



М. М. ТАРЕЕВ

Религия и общественность

I

Вопрос об отношении религии к общественности, о религиозном освящении общественных отношений, является для нашего времени самым «проклятым вопросом», наиболее привлекает к себе внимание литературных сил...

Я предполагаю остановить внимание читателя на научно-публицистических статьях Н. Бердяева. Этот автор заслуживает внимания. Ему трудно отказать в значительном литературном таланте. Он выгодно выделяется почтенной философской эрудицией. Особенно же его делает интересным — в том отношении, в котором мы теперь хотим его рассмотреть, — одна особенность его литературного характера — крайняя впечатлительность и отзывчивость. Пока он не выступает перед нами оригинальным мыслителем, но он чутко прислушивается к наличным течениям мысли, проникательно всматривается в существующие системы... Он как бы перевоплощается в того философа, публициста, художника, которого излагает... Его сочинения и статьи не составляют раскрытия одной системы, одного воззрения, но они отмечают путь его религиозно-философской эволюции, разные этапы в развитии его мысли. В общем это — путь от марксизма к христианству.

II

Остановимся на двух его книгах: 1) «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906)», 1907 г.; 2) «Новое религиозное сознание и общественность», 1907 г. Впрочем, и его прежняя книга «Субъективизм и инди-

видуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском», 1901 г., — очень интересный и поучительный опыт. Она представляет собой первый этап в его движении от догматического социализма... «Индивидуалистическое мировоззрение, — пишет Н. Бердяев, — покоится на радикально неверном предположении, на фикции абстрактной личности, вырванной из общества, из исторического процесса, отделенной от тех социальных сил, которые ее породили. Личность “индивидуалистического” мировоззрения совершенно пуста, так что мы, противники “индивидуализма”, являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности. Ведь все стремления личности, все ее идеалы, все ее страстные призывы к борьбе и протесту взяты из общества... Личность и общество можно мыслить только как нечто единое и нераздельное... Священнейшие идеалы личности, все самое великое в жизни человека, для чего стоит жить, все это результат приспособления ко *всеобщему*, связи с *универсальным*, лежащим вне узких горизонтов индивида... *Индивидуализм* как философская доктрина окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготеющей к *универсализму* во всех областях знания»... Выписанная страница должна быть отмечена как одна из точек, обозначающих направление, в котором эволюционирует мысль г. Бердяева. Из книги «Sub specie aeternitatis» мы рассмотрим три статьи, раскрывающие три точки зрения, с которых можно подходить к вопросу об отношении религии к общественности и на которые последовательно становится г. Бердяев: «Этическая проблема в свете философского идеализма», «Трагедия и обыденность» и «О новом религиозном сознании».

III

В статье «Этическая проблема в свете философского идеализма»... Бердяев решает этическую проблему на почве философского идеализма: «...нравственная проблема, проблема должного не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия... Абсолютный нравственный закон как должное противопоставляется всему эмпирическому миру как сущему... Кант дал не только формальное, гносеологическое обоснование этики, он дал гораздо больше. Все содержание этики можно построить, только опираясь на Канта. Кант признал абсолютную ценность за человеком... Основная идея этики есть идея *лично-*

сти, единственного носителя нравственного закона... В эмпирической действительности человек слишком часто не бывает человеком, тем человеком, которого мы считаем самоцелью и который должен быть свят. *Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношения между эмпирическим “я” и “я” идеальным, духовным, “нормальным”*. Нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе... Нравственность как отношение человека к человеку есть безусловное признание в каждом человеке его духовного “я” и безусловное уважение к его правам... Словом, идея личности и нравственная проблема... понятны только на почве спиритуализма. Человек имеет абсолютную ценность, потому что он вечный дух, и люди равноценны, потому что у них одна и та же духовная природа... Нравственно ценное в человеке определяется не одобрением или осуждением других людей, не пользой общества, вообще не внешним ему миром, а согласием с собственной внутренней правдой, *отношением к собственному Богу*».

Легко заметить, что теперь <г. Бердяев> стоит на точке зрения, значительно отличной от той, которую он защищал в книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной науке»... Теперь он смотрит на нравственность индивидуалистически, отмечает в ней характер абсолютности, вскрывает в ней начало религиозное. Но ведь эта новая точка зрения ставит в новом свете вопрос об отношении нравственно абсолютной, религиозно-самоценной личности к обществу, т. е. вопрос об отношении религии к общественности. Как же на него отвечает г. Бердяев?

Он выдвигает две идеи: идею этического универсализма и идею исторического прогресса. Он рассуждает так.

Нравственное благо есть утверждение «я», самоосуществление, а это приводит к идее «нормального» развития личности. Не всякое утверждение и развитие собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведет к совершенству, к идеальному духовному состоянию. С этической точки зрения, осуществление собственного «я» и достижение идеального совершенства есть понятия тождественные. Но трагизм нравственной проблемы заключается в том, что абсолютный идеал нравственного совершенства не может быть конкретно выражен в терминах опыта и эмпирически никогда не может быть вполне осуществим. К абсолютному идеалу человек лишь может приближаться и *должен* приближаться. *Идея нравственного развития* немыслима без идеи верховной цели, которая должна осуществляться этим развитием... Человеческая лич-

ность, своеобразная и индивидуальная, в своем стремлении к совершенству всегда тяготеет к одной и той же точке, к Верховному благу, в котором соединяются все ценности. Бесконечная сила и могущество, бесконечное познание, вечная красота и гармония—все это входит в осуществление и развитие «я»... Причем божество мыслится не как что-то чуждое и внешнее для человеческого «я», чему это «я» должно подчиниться, а как его собственный идеал окончательного совершенства» Исходная точка зрения этики может быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема *личности*, но индивидуализм нужно метафизически преодолеть и прийти к универсализму, вернее, индивидуализм и универсализм должны гармонически слиться в одном мировоззрении. Таким образом, г. Бердяев считает возможным разом исповедовать как последовательный этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Личность, индивидуальность, с этической точки зрения, — все, но именно потому, что в ней мы мыслим универсальное духовное содержание... Человек чтит в другом человеке Бога...

Нравственное противоречие между должным и сущим, между человеческим «я», стремящимся к индивидуальному совершенству, и эмпирической действительностью разрешается двумя путями, которые в конце концов сходятся: путем *индивидуального* и путем *универсального* развития. Индивидуальная жажда совершенства, осуществления духовного «я», что и составляет сущность нравственной проблемы, утоляется беспредельным индивидуальным развитием, упирающимся в духовное бессмертие, и беспредельным универсальным развитием, т. е. прогрессом культуры. Этими двумя путями человек идет к Верховному благу» Прогресс, с философской и этической точек зрения, есть прежде всего освобождение человеческого «я» от внешних пут... Таким образом индивидуальная нравственная проблема превращается в проблему социальную. Общество, общественное развитие есть необходимое орудие нравственного развития человеческой личности. Личности принадлежит этический (не социологический) примат над обществом» Борьба за «социальность», т. е. за форму общественного сотрудничества, этически всегда подчинена борьбе за «гуманность», т. е. борьбе за человека.

Таков первый ответ г. Бердяева на вопрос об отношении религии к общественности. Следует решительно заявить, что в этом ответе много элементарной правды... Но можно ли примирить все выводы из социологического объяснения индивиду-

альности со всеми выводами этико-метафизической теории личности?.. Можно, оставаясь на почве того или другого воззрения, значительно более усилить это расхождение... И чтобы понять это, нам нужно обратиться к предисловию г. Струве к книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной науке».

IV

В этом предисловии, заслуживающем самого серьезного внимания, г. Струве выставляет и остроумно обосновывает тезис: между областью теоретического сознания, или опыта, иначе сказать — областью бытия, которому соответствует категория необходимости, и областью практического, или действенного, сознания, иначе сказать — областью долженствования, которому соответствует категория свободы, — *между этими областями сознания гносеологически нет никакого ни примирения, ни перехода...*

Основной тезис г. Струве — решительный разрыв между объективной областью опыта и субъективной областью долженствования, иначе сказать — индивидуалистический абсолютизм этики, крайний этический субъективизм не в смысле позитивистического релятивизма, а в смысле мистически-трансцендентной основы этического сознания личности... Религиозное индивидуальное дело не как поделка по заказу, а как существенное выражение религиозного значения личности — религиозное индивидуальное дело, как бы ни был ничтожен человек для внешнего взгляда, имеет универсальное значение, так что нравственный миропорядок неизбежно создается самим человеком, религиозною личностью.

Струве не делает всех выводов, вытекающих из этического абсолютизма. Он ставит «мучительный» вопрос: как примирить стремление к абсолютной истине и красоте в себе с абсолютным постулатом равенства и равноценности людей? Во-первых, люди равноценны не как эмпирические и случайные «пучки восприятий», не как животные организмы, а как душевные субстанции, как формальные единицы рода «человек». Все содержание нашего «я» мы можем «отдумать», но его самого невозможно «отдумать», невозможно даже мысленно упразднить, и это мысленно неупразднимое формальное единства равно во всех людях. Из этого «равного» вытекает равноценность людей. Во-вторых, постулат индивидуальности требует в

известном смысле абсолютного неравенства, т. е. неоднородности людей: Высшее благо, воплощаясь в людях, должно создавать самобытные личности, которые, каждая на свой лад, выражали бы абсолютное добро... Если между миром опыта и миром творческого этического сознания существует самая резкая противоположность, так что от одного к другому нет никакого перехода, то это значит, что творческое этическое сознание не может выразиться в формах, доступных наблюдению и познанию, в объективных природно-исторических формах.

Вот этого-то Бердяев и не усвоил... Бердяев видит безмятежный мир между индивидуальным развитием и прогрессом культуры. Он, правда, находит возможным разом исповедовать как этический индивидуализм, так и не менее последовательный этический универсализм. Но это — притязание, которого он не оправдал.

В присоединенной к своей статье критике Ницше в заключение г. Бердяев пишет следующее: «Кант слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих *дионисовское* начало жизни. Прав он был только в том отношении, что считал нравственный закон законом воли, а не чувства. Но мы хотели бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себе не зло, она этически нейтральна, она становится злом только тогда, когда препятствует развитию *личности*, когда затемняет высшее самосознание и самоосуществление». Не кажется, чтобы автор отдавал себе ясный отчет в словах, которые у него вылились под влиянием Ницше. Чувственная природа сама по себе этически нейтральна—эта мысль, ясно осознанная, чревата широкими выводами, которых не делает автор. И самую мысль эту нужно было бы выразить более широко: не только чувственная природа, но и история в своей закономерности, в общественных формах — этически нейтральна. К той же теме г. Бердяев подходит — под влиянием Шестова — в статье «Трагедия и обыденность», к которой мы теперь и обратимся.

V

Трагедия — по словам г. Бердяева — начинается там, где отрывается индивидуальная человеческая судьба от судьбы всего мира... *Провал в том месте, в котором сплетаются индивиду-*

альное и универсальное, — вот сущность трагедии, «Я», индивидуальное живое человеческое существо, гибну, умираю, «я», существо с беспредельными запросами, претендующее на вечность, на безмерную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утешают тем, что есть «добро», которому мы все должны служить, что есть «прогресс», который уготовляет лучшее, более радостное, более совершенное существование будущим поколениям, что есть «наука», которая дает общеобязательное знание законов природы, той самой природы, которая меня так безжалостно давит... Но если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будут уготовлены ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира — будущего человечества. Это — проблема индивидуальности, основная проблема человеческой жизни, корень всех религий, проблема теодицеи... Все наше философское и моральное миросозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным движущим интересом. Пора стать на точку зрения *трансцендентного индивидуализма*, единственной философии трагедии, а не обыденности, и переоценить согласно с этим все моральные ценности. Утвердить *мир* и его *ценности*, осуществить полноту и совершенство универсального бытия можно, только утверждая трансцендентную индивидуальность, выполняя *свое* индивидуальное предназначение в мире... Опыт трагедии есть главный, основной материал для моральной философии — только посчитавшись с трагедией, можно построить этику... Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности вне разума и не имеет закономерности, проблема добра и зла — иррациональная проблема...

Так пишет г. Бердяев в статье «Трагедия и обыденность». Бросается в глаза, насколько разнится точка зрения этой статьи от тех, на которых он стоял раньше... Но возникает вопрос: каково же отношение религиозно-этической абсолютности к общественности? Здесь он подходит к решению религиозно-общественной проблемы по принципу разнородности сфер лично-религиозной и условно-общественной. Нравственность, и именно религиозная нравственность, религиозная абсолютность, есть принцип личной жизни, а «человеческие отношения» может регулировать *право*. Со странной непоследовательностью он заявляет, что «право тоже божественно и трансцендентно по

своей природе». Но если право божественно и трансцендентно, то оно не отличается от религии — морали, и, следовательно, религия — мораль должны дать нормы для общественной жизни, должны освятить ее формы.

И в этом отношении нам интересно проследить дальнейшую эволюцию религиозно-этических воззрений г. Бердяева.

VI

В статье «О новом религиозном сознании» г. Бердяев стоит под влиянием Д. С. Мережковского.

В душе *нового* человека, пишет г. Бердяев, перекрещиваются наслаения разных великих эпох: язычество и христианство, древний бог Пан и новый Бог, умерший на кресте, греческая красота и средневековый романтизм, Дионис, в котором образ бога языческого сливается с образом Бога христианского, и возрождение — рождение человека новой истории и жажда нового грядущего возрождения. Новая душа раздваивается, усложняется до последнего предела, идет к какому-то кризису, желанному и страшному. Воскресают в нас боги и Бог. И мы живем не только в эпоху упадка и измельчания культуры, в безбожную эпоху малых дел на равнине, но и в захватывающую по своему всемирному значению и интересу эпоху зачинающегося нового религиозного возрождения, загорающегося *нового религиозного сознания*. Характерная, существенная особенность *нашего* нового возрождения, что оно двойное, двойственное: возрождается, воскресает Бог христианский, и боги языческие возрождаются, воскресают. Мы переживаем не только христианский ренессанс, но и ренессанс языческий. Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластической красоты и земной любви.

Голгофа — продолжает г. Бердяев развивать свою мысль — легла черной тенью на человеческую историю, смерть Христа зачаровала человечество, а воскресение Его не было понято или было понято неполно. Историческое христианство вместило только отрицательную, аскетическую половину религии Христа, поняло небо как отрицание земли, дух как отрицание плоти, а бездна на полюсе противоположном была отвергнута как дьявольское искушение. Дуализм неба и земли, духа и плоти

отравил жизнь, превратил мир в сплошную греховность. А жизнь мира шла своим обычным путем, оправдывалась святостью нехристианской. Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства. И вот загорается новое религиозное сознание, которое уже не может вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общности, святой «плоти», преображенной «земли». Новое религиозное сознание возвращается к глубоким истокам всякой религии, к преодолению смерти в вечном, полном, свободном бытии личности и преодолению Голгофы в Воскресении. Христианский ренессанс начнется, когда (говоря словами Мережковского) «кончится отрицание, умирание, умерщвление, начнется утверждение, оживание, воскрешение. От первого — скорбящего, темного, тайного Лица Господня христианство обратится ко второму — радостному, светлому, славному. Этот-то величайший *космический* переворот и совершается ныне почти неосвязаемо, нечувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты».

В это воззрение, общее у г. Бердяева с г. Мережковским, первый вносит две поправки, существенно важные. Мережковский, по признанию Бердяева, необыкновенно остро поставил проблему отношения между духом и плотью, решает ее блестящим толкованием евангельских текстов, художественной интуицией и мистическим предчувствием будущей религиозной культуры. Судьбы нового религиозного движения связаны с радикальным решением основной, новой темы об отношении религии к «плоти», к «земле», о религиозном освящении культуры, общности, половой любви, радости жизни. Но Мережковский смотрит на проблему отношения духа к плоти исключительно с психологически-исторической точки зрения, а не с философско-мистической. Он решительный противник спиритуалистической метафизики, борьба со спиритуализмом исторического христианства — основной мотив его. Тут огромная заслуга Мережковского, по мнению Бердяева, может сплестись с огромным недоразумением, если не подвергнуть эту проблему философскому рассмотрению. Дело в том, что религиозная проблема отношения «духа» и «плоти» совершенно не совпадает с философской проблемой отношения духа и материи, души и тела, физического и психического, хотя с ней соприкасается «Плоть», о которой говорит Мережковский, есть

символическое понятие, она олицетворяет собой и землю вообще, и всю культуру и общественность («тело» человечества), и всякую чувственность, и половую любовь. В «плоти» этой слишком мало того, что мы в философии называем «материей», явлением физическим в противоположность психическому, в ней слишком много того, что в философии называют «духом», явлением психическим в противоположность физическому. «Плоть» не определяется физическими свойствами и химическим составом, «земля» эта не состоит из геологических пластов. Пространственность и временность эмпирического мира не есть обязательное условие бытия этой «плоти» и непроницаемость не есть такое же роковое ее свойство, как давящей нас «материи». «Плоть» не есть также феномен, явление в противоположность «духу» — ноумену, сущности, в ней есть что-то ноуменальное, метафизически изначальное. С другой стороны, г. Бердяев настаивает на идее личности. Не дух или плоть, говорит он, должны быть утверждены, а *личность* в полноте и своеобразии своего бытия, трансцендентная индивидуальность, которая есть «воплощенный дух» и «духовная плоть». Идее личности должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании — только в связи с этой идеей многое может решиться. Мережковский должен был бы чувствовать огромное значение религиозного понимания личности, но он почти не раскрывает религиозной идеи о безусловном значении человеческого лица, плохо понимает личность, мистически ее недостаточно ощущает. Ведь сам Бог воплотился в форме личности и заповедал утвердить личность для вечности, признал безмерную ценность индивидуальности...

Такова новая мысль г. Бердяева, такова третья фаза в эволюции его религиозной философии, не считая первой, безрелигиозной, ступени его социологических воззрений. Несмотря на указанные поправки, очень важные в некоторых отношениях, с существенной стороны его новая мысль есть мысль о религиозном освящении общественности. И мы ставим вопрос, как же теперь г. Бердяеву представляется конкретное отношение лично-религиозной абсолютности к условным формам общественности. Давнее представление, что общество есть все для личности, теперь оказывается даже невозможным, немыслимым. Но и первоначальная мысль о естественном совпадении последовательного индивидуализма с последовательным универсализмом, впоследствии отвергнутая по тем мотивам, что в ней идея формального добра подавляла идею свободной индивидуальности, тогда как идея личности удерживается и в последней фазе

религиозно-общественного воззрения, — и эта мысль теперь неприемлема. Далее, теория разнородности сфер лично-религиозной и правовой, едва померещившаяся г. Бердяеву на индивидуалистической ступени его религиозной философии и тогда же им отвергнутая под именем теории «двойной бухгалтерии», не возобновляется им и теперь, хотя она, надлежаще оцененная, могла бы ему до конца сослужить великую службу в решении религиозно-общественной проблемы. Но, принимая, с одной стороны, окончательно мысль о религиозном освящении общественности и, с другой стороны, отвергая столь же решительно теорию «двойной бухгалтерии», г. Бердяев вместе со своими единомышленниками всяких оттенков становится пред роковой и безвыходной дилеммой двух путей, не ведущих в один Рим, — пути религиозно-общественного абсолютизма или пути религиозного анархизма. Первый путь ведет к признанию религиозной святости за данными формами общественности, к признанию религиозной абсолютности за самой идеей исторической формы, в частности за идеей власти. Предполагается, что условно-общественная форма достигает религиозной святости, приближаясь к своему естественному пределу, к предельному совершенству: отсюда общественная власть должна быть безграничной, семья в данной форме неразрывной, собственность абсолютно неотъемлемой, сословные грани безусловно непереступаемыми и пр. Второй путь, напротив, ведет к отвержению всякой формы как таковой, к отметанию власти, *всякой* власти, семьи, *всякой* семейной формы и т. д. И это по тому мотиву, что религиозно-личная абсолютность невыразима ни в какой форме и, следовательно, противится всякой форме. Эти оба пути одинаково не дают последнего решения религиозно-общественного вопроса, последнего синтеза религии и социальной действительности: условные общественные формы остаются не примиренными с религией, не освященными религиозно, не преодолеваются религиозно, потому что в одном случае они язычески обожествляются, так что сама религия занимает служебное по отношению к ним положение, а в другом случае они просто отметаются и, следовательно, изолируются от религии, так что возобновляется древний путь аскетического бегства из мира. И поэтому-то на том и другом пути неизбежно пессимистическое отношение к действительности. Г. Бердяев порицательно судит о первом пути и довольно решительно становится на второй путь.

Свои суждения о первом пути г. Бердяев высказывает отчасти по поводу Мережковского. По его словам, ничем так не по-

вредил Мережковский себе и великому делу религиозного возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государстве и общественности. Он явно сбился с пути, когда одно время начал реставрировать старое славянофильское учение о государстве, когда пробовал говорить о мистичности власти, когда пытался оживить исторический труп. Мережковский не осознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает осознавать, — что государство, царство, есть одно из искушений дьявольских, что всякая власть земная, всякий князь мира этого не от Бога, а от лукавого, что новая общественность должна быть утверждена не в насильственном союзе государственным, а в свободном религиозном союзе, что нет места насилию там, где провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для нового религиозного сознания, он не сумел перенести в политику. С ним повторилась та же история, что и с Достоевским, который дал в «Великом инквизиторе» самое глубокое и страстное, единственное в мировой литературе обоснование анархизма на религиозной почве, а наряду с этим защищал самые старые и банальные государственные идеи. И Вл. Соловьев так до конца и не понял, что идея вселенской теократии, царства Божьего не только на небе, но и на земле, несоединима с признанием власти земной, с насильственной государственностью. Нужно выбирать: идти за Христом, отвергнувшим искушения царствами земными во имя безмерной свободы и свободной любви, или за тем, кто Его искушал в пустыне. А Мережковского долго соблазняла *imperium romanum*, идея мистической монархии и величие кесаря, которому он готов был предоставить часть того, что есть Божье. Он поклоняется Наполеону, сверхчеловеку-богу, и обнаруживается в этом, что влияние Ницше еще не исчезло в нем. В Петре, величайшем из царей, он видит пример монарха мистического, выполняющего религиозное назначение, вместо того чтобы видеть в нем просто гения, всегда призванного свыше для направления судеб истории.

Общественность, по словам г. Бердяева, может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически-свободных началах Великой, религиозной «государственной» идеи, которую одно время искал Мережковский, уже не может быть, времена подобных призраков и соблазнов миновали, но есть иная великая, религиозная идея безвластия, безгосударственности, нового теократического церковного союза, свободно-любовного, подчиняющего личность лишь воле Бога и на земле, в отрица-

нии всякого старого, насильственно-христианского союза, подчинившего личность *безбожной воле земной*.

Подобным образом г. Бердяев относится отрицательно и к семейному союзу. Нужен, говорит он, бунт не только против лжехристианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного (?) и вечным целям любви противоположного. Ведь семья — союз земного благоустройства, союз родовой, а не индивидуальный. Христос, по мнению г. Бердяева, учил не бесконечному размножению, продолжающему несовершенство и смерть, а вечной жизни и совершенству личности, индивидуальности. Половая, брачная любовь должна быть таинством, но именно потому должна быть, говорит Бердяев, объявлена война всякой идее брака семейного. Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы, должны покончить с семейным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться революционно-мистическим настроениям, в которых проблема пола и любви ставится и решается религиозно, а не позитивно, социально, морально. Но в чем же, по мнению г. Бердяева, грех семьи? Почему он поднимает на нее такое гонение? Пол, говорит он, трансцендентен, любовь имеет смысл метафизический. Но пол ненормален, как бы испорчен, любовь трагична. Ужас не в том, что половая страсть греховна, а в том, что полнота и вечность индивидуальности в мире эмпирическом ею не достигается, что индивидуальность дробится, что жизнь пола ведет к деторождению и мое недостигнутое стремление к совершенству передается потомству, обреченному страдать той же мукой.

Деторождение, по взгляду г. Бердяева, есть зло. И это, конечно, потому, что самая жизнь, земная жизнь, есть зло? Да, говорит Бердяев, наша плоть, плоть нашего мира, испорчена, дефектна, ненормальна: не потому, что плоть греховна в своей сущности, является началом злым и должна быть умервщлена, а потому, что она умирает, тлеет, болеет и страдает, она не вечная и не свободная и должна преобразоваться, воскреснуть... Итак, вот откуда бьет источник «неохристианского» отрицания «государственно-семейных» союзов благоустройства: это грубо пессимистическое по отвлеченно-метафизическим основаниям воззрение на жизнь, на земную жизнь с ее рождением и смертью, радостями и страданием, условным общежитием. И здесь, если угодно, последняя слабость всей этой «религиозной философии»: с таким отвлеченным пессимизмом не стоит даже считаться. То правда, что и Церковь учит о первородном грехе,

не только простирающемся на все человечество, но и вызывающем даже воздыхание твари. Но дело в том, что церковное учение о грехе с метафизической стороны имеет свой эквивалент в учении о благодати, о благодатном спасении мира, но оно несколько не определяет нашего сознательного отношения к формам жизни как к таковым. Не забываем того, что христианин с первородным грехом встречается в виде нечистой страстности, примешивающейся к естественным формам жизни. С нею он должен бороться, очищать от нее естественные формы жизни. Но отвергать эту примесь не значит отвергать самые формы жизни. Говоря иначе, христианское воззрение на первородный грех имеет два разветвления: оно полагает, во-первых, скрытую метафизическую порчу жизни, которую исправляет таинственными путями благодать, и выплывающую на поверхность сознания нравственную порчу, с которою должно бороться сознательное усилие человека. Но между этими двумя разветвлениями, одним — глубоким метафизическим и другим — поверхностным моральным, проходит естественная жизнь с ее законными, «изначальными», формами, которая не затрагивается именно в существе своих относительных форм ни тем, ни другим руслом греха. Относить грех к самой естественной жизни, считать грехом, например, самое деторождение и ради этого отвергать семью и, далее, государство — будет не в духе христианско-церковного учения, а в духе гностических сект, осужденных церковью. Это все азбучные истины.

VII

Теперь мы переходим к последней книге г. Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность». В общем эта книга развивает точку зрения последней из рассмотренных нами статей, входящих в сборник «Sub specie aeternitatis» — «О новом религиозном сознании», но при ближайшем анализе мы в ней подметим два лейтмотива: кроме этой точки зрения в ней пробивается «теория двойной бухгалтерии», как выразился раньше сам г. Бердяев, или теория разнородности сфер лично-религиозной и условно-общественной, как мы предпочли бы выразиться. Эти два потока идут в книге не сливаясь, не впадая в одно русло высшего синтеза, и их сопоставление приводит к наиболее любопытным результатам, давая критику в руки неотразимое оружие. Все же сказанное нами доселе о разных фазах в религиозно-философской эволюции г. Бердяева помогает

нам разобраться в его последней книге. Проанализируем сначала предисловие к книге.

Самую коренную причину современной потери смысла жизни, этой смерти религии, нужно — пишет автор рецензируемой книги — искать в *дуализме* старого религиозного сознания, в разрыве между религией и земной судьбой человечества. В исторической судьбе христианства есть что-то странное и таинственное. Вся человеческая жизнь, человеческая общественность и культура, вся «плоть» этого мира, вся мировая история остались как бы вне христианства, остались антихристианскими, религией не освященными. Победа христианства в истории была не столько победой христианства над этим миром, сколько приспособлением к этому миру, победой этого мира над христианством. Языческое государство, языческая семья, языческие наука и искусство торжествовали в истории, и церковь противоестественно соединялась со всякой мирской силой, когда потухал огонь костров, на которых сжигались мировая культура и свобода. Не оказалось христианского пути истории, христианского решения проблем общественности и культуры. Христианство торжествовало лишь как индивидуальное религиозное настроение, лишь как путь индивидуального спасения и в очищенном, бескомпромиссном своем виде создавало идеал аскетической, монашеской, уединенной от мира святости. Что такое святость, соединенная с миром, утверждающая мировую историю, мировую культуру, творящая общественность, историческое христианство не знает, никакого пути не указывает. Все земное признавалось лишь слабостью, лишь уступкой греховной человеческой природе. Евангелие было признано для земли несбыточной утопией. Всякое обращение исторического христианства к земле, к мирской культуре, к государству было отвратительным компромиссом, падением, предательством или жестокостью. Многому хорошему научило христианство о смерти и индивидуальном спасении, но ничему почти хорошему не научило о жизни и о спасении мира в земной истории. В сущности, старое религиозное сознание отрицает смысл всемирной истории, признает всю культуру недоразумением, не понимает предназначения земной плоти. Сама земля для исторического христианства есть соблазн, ни для чего не нужный. И вся наша надежда на религиозное возрождение, на возвращение к нам сознания смысла вещей основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Религия должна сделать

ся светской, чтобы мир сделался духовным; не функцией жизни она должна быть, а самой жизнью, всепроникающим духом жизни. Неудача исторического христианства была в невозможности для него подчинить себе все стороны жизни...

С первого взгляда на этой страничке из книги г. Бердяева все ясно: нужно христианской религии освятить мировую историю, мировую культуру, семейно-государственную общественность. Но не так просто представляется дело тому, кто знаком с прежними статьями г. Бердяева. В самом деле, если г. Бердяев утверждал прежде, что Христос в самой идее государственности видел дьявольское искушение, что Он ничем не оправдал семейного союза, то была ли только виною и неудачей исторического христианства невозможность для него подчинить себе все стороны жизни? Не входило ли это, скорее, в самую сущность христианства? Возможен ли, по существу, христианский путь истории, христианское решение проблем общественности и культуры? И затем, ведь нельзя сказать, чтобы все «историческое христианство» вмещалось в нормы аскетической, монашеской, уединенной от мира святости, ведь вполне очевидно, что «историческое христианство» стремилось освятить историю и общественность. вспомните хотя бы средневековое католичество: что же в таком случае означает неохристианское стремление освятить историю и общественность и как оно относится к средневековым церковным идеалам? На этот вопрос далее г. Бердяев и отвечает.

Христос, по его словам, пришел спасти личность от смерти, утвердить ее бытие в вечности и потому отверг род, дробление во времени с постоянной сменой рождения и смерти. Христианство в истории поняло и приняло истину о личном спасении на небе, но не сделало отсюда никаких выводов для земли. На земле по-прежнему торжествовало родовое, натуральное начало, и христианство все это оправдывало. Христианское государство, христианская семья, весь христианский быт — безлично-родовой, и только отдельные праведники побеждали род, но путем аскезы, ухода от мира. В монашеско-аскетическом отрицании рода и рождения проявляется не личная жизнь, а безличная смерть. Для мира, для земли, для жизни историческое христианство предоставляет быт языческий, языческую общественность, полное торжество общественного рода, личности же вместо жизни — смерть как путь спасения. Религия же будущего, продолжает г. Бердяев, противопоставит родовому государству — соединение личностей в сверхприродном человечестве, т. е. Богочеловечестве, родовой семье — соединение личностей

в сверхприродной любви, которая состоит не в альтруизме, не в филантропии, не в смиренном служении долгу относительно ближнего, а в мистическом влечении, открывающем безмерное религиозное значение пола. Новое отвержение рода будет не старым аскетизмом, воздержанием от жизни, как это было в историческом христианстве, а утверждением сверхприродной любви, сверхприродного соединения людей. Судьба религии зависит от того, возможно ли личное, свободное от естественной необходимости и естественной смерти утверждение плоти, возможна ли новая любовь в мире...

Вся речь автора несколько туманна, а кончается она непрозрачным туманным пятном — подозрительным словом о какой-то любви нерождающих. Итак, отвергается церковное освящение естественного государства и естественной любви, отвергается аскетическое отрицание рода и рождения, отвергается любовь альтруистическая, филантропическая, любовь морального долга, и все упования возлагаются на сверхприродную любовь нерождающих. Если бы г. Бердяев после этого предисловия в своей книге не забыл на протяжении всех глав, кроме одной, об этой своей таинственной любви нерождающих, то его книгу можно было бы смело закрыть с первой страницы. Но благодаря его забывчивости, все главы его книги, кроме одной *, написаны общечеловеческим языком и сохраняют общечеловеческий интерес. К ним мы теперь и обратимся. Впрочем, первую главу «Великий инквизитор», в которой автор растянута и как-то особенно вяло и крайне неинтересно анализирует известную «легенду» Достоевского, мы опустим и перейдем ко второй главе «Государство».

VIII

В вопросе о государстве в религиозном отношении могут быть две точки зрения: или религиозные идеалы непосредственно прилагаются к государственному строю, религия выступает критерием для суждения о государственной форме, или же государство считается нейтральным в религиозном отношении, причисляется к категории иного порядка, чем религия. В первом случае неизбежна дилемма — или религиозно утверждать государство, или религиозно отрицать его. Г. Бердяев в первой половине своего рассуждения о государстве держится

* Или трех последних.

первой точки зрения на государство, и именно религиозно-отрицательной, а во второй половине — другой точки зрения. Вторая точка зрения, которую отстаивает рецензент, есть лучшая критика для первой, так что рецензент может ограничиться простым изложением обеих частей рассуждения г. Бердяева.

По словам г. Бердяева, Христос в известных словах о Божем и кесаревом осудил все «кесарево», так как уж, конечно, для Христа только «Божье» было хорошо и все должно быть только «Божье»*. В непонятных словах, эксплуатируемых для низких целей, Христос произнес свое отречение от римского государства, признал его безбожным, Богу ненужным**, но облек этот отрицательный суд в форму, которая не давала возможности фарисеям погубить Его, так как час Его еще не настал. В словах Христа, в Его разделении на «Божье» и «кесарево» ска-

* Это не что иное, как философская софистика, в основе которой лежит экзегетическая наивность. Уж если автор берется рассуждать о Христе, он обязан знать Евангелие. И странно, что принципиальную опору для своего исследования г. Бердяев нашел в «легенде» Достоевского: гораздо лучше он сделал бы, если бы обратился к самому Евангелию. А Евангелие «на мирскую жизнь смотрит двояко — с естественной точки зрения и в отношении ее к вечной жизни. В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божьей, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо, но это благо внешнее, душевное, которое входит в сердце извне и не имеет нравственных свойств, не подлежит этической оценке. Здесь нет ничего нечистого, но ничего нет и святого. Этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу. В отношении же к духовному благу мирская жизнь становится не сама по себе, а через посредство человеческого сердца, которое является единственною ареною столкновения их... Евангельский Бог имеет два аспекта, являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви, требующей самоотречения, но Евангелие не знает дуализма. Вот эта грань между двумя аспектами христианского Бога и дуализмом отмечает путь, по которому идет проблема евангельского аскетизма. Всего рельефнее представляется этот евангельский принцип в отношении к семье, государству и народности». См.: *Проф. М. М. Тареев*. Основы христианства, т. II, с. 258 и сл.

** Но ведь «Христу не нужны барометры и пароходы (вся область науки и промышленности). Ему не нужна и вся плоть. Ему нужна только чистая духовность божественной жизни» («Основы христианства», т. IV, с. 329—407). Значит ли это, что с христианской точки зрения нужно отвергать науку, искусство, промышленный прогресс?..

зался дуализм нового христианского сознания и старого языческого государства. Человеческая ограниченность возвела этот дуализм в закон, христианство в истории, вместо того чтобы преодолеть дуализм, «кесареву» общественность превратить в «Божью» *, подчинилось «кесарю», отреклось от «Божьего» на земле... Евангельские источники для определения отношения Христа к государству нужно искать не там, где обычно искали их с целями предвзятыми, с тайным желанием оправдать зло. Христос навеки определил свое отношение к государству, дал оружие для религиозного суда над государством, отвергнув третье искушение дьявола в пустыне, искушение *царствами* этого мира **. Достоевский, только Достоевский в «Великом инквизиторе» понял, как никто и никогда еще не понимал, что государство, царство, меч кесаря есть одно из искушений дьявола, отвергнутых Христом... Слишком известно чисто языческое происхождение государства. Государства основывались на диком порабощении и диком насилии одного племени над другим ***. Царь Ассаргадон или Навуходоносор — вот земной предел обоготворения государственной власти, превращения ограниченного человеческого существа в бога. Языческая Римская империя в культурной и всемирной форме утвердила идею государственного абсолютизма и обоготворила своих кесарей... **** Искушением всемирного соединения в государстве и обоготворением земного царства соблазнилось католичество, взявшее у Рима меч кесаря и создавшее папоцезаризм — ложную теократию. Римский дух, соблазнивший католичество, переходит во «второй Рим» — Византию, где идея абсолютного государства и абсолютной божественной царской власти нахо-

* Это было бы односторонностью (аскетической), но не высшим и последним синтезом, который возможен лишь с признанием разнородности этих сфер.

** Это неверно. В предложении искусителя указывалась власть «не в смысле императорской короны с придворным блеском, не в смысле государственного начала, как оно применяется для своих целей, а в смысле известного принципа, которым определяется отношение греховного мира к господству истины и добра: в искушении предлагалось применить внешнюю власть к делу религии, к делу спасения человека»... («Основы христианства», т. III, с. 278—279).

*** В этике и социологии генетическое объяснение — одно дело, а оценка — совершенно иное.

**** Обоготворение государства это есть, собственно, дело язычества, в христианстве даже немислимое. Для христианства характерным является прежде всего грех католичества.

дит себе приют и благодарную почву, порождает цезарепапизм, обратную лжетеократию. Из «второго Рима» идея эта, древнеязыческая идея ассирийского государственного абсолютизма, перешла в «третий Рим» — Россию и тут развернулась с небывалой для новых времен силой, кощунственно соединившись с православием...

Таковы религиозно-отрицательные суждения г. Бердяева о государстве. Эти суждения, как ни слабо и неустойчиво они изложены, необходимо иметь в виду всем сторонникам религиозного воззрения на общественность, хотя бы они принадлежали к типу Леонтьева и Каткова. С первого взгляда им кажется, что вся беда в религиозно-нейтральной концепции общественной жизни. Между тем при более или менее внимательном рассмотрении вопроса нетрудно видеть, что религиозно-нейтральная концепция государственно-семейной жизни не представляет опасности ни для религии, ни для государственно-семейной жизни: та и другая по существу разнородны и потому подлежат каждая своим особым законам. Конечно, полной изолированности быть не может и не должно быть, поскольку каждый верующий есть в то же время член государственно-семейных союзов, которые под влиянием христианства неизбежно морализуются. Остается полный простор и для благодатного воздействия церкви на эти союзы. При всем том эти союзы в существе своем, в условности своих собственных задач и в закономерности своего процветания являются «изначальными», дохристианскими, не могут определяться трансцендентными указаниями христианской, абсолютной, религии, т. е. религиозно-нейтральны. Напротив, религиозное воззрение на общественность таит в себе двойную опасность. Здесь неизбежны, как мы видели, два пути: путь религиозно-общественного абсолютизма или путь религиозного анархизма. Теперь мы хотим указать на то, что каждая из этих крайностей заключает в себе много поучительного для сторонников другой крайности. Дело в том, что каждая из них, как бы слабо ни обосновывалась, оказывается неопровержимой для защитников другой крайности. Так, сторонники мистического анархизма бессильны в борьбе с религиозно-общественным абсолютизмом, но, с другой стороны, и представители последнего беспомощны перед логикой религиозного анархизма. Кто достаточно поразмыслит над этим обстоятельством, тот поймет все выгоды религиозно-нейтральной концепции общественной жизни, не говоря уже о том, что это есть подлинно евангельское воззрение на общественность. На эту точку зрения становится сам г. Бердяев во второй поло-

вине своего рассуждения о государстве — сначала нерешительно, затем более решительно, хотя до конца своего рассуждения г. Бердяев не дает себе ясного отчета в своих словах.

Я называю — так пишет г. Бердяев во второй половине своего трактата — злым и безбожным государственным началом, которое в государственной воле и присущей ей власти видит высшее воплощение добра на земле, второго Бога *. Зла и безбожна не просто всякая государственность в смысле организации общественного порядка и системы управления**, а государство абсолютное и отвлеченное, т. е. *суверенное*, себе присваивающее полноту власти, ничем высшим не желающее себя ограничить и ничему высшему себя подчинить. *Суверенная, неограниченная и самодовлеющая государственность* во всех ее исторических формах, прошлых и будущих, есть результат обоготворения воли человеческой, одного, многих или всех, подмена абсолютной божественной воли относительной волей человеческой, есть религия человеческого, субъективно-условного, поставленная на место религии божеского, объективно-безусловного...

Если бы г. Бердяев начал свое обсуждение религиозно-общественного вопроса с этой религиозно-нейтральной концепции государства, то ему бы пришлось существенно переделать первую половину трактата. Впрочем, и во второй половине он выставляет религиозно-нейтральную сторону государственной формы как бы вынужденно, под давлением неумолимой логики фактов, не придавая своим мыслям всей широты цельного мировоззрения.

IX

Применение религиозно-нейтральной точки зрения к критике социализма дает самые лучшие страницы в книге г. Бердяева. Здесь автор раскрывает и почти последовательно проводит ту мысль, что социализм как религия заслуживает абсолютно-го отвержения, есть абсолютная неправда, но реальный социализм заключает в себе относительную правду. Для меня эти страницы интересны в методологическом отношении как примерное применение религиозно-нейтральной точки зрения к

* С этим вполне можно согласиться, но кого этим поразишь? Только таких фанатиков, как Гоббс, Фейербах, Леонтьев...

** Совершенно верно!

обсуждению явлений общественной жизни. Для читателей «Богословского вестника» должно представить значительный интерес и самое содержание этих страниц книги г. Бердяева как выдающаяся критика социализма.

Есть два типа социализма — пишет г. Бердяев — две в нем стихии, очень различные, и в социал-демократии как явлении двойственном эти два типа соединены и должны быть расчленены философским анализом. Есть социализм нейтральный, организующий питание человечества, целесообразную экономическую жизнь, решающий проблему хлеба насущного, не претендующий заменить хлеб небесный хлебом земным. Этот тип социализма имеет огромное значение в жизни современного человечества и будет играть большую роль в грядущей истории, но в конечном, религиозном смысле он нейтрален, он только расчищает почву, на которой могут произрасти самые различные цветы. Социализм этот не претендует быть вероучением, не заменяет религии, он действует в социальной среде, которая будет ареной битвы противоположных религиозных начал, но сам по себе не есть еще ни одно из этих начал. Образование нейтральной социальной среды, накопление в ней богатств и нарастание социальной справедливости есть исход из природного, звериного состояния, есть очеловечение человечества. То, что можно назвать нейтральным социализмом, есть человеческая правда, не превратившаяся еще ни в сверхчеловеческое добро, ни в сверхчеловеческое зло. Этот человеческий процесс, это преодоление первобытного зверства и первобытной власти природы включает в себе божественную правду, первоначальную, исходную правду, и над ним есть благословение Бога Отца.

Напротив, социалистическая религия не есть организация экономической жизни, удовлетворение экономических потребностей человечества, не есть установление экономической целесообразности, не есть уменьшение рабочего дня или увеличение заработной платы, это целое вероучение, решение вопроса о смысле жизни, о цели истории, это проповедь социалистической морали, социалистической философии, социалистической науки, социалистического искусства, это подчинение всех сторон жизни хлебу насущному, это замена хлеба небесного хлебом земным, искушение превращением камней в хлебы. В социализме как религии происходит замена былых религий, решаются по-своему все вопросы религиозного сознания, появляется уже не человеческая правда, не о нейтральной среде, из которой вырастают противоположные религиозные начала,

идет в нем речь: в нем является уже что-то сверхчеловеческое, последнее, религиозно-тревожное, религиозно-небезразличное. Появляется социалистически-религиозный пафос, и в нем чувствуется уже начало сверхисторическое, начало атеистическое, пафос этот связан с обоготворением грядущего человечества, с человеческим самоутверждением, и есть в нем страшная жажда устроить этот мир не только помимо Бога, но и против Него.

Социал-демократия, обоснованная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма, и именно социализма религиозного. Марксистский социализм особенно настаивает на том, что существует социалистическое жизнепонимание и жизнеощущение, что социалистический мир есть мир преображенный, что социалистическое общество есть начало уже сверхисторического процесса, что человек, социалистически мыслящий и чувствующий, есть новый человек, нормальный человек, что пролетариат есть истинное человечество. Социал-демократия провидит не только новые экономические формы, новую организацию производства и распределения, но и новую социалистическую культуру, которую целиком выводит из экономического коллективизма, подчиняет хлебу земному. Социал-демократия жаждет рая земного и ненавидит рай небесный. Ложна религия социализма, но процесс социализации есть нейтрально-человеческий процесс освобождения от власти вещей и может быть соединен с религией и подчинен ее задачам, и лишь буржуазный позитивизм и буржуазная неправда современного мира усиливают ту тенденцию в этом процессе, которая превращает нейтральный социализм в религию социализма, несущую новое зло и продолжающую дело старого буржуазного зла. В социализме нет и не может быть окончательной и абсолютной правды, в нем нельзя найти целей жизни, в нем даже нет никакой самостоятельной идеи. Социализм есть только условное и относительное указание на средства и методы, которыми в известную эпоху можно организовать питание человечества, решить проблему насущного хлеба так, чтобы был достигнут максимум свободы каждой личностью, чтобы до минимума было сведено порабощение и власть человека над человеком. Организовать производство и извлечь наибольшее богатство можно только коллективно, но в этом коллективизме нет никакой принципиальной идеи, социализм этот есть вопрос исторически обусловленной техники... Древнее проклятие неизменно тяготеет над человечеством: в поте лица своего добывать хлеб свой. То, что есть истинного в экономическом материализме, в этом древнем проклятии было уже

сказано. После смерти забота о хлебе насущном — самое тяжелое последствие мирового распада и порабощения... Религия социализма и есть вера в то, что природным путем можно окончательно и предельно насытить человечество хлебом земным ценою поклонения этому хлебу и отказа от хлеба небесного, что это возможно человеческим путем, оставив мир распавшимся и порабощенным, т. е. не воссоединив с абсолютным бытием. Но чисто человеческий процесс борьбы с природной необходимостью, исход из состояния звериного, должен быть доведен до конца. В этой религиозно-нейтральной среде происходит процесс *очеловечения*, относительного (не абсолютного) освобождения от власти материальных вещей и звериных инстинктов, высвобождения и выявления человеческих сил для окончательной и сверхчеловеческой уже борьбы со смертью и порядком природной необходимости. Социальный вопрос, столь поразивший и загнипнотизировавший людей нашей исторической эпохи, есть вопрос новой организации питания человеческого, освобождения людей человеческим путем от власти вещей, от непомерного гнета природной и социальной материи.

Итак, есть религиозно-нейтральная социальная среда, в которой происходит чисто человеческий процесс исхода из первоначальной природной необходимости и совершается борьба с порабощением человека человеком. Этот социальный процесс ведет от состояния звериного к состоянию человеческому, создает основу для появления *личности* в истории, и над ним есть благословение творческо-божественной силы, Бога Отца. В этой социальной среде и этом человеческом процессе, в том, что обыкновенно принято называть общественным процессом, нет еще ничего окончательного, нет ни Христова духа Богочеловечества, ни сатанинского духа самообоготворяющегося человечества*. В нейтральной социальной среде и нейтральном развитии есть человеческая правда, благословленная Богом, и в осуществлении этой правды все должны участвовать. К человеческой социальной правде нельзя относиться ни аскетически, ни индифферентно, так как подобное отношение было бы отрицанием смысла мировой истории и умыванием рук относительно исторических судеб человечества. Пассивное неучастие в осуществлении добра жизни есть активное участие в поддержании зла жизни.

Известное довольство необходимо для духовного роста, человек обязан сохранять себя материально. Неразумно и безумно

* Совершенно верно.

было бы сказать, что весь этот нейтральный и человечески-справедливый социальный процесс не имеет никакого отношения к нашему религиозному сознанию и никакой связи с нашими религиозными целями. Но чтобы назначение социализма сделать более идеальным, подчинить его целям религиозным, нужно социализм сделать более реальным, более нейтральным, менее притязательным. Только социализм, не претендующий быть религией, не обоготворяющий материи, не полагающий своего последнего пафоса в таких вещах, как обобществление орудий производства и какая бы то ни было социальная форма, только такой нейтральный социализм может быть оправдан религиозно, соединен с религиозным сознанием*. Религиозное сознание может и должно быть соединено с самой полной социальной правдой, с устранением классов и классовой эксплуатации, с коллективизацией производства, с уничтожением буржуазных форм собственности, с реальными экономическими улучшениями, со всяким усовершенствованием питания человечества, но оно совсем несоединимо и непримиримо с социалистической эсхатологией, с лжерелигиозной верой в мировую социальную катастрофу, после которой наступит рай на земле, Религиозные страсти не соответствуют такому подчиненному и относительному предмету, как социализм. В единственно верной своей форме социализм должен быть подчинен техническим указаниям науки, которая призвана заведовать всякого рода техникой, и императивам этики, а не интересам и инстинктам. Социализм очень невинная и элементарная вещь, это социальная арифметика и страстная ненависть и страстная любовь противоположных сторон, буржуазии и пролетариата, фанатиков капитализма и фанатиков социализма, есть зло, коренящееся в религиозном раздоре, в религиозной уже стихии и религиозном сознании. Социализм есть вопрос кухонный, а плохота кухарка, которая вместо кушаний подает к обеду плохие, лишенные поэзии стихи, как это делают сторонники религии революционного социализма.

Эти страницы из книги г. Бердяева, изложенные нами сокращенно, придают положительную ценность его книге. Если бы тот же метод, которым идут его суждения о национализме, был им приложен к государству и семье, он стоял бы на верном пути к истине.



* Совершенно верно.