ужасающему несчастью»*. Нам в высочайшей степени необходимо понять относительность всего отвлеченного, в том числе и всех отвлеченных социальных идеалов и моральных принципов, перестать подкапывать во имя «серой теории» корни «золотого древа жизни»⁵ и научиться придавать условную цену всему условному. Этот практический релятивизм есть именно недостающий нам признак подлинной духовной

* «Allgemeine Begriffe und grosser Dünkel sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten» (*Maximen und Reflexionen*).

зрелости, и С. В. Лурье бесспорно прав в этом смысле, указывая на недостатки «отвлеченного идеализма» русской интеллигенции, который приводит ее к неправомерному и губительному практическому максимализму.

Я не думаю, однако, чтобы такой практический релятивизм должен был опираться на релятивизм теоретический или, говоря проще, чтобы «любовь к жизни» требовала отказа от «веры в идеи». В этом противопоставлении «жизни» «идеям» я вижу такую же отвлеченность — и, следовательно, такую же теоретическую однородность, — как и в подчинении жизни идеям. Гегель метко сказал, что абсолютное не может противопоставляться относительному, иначе оно исключало бы из себя последнее и уже не было бы абсолютным в подлинном смысле⁶. По аналогии с этим можно сказать, что признание одного лишь относительного, с исключением всего абсолютного, превращает само относительное в нечто абсолютное. *Абсолютный*, или универсальный, *релятивизм* содержит, таким образом, внутреннее противоречие; ибо если все относительно, то *относительна также и категория относительности*, которая мыслима только на почве коррелятивного понятия абсолютного; иначе говоря, исходя из принципа релятивизма и сознавая односторонность и неполноту отвлеченного понятия, поскольку им пытаются непосредственно охватить жизнь, мы должны признать, что и само понятие относительности не может догматически противопоставляться абсолютному и исключать последнее, а, напротив, опирается на него и приобретает реальный смысл только в связи с ним и как бы ввиду его. Этим внутренне противоречивым стремлением возвести релятивизм на степень абсолютного начала страдает мысль С. В. Лурье*. Когда он противопоставляет «жизни» «веру в идеи» и во имя жизненной гибкости протестует против абсолютных ценностей, то он сам возводит эти два момента на степень окоченевших отвлеченных начал и полагает непримиримую противоположность между тем, что лишь в нераздельной переплетенности и художественном взаимопроникновении выражает нормальное, не искаженное логическим схематизмом человеческое отношение к жизни. «Безусловное

* Тем же стремлением отмечено все творчество Льва Шестова, к идеям которого, по-видимому, примыкает С. В. Лурье. Формула Шестова «апофеоз беспочвенности»⁷ есть лишь иное выражение для этой абсолютизации начала относительности. Вся сила и яркость таланта Шестова не спасают его от той нелепости, в которой еще Рудин у Тургенева уличил Пигасова: нельзя питать «убеждение», что никаких «убеждений» на свете нет (или не должно быть)⁸.

понимание добра и зла, условное действие в осуществлении первого и борьбе с последним» — таково это жизненное сочетание абсолютного с относительным в формулировке А. И. Эртеля (в его «Письмах»)⁹. Когда С. В. Лурье утверждает, что философия абсолютных ценностей «не может иметь непосредственного решающего значения» для жизни и культуры, что «осознание веры не прибавляет ничего к тому, что она дает как инстинктивное стихийное признание жизни и ее ценности» и что поэтому нигилизм и адогматизм «не соприкасаются с плоскостью культурной жизни, не переходят никогда в действие и потому совершенно безвредны», — то он, в угоду своему теоретическому построению, превозносящему «стихийность» за счет «идеи», впадает в противоречие с самыми очевидными и бесспорными фактами живой человеческой психологии. Разум, «идея», вера, осознанная в своих глубочайших посылках и выявленная как абсолютная ценность, — есть тоже *жизненная стихия*, и притом одна из самых могущественных. Не благородная декламация, а простая жизненная правда содержится в утверждении, что в мире нет ничего сильнее идеи. История свидетельствует, что величайшие и самые значительные по своим последствиям события совершались под влиянием религиозных идей и веры в абсолютные ценности, — достаточно вспомнить о непрерывном влиянии на европейскую культуру многообразных этапов христианского сознания, об идеях английской и французской революции, о современном политическом могуществе католицизма и т. п. «Geist ist Leben, das selber in's Leben schneidet»¹⁰ (Ницше). Отвергать и игнорировать значение разума на том основании, что человек, как создание природы, есть прежде всего существо стихийное, — это все равно, что отвергать значение речи потому, что первичным выражением чувства является крик, или не признавать роли головного мозга на том основании, что органические функции зависят от низших нервных центров.

Словом, «идея», осознавшая себя вера, или — что то же — признание абсолютных ценностей, — есть великая жизненная потенция, и отрицать это значит не правдиво и покорно воспроизводить полноту жизни, а подменять ее подлинный образ искусственно упрощенной теоретической схемой. А отсюда следует, что нигилизм есть совсем не безвредная и, так сказать, адекватная жизненной стихийности и относительности точка зрения, а особое, ненормально суженное и как бы выхолощенное состояние духа. Конечно, того, чей взор ослеплен созерцанием бесконечного и абсолютного настолько, что уже не разли-

чает ничего конкретного, кто за отвлеченной идеей леса не замечает отдельных деревьев, того нельзя признать нормально чувствующим, вмещающим полноту жизни и потому жизнеспособным человеком. Но и кто за деревьями не видит леса, кто не сознает, что все относительное дано лишь на почве или на фоне абсолютного, как его часть и конкретное воплощение; что все ограниченное и конечное может существовать, только входя в состав безграничного и бесконечного, — тот, пожалуй, еще в меньшей мере может быть целостным и жизнеспособным существом. По крайней мере, по глубокому замечанию Гете, человеческая производительность всецело обусловлена религиозностью: «Подлинной, единственной и глубочайшей темой мировой и человеческой истории, — говорит он, — темой, которой подчинены все остальные, остается конфликт между верой и неверием. Все эпохи, в которые господствует вера, в каком угодно виде, блестящи, возвышенны и плодотворны для современников и потомства. Напротив, все эпохи, в которые неверие, в какой угодно форме, одерживает жалкую победу... исчезают для потомства, ибо никому нет охоты заниматься изучением неплодотворного»¹¹. Я полагаю, никто не захочет обвинять Гете в умалении стихийной стороны жизни и поклонении отвлеченным идеям. Одним отрицанием культа отвлеченностей, следовательно, вопрос о жизненном значении веры в абсолютные ценности не исчерпывается.

Поэтому если С. В. Лурье — в прямом противоречии приведенному суждению Гете — утверждает бесполезность религиозной веры и безвредность неверия на том основании, что «живые, физически и психически здоровые люди всегда обладают тем минимумом веры, который необходим для жизни, и при этом вопрос, как проектируется их вера в сознании, не имеет... первенствующего значения», то он смешивает довольно разнородные мотивы. Тот «минимум веры», который действительно присущ всякому нормальному человеку, — конкретно, «вера» в то, что нужно пить, есть и, следовательно, добывать себе пропитание, или приводимый Лурье пример «веры», что завтра, как и сегодня, взойдет солнце, — этот минимум веры достаточен, что-*<бы>* *жить* в обычном смысле слова, но совершенно недостаточен для *творчества*, для осуществления общих задач, в отношении которых личность сознает себя служебным звеном. Настоящая культурная производительность — производительность научной, художественной, моральной, общественной работы — невозможна без объединяющей идеи, без веры в оправдывающие и обосновывающие это делание *абсолютные*

ценности. Мир движется не интересами и не инстинктами, а энтузиазмом *религиозной любви*. Я подчеркиваю: «*религиозной любви*», ибо голый инстинкт любви, не осознавший себя и не возведший свой предмет на степень объективной или религиозной ценности, здесь недостаточен. Глубочайший трагизм русского революционного движения состоял в том, что, руководимое инстинктом любви, оно *веровало* в одни лишь интересы и аппетиты. За эту свою слепоту оно поплатилось тем, что вызванные его нигилизмом призраки классовой розни и эгоистической разнузданности подавили и уничтожили его. Этот очевидный, самой жизнью столь остро и мучительно засвидетельствованный факт практического вреда нигилизма не опровергнут и не может быть опровергнут никакими аргументами и отвлеченными соображениями.

Только вера объединяет, неверие же распыляет, атомизирует человеческие силы. И это — в индивидуальном, но еще в большей мере в коллективном бытии. Только сознание общих задач и конечных идеалов делает человека стойким и последовательным, дает ему возможность определенно расценивать многосложные впечатления и психические мотивы своей жизни. И то же сознание высших, самодовлеющих целей и ценностей создает дисциплину и устойчивость в общественных движениях. Идея *личного подвига*, важность которой именно как *идеи* (а не как с принципиальной точки зрения случайного настроения) справедливо отметил П. Б. Струве, всецело опирается на признание абсолютных ценностей. Человек способен на великие дела, не когда он действует под влиянием личных интересов и инстинктов, а лишь когда он сознает себя слугой и исполнителем высших, сверхчеловеческих предначертаний; все, что отмечено печатью лишь «человеческого, слишком человеческого», бессильно над человеческой личностью; его относительность сказывается и в относительности его действия на человеческую душу, в невозможности для человека безусловно ему подчиниться. Если в жизни нужны вообще надындивидуальные мотивы, преодолевающие субъективность и хаотическую противоречивость индивидуальных побуждений, — а они именно и нужны для творчества, для осуществления общих целей — то необходима и вера в сверхчеловеческие инстанции; ибо все человеческое индивидуально, и принципиально никогда не может стать общеобязательным. Между анархией и атеизмом, как и между дисциплиной и религиозной верой, существует глубочайшая философская и психологическая связь, которую хорошо понимал основатель анархизма Бакунин¹².

Я несколько не обманываю себя, что эти соображения совершенно неубедительны для того, кто вообще потерял вкус ко всему надындивидуальному и общеобязательному. Такой крайний нигилистический индивидуализм, как я уже заметил, неопровержим. Ибо сознание высших ценностей есть акт свободной любви и веры, добровольное приобщение личности к иерархии универсального духа — то «блаженное влечение», которое Гете изображает как жажду всего живущего возродиться через смерть в пламени и вне которого человек есть лишь «смутный гость на темной земле» *. (В этом свободном подчинении личности и лежит правомерность власти общеобязательного над личностью: говоря словами Канта, нравственное — и религиозное — законодательство «автономно».) Этот нигилистический индивидуализм столь же неопровержим, сколь безопасен и бесплоден. Он не имеет лишь права мнить, что может служить достаточной опорой для культурного строительства; ибо никакое общее и большое дело немислимо без дисциплины и способности к самопожертвованию. Никто не вынужден верить в абсолютные ценности; но кто ценит культурное творчество и понимает необходимость целей за пределами текущего дня, тот должен отречься от чистого субъективизма и теоретически и практически признавать надындивидуальную мотивированность, а следовательно, и обосновывающие ее абсолютные ценности.

Я уже указал, что «вера в идеи», или абсолютные ценности, сама по себе несколько не противоречит «любви к жизни» и верховному требованию правды — отобразить и объективно воспринять многосложную полноту жизни. Наоборот, так как абсолютное и его значение для духа есть такой же реальный факт самой жизни, как и относительность и гибкость всех конкретных проявлений абсолютного, то подлинно жизненной и неотвлеченной нужно признать не ту точку зрения, которая догматически отвергает абсолютное, а ту, которая умеет правильно расценить и поставить в нормальное соотношение оба неразрывно сочлененных начала. Абсолютизм и релятивизм, религиозная вера и скептицизм должны не исключать, а взаимно пополнять и утверждать друг друга. Именно это условие требует, чтобы мы *логически* ясно различали абсолютное от относительного и не впадали в их смешение. *Идолопоклонство*, т. е. абсолютизация относительного, *устраняется не неверием, а подлинной религиозностью*. Поэтому только последняя и может быть прочной основой того релятивизма в области практи-

* «Selige Sehnsucht» (из «West-östlicher Divan») ¹³.

ки, необходимость которого я признаю вместе с моим критиком. Если мотив поклонения или веры в абсолютное есть неистребимый жизненный факт, то отвлеченное отрицание абсолютного приводит лишь к обоготворению относительного, к вредному и ложному практическому максимализму; яркий пример тому — критикуемое «Вехами» умонастроение русской интеллигенции. Этот мотив, как и все основные страсти человеческого духа, — согласно глубокой мысли Фурье¹⁴ — нужно не истреблять, а суметь направить по законному и нормальному руслу. А для этого и необходимо воспитание отчетливого сознания, что конечные цели и высшие ценности имеют абсолютную и сверхэмпирическую природу, а потому допускают лишь относительное и приближенное осуществление в пределах эмпирической действительности. С точки зрения истинной религиозности практический максимализм есть кощунственное стремление воплотить сполна бесконечное в конечных пределах, поймать и удержать в узких и закрепленных формах безграничный свет идеала, «вместить в земные берега» необъятное «море любви». Где этого сознания нет, где человек не руководится живой *верой*, чуждой всяким отвлеченностям, там он неизбежно подпадает губительному абсолютизму *теории* и отвлеченных «принципов». Предполагаемое скептицизмом, прямо противоположное максималистской дерзости теоретическое и практическое *смирение* дается лишь религиозным чувством, постигающим неадекватность всего относительного абсолютному. «Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss»¹⁵ — в этих немногих словах выражена вся мудрость органической связи между религиозностью и практическим релятивизмом.

Но что, собственно, означает «религия» и «религиозность»? Этим недоумевающим вопросом С. В. Лурье заканчивает свой разбор «Вех». Ему «совершенно ясна неприступность позиции С. Н. Булгакова», защищенного «авторитетом положительного церковного учения», и, с другой стороны, «совершенно непонятно то положение, которое заняли в вопросе о религии писатели, как Струве и Франк». Нашему критику «трудно составить себе представление о том, какое место занимает религия» в нашем «общем построении». В особенности в выдвинутом мною понятии «религиозного гуманизма», которое представляется С. В. Лурье «каким-то неразрешимым противоречием, непонятым *contradictio in adjecto*»¹⁶, я достиг, по его мнению, «последних пределов философской туманности».

Вопрос о значении и основании религии, конечно, слишком сложен, чтобы можно было надеяться исчерпать его мимохо-

дом в журнальной статье, посвященной ответу на полемику по иному вопросу. Мне кажется, однако, что основную идею нашего понимания религии я уже установил изложенным выше уяснением смысла веры в абсолютные ценности. Сущность нашей позиции в религиозном вопросе сводится именно к внутреннему сочетанию веры с скептическим релятивизмом. Религиозное умонастроение есть сознание абсолютной основы бытия, или вера в то, что конечные цели и высшие ценности человеческой жизни имеют сверхчеловеческое и универсально-космическое значение, т. е. вытекают из природы абсолютного. Эта вера в своем существе не подлежит никакому обоснованию, ибо есть первичный факт внутреннего опыта. Философский анализ может лишь показать, что для умозрения эта «гипотеза» не содержит ни внутреннего противоречия, ни абсолютного неразрешимого столкновения с фактами; он может также показать, что противоположное мироощущение «нигилизма», или неверия, есть в научном смысле также лишь «гипотеза», которая в своем допущении принципиального разрыва между человеческим и универсальным и отрицании абсолютной реальности идеальных ценностей включает в себя, в лучшем случае, не меньше элементов «загадочного» и «неизъяснимого», чем ощущение религиозное. С крушением механической и материалистической метафизики эта неопровержимость веры стала уже почти общим местом философского мышления. С другой стороны, однако, важно понять, что все наши отвлеченные понятия, будучи по природе относительными фиксациями отдельных моментов и начал бытия, не в силах адекватно уловить и запечатлеть абсолютное и что, следовательно, притязание религиозных *догматов* в своих неполных и односторонних схемах отобразить в исчерпывающей и неискаженной форме абсолютное противоречит самой сущности религиозного сознания. Этим устанавливается верховное значение *интуиции* и чувства в религиозной сфере и устраняется теоретически неудовлетворительный и практически вредный *религиозный догматизм*. Чем острее и увереннее религиозное *чувство*, тем более очевидной становится несостоятельность догматических религиозных *понятий* и учений и тем основательнее изгоняется вера в непогрешимость каких-либо эмпирических инстанций религиозной жизни. Религия есть прежде всего настроение; она дает абсолютную основу для наших идеальных оценок (вернее, есть сама не что иное, как осознанная до конца вера в идеальные ценности), согревать и освещать высшим смыслом всю нашу жизнь. Но именно в силу универсальности ее света из нее

нельзя почерпнуть ни отвлеченной, допускающей логическую фиксацию характеристики содержания абсолютного, ни точной *программы* индивидуальной и общественной деятельности; ибо осуществление есть область средств и эмпирических условий, где все относительно и нет ничего непогрешимого. В этом религиозно обоснованном релятивизме заключается, как мне кажется, одновременно и высшая притязательность, и высшая скромность.

Еще несколько слов о «религиозном гуманизме». Дело, конечно, не в самом термине, а в обозначаемой им идее. Мысль, которую я хотел выразить в этом программатически выставленном сочетании понятий, довольно сложна, но, думается мне, отнюдь не туманна и не противоречива. Я позволю себе прежде всего еще раз сослаться на Гете. В глубокомысленной (незаконченной) поэме «Die Geheimnisse»¹⁷ Гете поэтически символизировал идею «религиозного гуманизма». Странник случайно приходит к таинственной монастырской обители, эмблемой которой служит крест, увитый розами, и узнает от одного из монахов житие святого основателя обители Humanus'a, который, объединив вокруг себя представителей различных религий и культур, позднее их покинул. В прозаическом объяснении плана этого незаконченного произведения Гете говорит, что он хотел показать, что все виды религии достигают высшего расцвета в той мере, в какой они сближаются и даже сливаются с святостью «человечности», олицетворенной в Humanus'e; раз проникшись этим духом, они впредь не нуждаются во внешнем руководстве этого представителя общечеловеческой основы религии. Итак, для Гете здесь то, что я назвал «религиозным гуманизмом», означает именно намеченное мною сочетание религиозности с духовной широтой и свободой. Я лично соединяю, помимо того, с этим понятием еще иную мысль, также близкую Гете: я разумею связь между религиозным чувством и культурным творчеством человечества или, иначе говоря, неразрывную связь между верой в Божество и верой в человечество. Сознание этой связи отделяет меня, с одной стороны, от нигилистического утилитаризма в области культуры, от идеи «благополучного устройства» человеческого стада как высшей цели прогресса и, с другой стороны, от дуалистического аскетизма, который полагает пропасть между вечной святыней и «суетными» мирскими делами и во имя религии отвергает культурное творчество. Предносящаяся мне идея «религиозного гуманизма», преодолевающая раздвоенность между «мирским» и «божественным», есть собственно идея бо-

гочеловечества, освобожденная лишь от догматических рамок и грубых эсхатологических чаяний. В ней выражается вера, что исторический процесс созидания культуры есть осуществление объективных ценностей, воплощение божественных начал в человеческой жизни, раскрытие высших абсолютных потенций земного, эмпирического бытия.

Так в идее *религиозного смысла культуры* резюмируется то умонастроение, во имя которого я подверг критике господствующую среди русской интеллигенции «этику нигилизма». И я чрезвычайно признателен С. В. Лурье за то, что в своем критическом разборе «Вех» он снова поднял проблему культуры и религии и тем поставил на очередь обсуждение положительно-го содержания нашего мировоззрения.

(*Русская мысль*. 1909. № 7. С. 147—161)

