

自我认识

——思想自传

尼·别尔嘉耶夫 著

雷永生 译



基督教学术研究文库

自我认识

|

思想自传

尼·别尔嘉耶夫
雷永生译

著

总 序

百余年来，无论欧美还是中国思想文化界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建，为现代学术提供了制度性的基础。因此，从知识学原则和学术建制两方面看，现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术（人文——社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化，成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来，汉语的现代学术建设已初具形态和规模，无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身，已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本结构要素，亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中，对基督教思想和社会的学术研究，实际

最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域，主要译介欧美现代学术（19 世纪末以来）中基督教文化研究具有学术份量的典籍，亦刊行汉语学者的相关学术研究成果，俾益於发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事，邀聘海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快，新概念迭出，译述之难，事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教，共臻学术。

刘小枫博士

1994 年 10 月於南京

谨将此书献给我的挚友

叶夫捷尼亚·拉恩

目 录

中译本前言	1
序言	1
第一章 出身和族系·我与世界环境第一次推动·贵族世界	1
第二章 孤独·忧郁·自由·造反·怜悯·怀疑与精神的冲突，关于爱欲的沉思	35
第三章 第一次转向·探索生命的意义	82
第四章 哲学认识的世界·哲学的来源	90
第五章 转向革命和社会主义 马克思主义和唯心主义	111
第六章 20 世纪初俄罗斯的文化复兴与人们的交往	142
第七章 转向基督教·宗教的悲剧·精神的交往	178

第八章	创造的世界·创造的意义和创造狂喜的体验	222
第九章	俄国革命和共产主义世界	241
第十章	流亡的年代	261
第十一章	我的最后的哲学·宗教·信仰·末日论的 世界·时间与永恒	302
第十二章	关于自我认识及其界限·自我鉴定	327
第十三章	沉重的年代（1940- 1946 年的补充）	349

中译本前言

刘小枫

1947年，第二次世界大战刚结束不久，英国剑桥大学拟颁授荣誉神学博士给一位同时代的基督教思想家，以志基督教思想界在本世纪初以来的混乱和残酷的时代中为维护自由、维护上帝之爱而付出的思想抗争。获得提名的有瑞士新教神学家卡尔·巴特、俄国思想家别尔嘉耶夫和法国具天主教背景的哲学家马利丹。这三位思想家均著述丰富，在思想界功绩卓著，且分别传承了基督教思想的不同传统：卡尔·巴特传承路德的福音主义传统；马利丹传承托马斯·阿奎那的理智主义传统；别尔嘉耶夫则通过一种创造性的综合，传承了德国的思辨神秘主义和俄国的东正教神秘主义，并参与了基督教存在哲学的发展。

别尔嘉耶夫获得了剑桥大学的荣誉神学博士学位。这并非因为他的思想建构比另两位思想家更精深宏富——在思想的深度层面，这是无法比较的，这是因为，别尔嘉耶夫的思想活动有更为艰难的生存经历。

别尔嘉耶夫(Nikolaj Berdjajew 1874- 1948)是本世纪最有影响的俄国思想家，尽管在学院哲学界和教会神学界，他不是被忽视，就是受到指责，但在时代的思想风云中，被公认为是富有思想力度的大师，在20世纪思想史上占有一席之地。

别尔嘉耶夫早年就学于基辅大学自然科学系，曾因参与左翼政治活动而遭逮捕和流放；以后主要从事思想文化活动；十月俄国革命后

2 自我认识

曾任莫斯科大学哲学系主任，1922 年被苏俄政府驱逐，流亡柏林，以后又流亡巴黎。别氏的主要著述是在颠沛的生活状态中完成的；除著述外，别尔嘉耶夫还是俄国思想文化界的一位活动家和学术组织者：创办思想杂志、举办讲习班、建立研究所。无论在沙俄时代、苏俄时代还是流亡异国的政治—文化处境中，别氏都留下了著述，创办杂志、讲习班（或研讨聚会）、研究所的业迹。别氏在巴黎 Clamart 离世时的寓所，今已建立别尔嘉耶夫博物馆。

别尔嘉耶夫思想的突出特征，是马克思主义与基督教神秘主义之间的冲突：别尔嘉耶夫早年对马克思主义哲学有兴趣，不久便发生了思想转向：从马克思主义转向自由主义的哲学。值得注意的是，别氏的自由主义哲学与英美的自由主义哲学的理念基础不同，他的自由主义哲学的基础是基督教的神秘主义。他不认为自己的思想有“改宗”，但有“转向”。诚然，马克思的哲学也讲自由，但这种自由论的基础与历史唯物论的世界观和历史观相关。别氏考虑的是：什么才是个体自由的切实的基础。在别氏的思想历程中，基督教思想一直是一个基本的结构性因素，并日益成为其思想的主要成分，其资源是从波墨、巴德到谢林的基督教的思辨神秘主义传统和陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫的俄国东正教神秘主义。从马克思主义到自由主义哲学的“转向”，乃是自由理念日益奠定在基督教神秘主义思想传统之上。

别氏的思想经历了俄国共产主义革命前思想界的冲突时期、俄国革命后的独断时期和俄国流亡的思想时期，因此，他的思想包含着对时代的历史现实问题的深入广泛的反省。

本书是别氏晚年的思想自传，描述了其思想的形成和发展过程，对研究别氏的思想有重要的参考价值。同样值得注意的是：本世纪初以来，俄国基督教思想在知识界突出的发展，学会、流派、人物和思想活动十分丰富，别氏作为俄国新基督教哲学的中心人物之一，活动和交往很多，他的思想自传也为现代俄国新基督教思想运动史留下了

丰富的史料，是不可多得的研究文献。

中译本系雷永生教授据俄文原文翻译，为方便读者，除人名外，尽可能减少俄文原文的附注。

1996年5月于香港隔田村

序 言

很早就打算写这本书了。这本书的构思对我来说是特别的。描述自己的书通常是自我中心论的,在“回忆录”中这种自我中心论经常令人气愤,作者回忆其他的人和事,而更多的是说他自己。描述自己和自己的生活的书有几种写法。首先是“日记”,作者一年年、一天天地写,这是十分自由的形式,当今的法国人特别喜爱这种形式,阿米尔 日记——这种形式的最有名的例证;最新的例证则是纪德 的《日记》。还有“忏悔录”形式,奥古斯丁和卢梭对这种形式提供了最出色的典范。还有“回忆录”的形式。大量的这种著作为历史提供了资料,赫尔岑的《往事与思考》是回忆录中最卓越的书。最后,还有一种形式,就是“自传”,它以编年史的结构叙述外部的和内部的生活事件。所有这些形式都想以或大或小的真实性和准确性,述说过去的生活,刻画往事,作者思想和感情当然与过去相连。我的书完全不属于这些形式中的任何一种。我任何时候也不写日记,我不准备公开地忏悔,我不想写关于我

阿米尔(Henri Frederic Amiel,1821- 1881),瑞士日记作者,因他的一篇自我分析的杰作《私人日记》而闻名。这部日记从 1847 年起记到他去世,被广泛译成外文,使阿米尔获得经久不衰的声誉。——译注

A 纪德(Andre Gide,1869- 1951),法国作家,1947 年获诺贝尔文学奖。1950 年出版了到 1949 年的日记的最后一卷。——译注

2 自我认识

的生活和时代的事件的回忆录,我的主要目的不是那样的。我这本书也不是通常所说的在编年史结构中描述自己生活的自传。如果说它是自传,那么它就是哲学的、精神历史的和自我认识的自传。关于过去的回忆录永远不可能是消极的,不可能是精确的复制,那会引起对自己的怀疑态度。回忆是积极的,其中存在创造的、改造的成分。回忆的不准确性和不真实性是与此相关的。选择完成了回忆,许多东西被提升到第一层面,许多东西则被遗忘,有时是无意识的,有时是有意识的。我关于自己的生活和道路的回忆将是自觉的积极的,将是自己今天的思想和认识的创造性努力。在我的生活事实和描述这种事实的书之间存在着使我最感兴趣的认识行为。歌德给描写自己的书加上一个著名的标题:“我的生命的诗和真理”,但其中不完全是真理,它包含了诗人的创造。我不是诗人,我是哲学家。在描述我自己的书中,将没有想象,但将有关于自己和自己生活的哲学认识与思考。这种哲学认识和思考不是关于往事的回忆,这是现在时刻所完成的认识行为。这种行为的价值由其超越时间的程度,参与存在主义的时间即永恒的程度来决定。战胜带来死亡的时间,永远是我的生命的主旋律。这本书直率地和有意识地以自我为中心。自我中心论永远都存在令我嫌弃的东西,对此我这样来补偿:我把自己和自己的生活命运作为哲学认识的对象。我不想暴露灵魂,不想重新抛出我的精神的原料,按其意义来说,这本书是哲学著作,是贡献给哲学问题研究的书。它谈的是自我认识,是理解自己的需求,是对自己的面貌和自己命运的思索。被称为存在主义的哲学是这样的(我认为它的新颖之处被估计过高了):它把哲学了解为关于人的存在的认识 and 通过人的存在而得到的关于世界的认识,在关于自身的认识中,人获得了在其他认识中仍被掩藏的奥秘。我感受世界、全部世界和历史进程、我们时代的全部事件,正像感受自己的微观世界的部分,感受自己的精神道路一样。在神秘主义深处,世界上所发生过的事情和从我这里发生过的事情有共同的起源。在那里,我和

自己主要的矛盾气质发生了碰撞。一方面,我体验我们时代的所有事件、世界的全部命运,如同体验从我这里出现的事件,体验个人的命运一样。另一方面,我又痛苦地感受到世界的异己性、完全的疏远性以及无法与它打成一片。如果我写日记,我相信,会在日记上经常写下这样的话:“这对我是格格不入的,无论如何我都感受不到与它的融合,一次再次地由于什么原因,由于超验而苦闷。”是的,由于超验,我全部存在都被苦闷所浸透。

我的生命经历了我的祖国和全世界的灾难性时代。我目睹了整个世界的毁坏和新世界的产生。我观察到人类命运的异乎寻常的转变,我看到了人们的转向、看风使舵和背叛,这可能是生活中最让人感到沉重的事,在过去所经受的考验中,我坚持住了自己的信仰,最高的力量仍然存在而没有毁灭,充满了如此之多的事件和变化的时代被认为是有意思的和有意义的,然而这个时代无论对个别的人还是对整代人来说,都是不幸的和痛苦的。历史没有宽容人类的个体,甚至没有发觉他们。我经历了三次战争(其中两次可以称作世界性的)、两次俄国革命(小的和大的),经历了20世纪初的精神文化复兴,以后则是俄国共产主义,世界文化危机,德意志的巨变,法国的崩溃和它的战胜者的占领;我经历了放逐,而且放逐还在继续。我痛苦地体验了反对俄罗斯的可怕战争,我也不知道世界的震荡如何结束。对于哲学家来说,经历的事件过于多了:我坐过四次牢,两次在旧制度下,两次在新制度下;被流放到北方呆了三年;险些被永远迁移到西伯利亚;被从自己的祖国驱逐出来,而且我相信,我将在放逐中结束自己的生命。但同时,我任何时候都不是一个从事政治活动的人。我和许多人有关系,但实际上从深处说我不属于任何圈子,除了自己的创作以外,我完全不为别的什么作贡献。我的本质深处一直属于与众不同的东西,对社会问题我不仅不是漠不关心,而且十分为其忧心,我有“公民义务”感,不过,在实质上,在更深的意义上说,我是非社会的,一直不是“社会的”,社会

4 自我认识

的学派任何时候都不承认我是他们的自己人,我一直是以精神为基础的“无政府主义者”和“个人主义者”。

我的书在写作上是自由的,它不是以系统的计划连结起来。其中有回忆,但这不是主要的内容,书中,对事件和人的回忆与思考相互交错,但思考占据了更多的地位。我没有像通常的自传那样,严格地按编年史的顺序划分本书的章节,而是按照主题和使我终身受到折磨的问题划分章节。不过,时间的连续性也有一定的意义,最大的困难在于,同一问题在不同章节中可能会重复,对此的唯一解释是,同一主题是在另一种联系和另一种境况中重新出现的。我决定自己担任这一工作,不仅是由于要体验自我表露的需要,留下自己面貌的痕迹,而且是因为这能促进人和人的命运问题的提出和解决,可以促进对我们的时代的理解。同样,还存在说明自己的矛盾的需要,书的这种类型是与人的最隐秘力量相联系的,是与记忆相联系的,记忆和忘却相互交错,时间中的许多东西我忘却了,很多人从我的意识中消失了,但却在更深之处保存了下来。忘却常常使我苦恼,有时我忘却的不仅是有一定意义的事件,而且是在我的生活中起了一定作用的人。我一直认为这是不道德的。在记忆中有复活的力量,记忆希望战胜死亡。当我重新忆起被遗忘的事情时,在那一瞬间,这种回忆具有积极——改造的性质。我并不是那种面向过去的人,我是面向未来的。对我来说,过去有着孕育未来的意义,面向过去的人所固有的忧伤状态,不是我所具有的。比起忧伤来,我所固有的苦闷完全是另一种状态。比起抒情型的人来,我更是一个悲剧型的人,这应当在我的自传中留下印迹。当我思考自己的生活时,就会产生这样的结论:我的生活不是通常意义上的形而上学的生活。它被过多的苦难和悲剧事件(个人的和社会的)所困扰。我探索真理,但我的生活是不聪明的,在生活中不是理性占统治地位,而存在着过多的非理性的不合理的東西。我的生活的光明时期和比较阴暗的使我受折磨的时期相互交错,高涨时期和低落时期相互交错。但是,

无论在任何时期,我也没停止过紧张的思维和探索,我最希望使自己在生活中的光明和创造的时期复活,对于生活中全部有价值的东西,我希望记忆能战胜忘却。但是,我将很少谈到对我的个人生活和我的精神道路具有最大影响的人们,这是被我有意识地排除掉的唯一内容。不过,为了永恒,记忆将最多地保持这些。将自己的全部创作都贡献给时间问题的马赛尔(P. Marsel)在他已完成的 *Le temps retrouve* (《追忆过去》)中说:“我太过沉溺于在实际中达到实质的自我,这徒劳无益。”这些话我可以拿来作我的书的题词。马赛尔所说的这些正是我的全部生活的体验。因为最不坦率的人企图自我揭示,便使我的书在结构上出现了矛盾,这是很困难的。非连续性不允许我讲很多在我的外在生活和内在生活起了巨大作用的很多人。

表述从与其他人的心灵交往而获得的积极价值是困难的,表述生活中潜藏的悲剧也是困难的。尽管在我身上有西方的因素,我自己感到仍然是属于探索真理的俄国知识分子。我继承了斯拉夫主义者和西方主义者的传统,恰达耶夫和霍米亚科夫、赫尔岑和别林斯基、甚至巴枯宁和车尔尼雪夫斯基(尽管他们世界观上是有区别的)等人的传统,最后还有陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰、索洛维约夫和费多罗夫的传统。我是俄罗斯的思想家和作家。我的普济主义,我对民族主义的敌视——这都是俄罗斯的特点。此外,我意识到自己是一个承认社会主义真理的贵族阶级的思想家。我甚至被称作“社会主义的贵族主义”的表述者,用最朴实、最直爽而无人工掩饰的方式写作此书的愿望指导着我,那些带着回忆录性质并且是自传的材料被我写得枯燥无味,而且常常是提纲式的。书的这些部分,是为了描述不同的环境(通过它们我走入自己精神的历史之中)的需要。但是,书的主要部分不是这些,而是自我认识,自己的精神和精神探索的认识,我感兴趣的主要不是描述环境,而是描述我对环境的反应。

写于 Clamart a Pilat- plage 1940

第一章

出身和族系 · 我与世界环境

第一次推动 · 贵族世界

我的出生只能部分地加以理解，并给以理性的说明。个性的奥秘，它的唯一性，无论谁也不可能最终地弄清楚。人的个性比世界具有更多的神秘性，它是一个完整的世界。人是微观宇宙，在自身中包含着一切。不过，在人的个性中具有现实意义的和形成为外观的仅只是个人——特殊的东西。同时，人是多层次的实体。我一直感受到自身的这种多层次性。对于诞生于其中的实体世界的第一个反应具有重大的意义，我不能记得由于和我异己的世界相遇而发生的第一声叫喊，但是，我毫不动摇地知道，我从一开始就感觉到自己陷入一个和自己格格不入的世界，在生命的第一天和在生命的现在的日子，都同样感觉到这个。我一直仅仅是一个过客。基督徒应当自我感觉的不是这里有永存的城市，而是未来的城

2 自我认识

市将受到惩罚。不过，我在这里所描述的最初的感觉，我并不认为它是基督教的善行和成就。有时我认为，其中甚至存在某种不好的东西，在世界与生命的关系上存在某种损伤。那种扎根于地上的感觉对我来说是格格不入的，我较多地具有俄耳浦斯教派关于灵魂起源的了解，认为它是从最高的世界向低的世界的降落，“地上无聊的歌声不可能代替天上的声音”。

我一直没有来源于父亲和母亲的感觉，永远也没有感到双亲是生我之人。不喜欢所有的亲属——这是我的特性。我不喜爱家庭和家庭生活，我破坏了西方民族对家庭基础的眷恋，一些朋友开玩笑说我是人类的敌人。这是由于我的人性格为特别。我一直不喜欢特征、面貌上的相似，不喜欢孩子与双亲、兄弟与姐妹之间面貌的相似，为此而备受折磨。对我来说，种族在特征上的相像与人的个性的尊严是矛盾的。我喜爱的只是“非一般神态的人”。但是，如果认为我不爱父母，那就错了，相反，我很爱他们，认为他们是好人。但是，对于他们，我宁可像父亲对待孩子一样地关心他们，为他们生病担忧，被他们会死的念头折磨得很痛苦。为人之子的感觉我一直很弱，对我来说，任何事物都不能说是“母亲的胸怀”，无论是我自己的母亲，还是大地——母亲。我的母亲很美丽，人们甚至把她看作美人。在 50 岁时她依然是个美丽的妇人。但我一直未能发现自己有任何的俄狄浦斯情结（弗洛伊德依靠它创造了万能的神话）。双亲一直对我倾注了特殊的全部的钟爱。我却认为，钟爱的对象应当是遥远的、超验的，和我不相像的，“美丽的王后”崇拜正是建立这样的基础之

上。我是 20 世纪初俄罗斯的浪漫主义者。

按出身来说，我属于贵族世界，这在我心灵意识上打下烙印，大概不是偶然的。我的双亲不只是属于贵族社会，而且属于“文明”社会。在家中我们主要用法语交谈。双亲在贵族中有很多联系，特别是在我的生活的前半期，这些联系部分是由于家族的关系，部分是由于父亲在近卫重骑兵团服务。小时候我就知道，父母是对沙皇亚历山大三世有很大影响的皇室总侍从长柯楚别依公爵的朋友。与亚历山大三世同样很接近的宫庭卫戍司令切列文将军则是我父亲的近卫重骑兵团时的同事。从父系来说，我出身于军人家庭。所有我的先辈都是将军和获得乔治十字勋章的军人。他们最初都在近卫重骑兵团服役。我的祖父 M·H·别尔嘉耶夫是顿河军的长官。曾祖父 H·M·别尔嘉耶夫上将是诺沃罗西亚（新俄罗斯）的总督。他与保罗一世的通信刊登在《古代俄罗斯》上。我的父亲是近卫重骑兵团的军官，但他很早就退伍了。在第聂伯河岸边的奥布霍夫自己的庄园定居。一个时期成了贵族的领袖。土耳其战争期间重新到军队中服役，然后作了 25 年西南地区土地银行的主任。他没有任何追求功名的兴趣，甚至辞去由于担任 25 年多的优秀的名誉法官而应得的官衔。我从童年起就因先辈的功业而被列为帕依（Паки）。由于我的双亲生活在基辅，我便进入了基辅的士官武备学校。但为我保留了在高兴的时候转到帕依中等武备学校的权力。我的母

指旧俄黑海和亚速海沿岸地区。——译注

旧俄贵族子弟军官学校学生。——译注

4 自我认识

亲是库达舍娃公爵小姐，她是半个法国人，她的母亲——我的外婆是舒阿吉莉伯爵夫人。实际上，与俄国人相比，我母亲更像一个法国人，她受的是法国教育，在很年轻的时候生活在巴黎，她用法文写信，写得非常好，但一直不肯学习比较熟练地用俄文写信，按出身来说她是东正教徒，但她自己感到更是一个天主教徒，并且一直按法国天主教的祈祷文作祷告。我开玩笑地对她说，她永远不能对上帝改称“你”。有意思的是，我有一个作女修道士的祖母，她生于巴赫美契叶夫，还在我祖父活着时就秘密地剃度了。她和基辅的彼切勒斯基修道院很接近，著名的长老帕尔菲尼是听取她忏悔的神甫和朋友，他完全决定了她的生活。童年时的印象我还记得。当祖母逝世我去参加葬礼时，我才6岁，当我看到她穿着女修道士的服装躺在棺材里并按女修道士的仪式下葬时，很是吃惊。修道士走来并且说：她是我们的。我母亲的祖母库达谢娃公爵夫人，在丈夫去世后成了真正的修女。在苏维埃时期我的家里还挂着她的油画肖像，穿着女修道士的法衣，一副十分严肃的面孔。别尔嘉耶娃祖母居住在基辅老城被叫作彼切斯科的一所带花园的房子里，彼切斯科的环境很特别，这是军队和僧侣的混合物。那里有彼切斯科大修道院、尼古拉修道院和很多的教堂。在街道上经常遇到修道士。那里还有阿斯科利道夫墓地，它位于第聂伯河边的山上，我的祖母和其他先人就葬在那里。同时，彼切斯科是军事要塞，那里有很多的军人，这是古老的军人——修道士俄国，很难使它现代化。基辅不仅是俄国而且也是欧洲最美丽的城市之一。它全部建在第聂伯河边的山上，这里有异常辽阔的景色，有绝妙

的皇帝公园，有索菲亚大教堂，它是俄国最好的教堂之一。彼切斯科邻着利布基，也在基辅的最高处。这是城市的贵族和官吏居住地，由一座座带花园的别墅组成。我的双亲一直住在那里，他们有自己的房子，当我还在童年的时候，这座房子出卖了。我们的花园紧挨着梅林格医生的花园，他的花园居于基辅的中心地带。我一生都特别喜爱花园，不过，我总是感觉自己是在森林中诞生的，所以最喜爱森林。我的童年和少年时代都和利布基联系在一起，比起彼切斯科来，这是另一个世界，贵族和官吏的世界，被现代文明弄走了样的、喜好快活的世界，而这在彼切斯科是不能容许的。沿着科列沙契科的另一面，在两山之间的带商店的主要街道上，住着资产阶级。最下边靠近第聂伯河的地方是彼多勒，那里主要住着犹太人，但是，基辅精神科学院也设在那里。我们的家庭虽然原籍是莫斯科，但它属于南—西地区的贵族阶层，受到西方的很多影响（这种影响在基辅一直很强）。特别是我母亲的家庭是西方的生活方式，具有波兰的和法国的色彩。在基辅，人们始终感受到与西欧的交往。我从童年起就经常到国外去，7岁时我第一次出国到卡尔斯巴德，当时我母亲在那里治病。在国外，维也纳使我产生最好的印象，我非常喜欢维也纳。

在我的先辈中，最卓越和最有意思的人物是我的祖父 M·H·别尔嘉耶夫。我从童年起就听到关于他的许多故事。父亲喜欢说，祖父战胜了拿破仑。1914年，在库利矛斯克战役中，拿破仑的军队打败了俄国和德国的军队，我祖父所在的那部分俄国军队中，从将军起，所有的指挥员都阵亡了，当

时我祖父是近卫重骑兵团的年轻中尉,但他属于总指挥部,他指挥部队转入猛烈的进攻,打击了法国军队。法国人以为敌人得到了增援,拿破仑的军队动摇了,最后输掉了库利矛斯克战役。我祖父得到了乔治十字勋章和普鲁士铁十字勋章。另一个故事,祖父指挥一个团。他对待士兵特别好,对于尼古拉一世战争时期来说,他是特别人道的人。按父亲所述,他一直厌恶农奴制政权,引以为耻,后来他晋升为将军,又开赴前线时,他的团的士兵献给他一个心形的纪念章,并且题词说:“上帝保佑你,为了你对我们的善行。”这个纪念章一直挂在父亲的书房里,他颇以此自豪。第三个故事,祖父——顿河军的头目。尼古拉一世继位后想消灭自由哥萨克,这是大一统的趋向。在新切尔卡斯克举行了盛大的阅兵式。尼古拉一世找到作为边区首长的我的祖父,让他执行其消灭自由哥萨克的书面命令。我的祖父说,消灭自由哥萨克对于边区是有害的,他请求辞职并退役。所有的人都惊呆了,沙皇皱起眉头,人们都等待着严厉的惩罚。但这时,尼古拉一世的情绪起了变化,他吻了我的祖父,并且取消了自己的指令。已经年老的和患病的祖父表现出对君主的厌恶,尽管按其信仰来说他是个东正教徒。

如果说我的家庭具有某些遗传的特性,那是恰当的。我属于特别暴躁、易发怒的人种。我的父亲是很善良的人,但是异常暴躁,这使他在生活中产生许多冲突与不和。我的兄长也是特别善良的人,但往往被强烈的暴怒所控制。我从遗传得到了暴躁、易怒的气质。这是俄国老爷的特点。头脑发热便打碎椅子,就此而言我是个男孩子。另一特点也与此有

关，就是某种程度的任性，刚愎自用。父亲的全部善良品质我都很清楚，但我在他的特点中特别记住的只是任性。这些俄国老爷的缺点在我身上也存在。有时我发现，甚至在我的思维过程中，在我的认识中也有某种类似任性的东西。如果在自己的灵魂深处和个性的最高成就中没有什么遗传的东西，那么在精神属性、精神—肉体属性中则存在着很多遗传的东西。当我在沃洛格达流放时，曾经用手杖痛打普拉夫列尼叶省的官吏，因为他在街上迫害我认识的一位小姐，打完以后，我告诉他：“明天你将被解除职务！”显然，先人的血在我的头脑中发热，我体验到了愤怒所引起的真正的狂热。回忆起自己的过去，我想，所以能够常常出现异常的暴躁和发怒而不受处罚，是因为我的特权地位。我们还生活在宗法制度的习俗之中。我的父亲尽管在生活的后半时期已经具有相当强的自由主义观点，然而他也不是与血缘关系起决定作用的宗法社会不同的另一种生活的代表。当我被逮捕和搜查时，宪兵们踮着脚走步，小声说话，生怕惊扰了父亲。宪兵和警察知道，父亲对省长称呼“你”，和总督是朋友，与彼得堡有联系。当我作为社会民主主义者从事革命活动时，实质上我一直也没有成为彻底越出宗法制度、贵族世界的人。以后我就自觉地与这个世界断绝了关系。就是这样，还是和我的同志们之间产生某种不平等，他们一直觉得我是“老爷”。

在我童年时期周围的人们中，特别令我铭记在心的是我的保姆安娜·依万诺夫娜·卡塔门科娃。俄国的保姆是旧俄非常特别的现象。让人震惊的是，这种现象在农奴制政权的基础上能够发展。我的保姆是我祖父的农奴，她是两代别尔

嘉耶夫——父亲和我——的保姆，父亲非常爱她，也非常尊敬她。她是古典的俄国保姆典型，有炽烈的东正教信仰，非常善良，对人非常有自尊感，这些使她超出了仆人的地位，并变成了家庭的一员。“保姆”在俄国完全是越出已形成的社会阶级的特殊社会阶层。对于很多的俄国贵族来说，保姆是他们与人民之间唯一较近的联系。我的保姆很老才去世，当时我已经将近 14 岁了。我的最初的印象都与她联系在一起。记得我和保姆走在以我父亲的世系命名的奥布霍夫公园的林荫道上，相信我当时是 3 岁或 4 岁。在这以前的任何事情也记不得了，在这以后，一般时期里的任何事情也记不得了，但记得这件事。以下的回忆与我们在基辅的房子有关。还是婴儿时，父亲已经卖掉了祖传的庄园，并买了在基辅的带花园的房子。我的父亲一直有破产的倾向，但是变卖庄园又使他的整个生活得不到慰藉，反而陷于忧郁。他喜爱乡村，而母亲则更喜爱城市，这使他们发生争论。我一直向往农村，希望父亲购买新的庄园，那怕更简陋一些。在想象中经常出现令我非常喜欢的庄园，它必然是靠近森林的。这不是巧合，我父亲还保留着在波兰的一块世袭庄园，那是皇上因为祖父的功绩而赏赐的。这块世袭的庄园紧挨着德国的边界，但我们一直没居住过，而是将它租出去了。只有一次，还是在我年轻的时候，从德国到过那里。我们和它没有任何联系。作为世袭的遗产，这个庄园不能出卖，也不能典当。由于完全的破产它衰败了。对于私有财产我一直抱着奇怪的态度，我不仅不认为私有财产是神圣的，反而一直不能从私有财产的罪孽感中解脱出来。对私有财产的强烈感受仅仅在需求的对象

上，比如书籍、写字的桌子、衣服、金钱，对于生活是必需的，对我来说，它像一个有才干的神，能使我专心致志地进行创作。因此我便在不实用的方面作了一定的节省。除去我的童年和青年时代，我在大部生活中都体验着物质的窘迫，有时则处于非常急迫的状态。在还是男孩的时候，我通常到我的姨母 IO·H·古季姆——列夫柯维茨的富丽堂皇的庄园度夏天。古季姆——列夫柯维茨的家是基辅上流社会的中心之一，我们和它的联系很密切。我们的家庭是不快活的，而在古季姆——列夫柯维茨的家里有很多年轻人，令人开心。我和表姐妹很友好，特别是和娜达莎，后来在巴黎还保持着与她的联系，直至她悲惨地死去。这是一个圆满的家庭，而在我的家里我一直感到不圆满，对生活不适应、断裂、过重的多愁善感。它已经越出了保守的、定了型的生活方式，但又没有学会新的资产阶级的生活方式。我父亲的世界观出现了转折，他满怀自由主义观点，与传统断裂，并且经常参与周围社会的冲突。我们家里的断裂影响了双亲的关系，以及他们与我哥哥家的关系。我的哥哥比我大 15 岁，他的家庭对我的生活和我的精神的形成有很大的意义，哥哥是一个天赋很高的人（虽然这种天赋与我的天赋不同），非常善良，但他神经有毛病，优柔寡断并且很不幸，没能在生活中实现自己的才干。在我们这里形成的是和陀思妥耶夫斯基相类似的环境。

* * *

在童年和青年时代我了解的是封建——贵族的最高气派，这与我母亲的波兰亲属有关。萨涅卡公爵夫人所生的玛

利亚·叶夫斯塔菲夫娜·布拉尼茨卡娅是我母亲的表姐，她的丈夫是我母亲的表叔。她是我母亲的亲密朋友，我小时候时常住在她家里，那里甚至有特别为我们家准备的房间。布拉尼茨卡娅是白教会城的所有者，她在基辅省有6万俄亩土地，在华沙、巴黎、尼斯和罗马都有宫殿，她丈夫家的人是沙皇家庭的亲戚。叶卡捷琳娜二世和波将金的女儿嫁给了小俄罗斯的首领布拉尼茨基。在白教会城的边上有布拉尼茨基的夏宫，它不仅是俄国的也是欧洲最好的花园之一，它是巴洛克风格的。白教会城和夏宫是真正的封建公国，这里有宫殿，有围绕着宫殿供应它的需要的无可计数的人群，有巨大的良种马的马厩，有许多猎具，所有南—西边区的贵族都可聚集于此。吃一顿午饭要为每人提供15个精致的盘子。秋天我们经常和母亲一起居住在白教会城，我们有两个小马拉的马车，我自己驾着它到森林里去采蘑菇，后面坐着身穿波兰宫廷仆从服装的马车夫。此外还有驴子，我骑着它在花园里跑。不过，经常到白教会城去并且不单是为了玩耍，那已经是我成了大学生和社会民主主义者时的事了。有时我们去那里呆一个月，以便安静地作我的事情，在冬天则住在布拉尼茨基首领的宫殿里。但是，我始终不喜欢这个世界，还是在童年时就是这个立场，一直感到我与布拉尼茨基一家的作风很不协调，尽管布拉尼茨卡娅有很高的智慧和魅力，而且当我成了马克思主义者并且和卢那察尔斯基发生争执以后她仍然和我很友爱。我穿戴雅致，一直喜欢衣着讲究，很注重外表，喜欢香烟和香水，这是我的特点。我喜欢独自在夏宫的公园中散步并且想象着另一个世界。在革命的紧张时期，布

拉尼茨基庄园被摧毁了，房子被烧。布拉尼茨卡娅公爵夫人，一个人道的妇女逃跑了，并且不久就去世了。我作为一个马克思主义者坐在布拉尼茨卡娅的餐厅里时，并没想到从马克思主义中会产生出这样的结果。被驱逐出境以后，曾在巴黎遇到布拉尼茨卡娅的女儿——毕切特·拉兹维尔公爵夫人。当我回忆起封建世界时，就好像那是历史以前的世界，特级公爵夫人洛甫希娜——捷米多娃属于这个世界，洛甫希娜——捷米多娃公爵夫人是我母亲的表姐。她的丈夫是我父亲在近卫重骑兵团中的同事，是我的教父。奥列加·瓦列利诺夫娜·洛甫希娜——捷米多娃是具有很高气质的、气魄宏大的、骄傲而威严的、很美丽的女人。我的父亲与她不和，所以我没到过她的世袭庄园洛布苏。在布拉尼茨卡娅和洛甫希娜——捷米多娃之间存在着优胜竞争，而洛甫辛娜——杰米多娃则趋向破产，沙皇家庭定期地周济她。我在柏林遇见了侨居国外的洛甫希娜——捷米多娃姨妈，不久她就去世了。她对俄国的君主专制政权表示了很大的轻蔑，使我感到她身上有某种非贵族的、平民的特点；“俄国人民联盟”本来一直带有平民的性质，敌视贵族。我的姨妈与皇后马利娅·菲多罗夫娜有很近的关系，而在那时她却敌视君主制度，甚至不让一些重要的活动家出现在家里。

* * *

我在军事学校——基辅武备中学接受教育，但我不住校而住在家里，这是特殊的例外。为了进入大学，我要进行获取校外考生文凭的考试。我不喜欢武备中学，不喜欢黠武主

义，这些对我来说都是不可爱的。当我升入武备中学二年级时，一群立宪民主党的同志遭到了惩罚，我感到非常的不幸和颓废。我一直不喜欢同龄的男孩子之间的交往，尽力回避这种交往，我和女孩及小姐们有较好的关系。我觉得男孩间的交往过于粗鲁，交谈既下流又愚蠢，现在我仍然认为，没有什么比男孩之间的交谈更下流的了，这是破坏的根源，而武备中学的学生表现得格外粗鲁、不开通、下流。同学们有时讥笑我从小就有的舞蹈病性质的神经质动作，我完全不能培养出同学的感情，这对我的全部生活都有影响。我童年时的唯一同志是海员 H·穆卡洛夫，我父亲帮助他完成了学业。我对他十分眷恋，这种关系保持终身，他成为我们家庭的一员，后来他成为一位很有经验的海员，完成了探险事业。他曾和我一起流放到沃洛格达。在军事学校的环境里我是极端的个人主义者，和其他人很疏远。人们把我看作是贵族阶层人物，侍候公主、贵妇的少年侍卫，未来的近卫军人，因为在我看来很有军人气质。但我同武备学校的环境却格格不入，这种矛盾有更为深刻的原因。我很早就对哲学问题有特殊的兴趣，当还是个男孩子时就自觉到自己的哲学才赋，在学习上我老是中等水平，经常感到自己是个能力很小的学生。但是时间是我的家庭补习教师，有一次，我走到父亲跟前对他说，他给如此无能的学生上课是很困难的。在这段时间里我已经读了很多书，很早就思考了生活的意义问题，但我却永远解不了一道数学题，学不会四行诗；不能完成一页听写，不能完成一系列改错。如果说我从小就没有学会法语和德语的话，那么，很显然，要掌握它们就更难了。但是，在语言的知识

方面,我却比其他同学有更大的优势;尽管我不会解数学题,可我却能很好地理解数学理论,知道为什么能够那样运算;尽管我不能掌握正字法,但我的文章写得不错。我对历史和自然科学的了解比其他科目要好得多。武备中学的教学计划与现在的中等专业学校的教学计划相近,数学占有重要的地位,在高年级甚至讲授解析几何和高等数学的一些内容。还开设自然科学、植物学、动物学、矿物学、物理学、化学和宇宙学。进入大学的自然科学系以后,我在自然科学方面的理解比其他大学生要好得多。掌握其他的语言有很大的意义,我用了整整两年时间学习希腊语和拉丁语,培训得很熟练,获得了证书。基辅武备学校的教学还是不错的,在教师中甚至有大学的编外副教授。武备学校的校长 A. 将军是一个很好的人,他对我不错。但是,我不能接受任何进行教学的学校,甚至连大学也不能。我从心理学上来解释这种现象。尽管我的智力发展得很早而且任何人在我的成长的年龄也没有我读过的书多,但为什么我一直是无能的学生呢?当我参加逻辑的毕业考试时,我已经读完了康德的《纯粹理性批判》和穆勒的《逻辑学》。只有当智力的进程是由于我自己而进行时,只有当我处在主动的和创造的状态时,我的能力才表现出来。而当要求我被动地掌握和记住时,当智力进程是从外面推动我的时候,我就不能显现出才能。实际上我任何时候都不能被动地掌握什么,简单地学习和记住什么,不能摆在被别人指派任务的地位,我不能被动的回答,我想发展自己的思想。有一次我在宗教课考试中得了 1 分(12 分制),这在武备学校的历史上是极为特别的情况。任何一本书的要点我都写不下

来，即使让我写自己的书的要点，我相信也会不及格的。我一生中读的书很多也很杂。我读得很快也很容易，特别容易领会所读之书的思想世界，很快就知道它针对的是什么，书的意义是什么，但是我得主动地读而不能被动地读，我不断地创造性地对待它，与其说很好地了解了书的内容，不如说很好地了解了书的思想，由于这本书，这些思想便被我所掌握。对我来说这是很具特色的。同时，我一直不能承认任何的老师和知识的指导者，从这方面来说我是个自学之人。在我这里没有任何教学的内容。我不把生活理解为教育，而是理解为为自由而斗争。我自己制定学业计划，我不是被谁推到哲学的事业中，而是内在地生长起来的。任何时期我也不从属于任何一类的学校，我以全部生命进行学习，直到现在。不过这是对世界知识的自由投入，对这种知识我自己规定对它的态度。买书是我的一大乐趣，想一想我是如何走进克列沙契科的奥格洛布林大书店的！我几乎每天都去看新书，对书的喜爱一直保持到现在。

正如我已说过的，从父系来说我属于军人家庭，因而到军官学校受教育，但是我厌恶军事和所有的军人。当我在街道上见到军人时，一天都情绪不好，在战争期间我以尊敬的态度对待军人，但在和平时并不喜欢他们。作为武备学校学生，我非常羡慕大学生，因为他们从事知识问题的研究，而不用去行军。我用了近6年时间学习战斗服役。武备学校是当时进行身体训练和体育运动的唯一地方。体操是必修课程，正如跳舞一样，对军事的厌恶使我不喜欢体育锻炼。体操是枯燥无味的，只是为了卫生，我才在早晨作体操。我不喜欢

跳舞，舞也跳得不好，我觉得舞会特别没有意思。和智力生活无关而仅需要身体技能的事，只有两件是我所擅长的：骑马和射击。我骑马骑得很好，射击也不错，我很喜欢骑马，当我将近9岁时，一个哥萨克来教我骑马，我们到城外去骑，我能按哥萨克方式骑，也会按骑兵方式骑。骑马快跑对我是一种享受。在这方面，我大概能胜过武备学校的那些同学。当我步入骑马困难的年龄时，心里很难过。同样，我射击很准，几乎不脱靶。当我思考体力劳动和身体锻炼时，我在经验上证实了那种深刻的观念：人是微观宇宙，是潜在的量，其中包藏着一切。当我还是小男孩时，就很喜欢手艺。我成了木匠、油漆工、瓦匠，特别喜欢木工，甚至到作坊中去学，作了一些框子和椅子。直到现在我还喜欢到木工作坊去。一段时间里我甚至成为蔬菜栽培者，种了一些青菜。现在我的体力劳动的所有可能性以至我的生命大概就这样结束了。我在体力劳动这个领域是很笨拙的。我还是个艺术家，酷爱写生画。我在素描方面有很高的才能，我对此很得意。我是武备学校第一批画素描者之一，我甚至在素描学校学了3年，正式毕业。我已经用油画颜料画画了。在这方面我可能并没有真正的才干，有的只是一些能力。不过，当我意识到自己的哲学才能时（我还是个男孩的时候就意识到这个），就完全丢掉了写生画，开始写关于哲学方面的小说，于是又恢复了对武备学校的反感。当我观察当前这一代青年时，发现他们被军国主义和军事理想迷住了，这使我异常愤怒。我受到军事的教育，忍受着军事科目的训练，我知道，这意味着我属于军人集团。处在武备学校里使我更加反对军事环境和氛围，按

本性说，我属于那种总是否定地对待周围环境、倾向于对其进行抗议的人。这同样是一种依赖性的形式。我一直想中断和周围环境的联系，一直想离开它，我的适应能力很差，对我来说，任何调和都是不可能的。这种对周围世界的不适应性是我的基本特性。无论任何时候，无论对任何事物，无论对谁，我都不能屈服，这已经用我自己的全部生活经验所检验过了。在进武备学校之前，我还完全是个孩子，穿上父亲的近卫重骑兵团的军服，挂上祖父的绶带和军章，打扮成我甚为喜欢的苏沃洛夫的形象，甚至制定了作战计划。但这时我的军国主义倾向完全转变了，我的某些好战性完全转到了思想斗争中，转到了思想领域的会战之中。所有的军事事务都是我无法忍受的，因为它使人成为整个集体的从属部分。我甚至不保持军校学员的样子：没按军校学员的形象剪短头发。为了尽量逃避和将军碰面，便不去排队。和武备学校的同学不发生任何关系。在这方面，我的不露心境起了很大作用。我的暴躁同样使我的同学关系产生困难，即使和我一起玩牌也会不太愉快，因为我会以真正的发狂来对待我的对手。顺便说说，我爱玩纸牌以至发狂的嗜好在少年时代就改变了，以后再也没有恢复。对哲学的喜爱，对认识生命意义的喜爱把所有的爱好都挤到一边去了。在我的本性中存在着军官的素质，但它们被我压制下去和排挤出去了。克服那些本性使我的素质更加丰富了，使我出现了前面所说的那种转变。在转变以前，我有很多令人不愉快的特点，现在从中解脱了出来。这种转变是在贵族子弟军官学校里实现的，当时我住在彼得堡我父亲的堂兄弟（是一个大官）的家里。与此同时我实现

了自己的理想：从武备学校六年级退学，开始准备升大学的考试。回忆过去，应该说，和我有某种联系的唯一生活方式是地主的、父权制的生活方式。但我很喜欢俄罗斯的乡村，一直到现在我还在思念她。

* * *

疾病在我的生活中起了很大的作用。从童年起我就受到了疾病的损伤。我自认为是个勇敢的人，从最高尚的意义上说是精神上勇敢的人，而在生命的重要关头，则是一个肉体上勇敢的人。我可以用生命中许多危险关头的情况证明这点，这可能是我的军人的遗传性在起作用。但另一方面，我的勇敢也有限制，我也意志薄弱，也胆怯，我害怕生病，疾病使我几乎产生内在的神秘的混乱。不过，如果说这是怕死，那就错了，任何时候我对死亡都没有特殊的恐惧，那不是我的特性。如果说我怕死，那么，与其说这是自己个人怕死，不如说是更近于人类之怕死。我怕的正是疾病、传染病（它一直是其他疾病的引发点），我是多疑的人，这不仅是对自己，而且在某种程度上也是对其他人。我的很强的想象力是在别的方面，比如，我不害怕被子弹或炸弹杀死，1917年10月变革的日子对我进行了考验，当时炸弹落在我在莫斯科住所的房上，另一颗炸弹在院子里爆炸，这时我继续写作，同样，对巴黎的轰炸也完全没使我害怕。但是，我害怕伤寒、白喉的传染，甚至害怕简单的流行性感冒。对此可以部分地从疾病对我的家庭的巨大影响得到解释。我很少得到什么训导，但在童年时我总被“活着就有疾病”的思想所训导。最优秀的

医学教授到我家给所有的成员进行检查。我母亲被严重的肝病折磨了 40 年，在晚上由于渗入的结石而肝病发作，我听到她的喊声，这对我是很沉重的折磨。父亲经常治病，我自己也经常治病，在童年时曾经因为风湿引起的发烧而整年躺在床上。我的家人特别神经质，我在这方面是有遗传的，这表现于我的神经活动中。我的气质上的焦躁可能与此有关，我的动作同样也是急剧的。这种特殊的神经质来自父亲方面，母亲常常说，别尔嘉耶夫们神经不完全健全，而库达谢娃们则是神经健全的。我的哥哥是神经上有严重毛病的人，很多人都发现他的神经不健全。这方面的遗传使他的潜意识存在着损伤。我在家中常常起调停人的作用。哥哥的家是我走出贵族环境的第一出口和转入另一个世界的通道。哥哥是个准备把最后一点东西也交出去的人，金钱在他那里连一天也存不住，所以，他经常处于窘迫境地。他长得很美，有一张近似希腊人的脸，然而，他周期性地不修边幅，不刮脸，不洗澡，那种穿戴使人产生堕落的印象，然后又一下子很雅致起来。他的才能是我所没有的，即惊人的记忆力和掌握数学和语言的能力，他甚至能用德文写诗，不过，对于哲学，他却没有任何的爱好。在他的家中我很早就看到了通灵术，对它我是坚决反对的，有时我哥哥陷入精神恍惚状态，开始讲些押韵的话，经常是听不懂的语言，这时他就成为降神者，通过他便可和印度教徒的大圣世界交往。有一次，通过处于恍惚状态的哥哥之口，大圣告诉我：“他将是你们古老的欧洲里最著名的。”这种环境实际上是我所否定的，我为反对它而斗争。但是，这种环境是紧张的，是思想爱好的一种努力。

我的家庭里完全没有权威，我在家中感觉不到传统生活方式的惰性，其中某种东西在开始动摇，它属于托尔斯泰主义的圈子，而没有来自陀思妥耶夫斯基的东西。还是在我父亲生活的后半时期，就将某些东西从先辈那里过渡给我了。他们任何时候也没束缚我，没有强制我。我不理解，为什么我从来都不受惩罚。可能，由于自负，我努力自恃，以便使人们没有惩罚我的理由，小时候我一直不任性，不哭，很少有儿童的顽皮，我所唯一固有的本性是脾气暴躁。与生俱来的自由是我固有的特性。按起源与激情来说，我是解放者，我形成了自己的内在世界，并将它与外在世界对立起来。这表现在我喜欢布置自己的房间，并使它比别的房子都显得突出，我不能容忍对我的东西的任何侵犯。从童年起就组建自己的图书室。我想，利己主义是我一直所固有的，但利己主义主要是保卫性的。我不是自我中心论者，即不是极端自我吞食者，不是把一切都归于自己的人。我一直是书呆子般地严守制度的，喜欢按顺序排好一天的秩序，不允许我的写字台上的秩序有任何微小的破坏。这是我与生俱来的无政府主义的相反方面，是我对国家和政权的厌恶的相反方面。记得我和父亲有一次重要的交谈，在谈话时父亲哭了起来，这次谈话对我很重要，在这之后我在很多地方都发生了变化，我总是怀着感激的心情回忆这次谈话。我的父亲很爱我，这种爱随着时间的推移而增长。我和母亲的关系比较浅，她一直让人感到法国风度和比父亲更强的上流社会气质，同时她又是很善良的。我不喜欢上流的贵族社会，从一定的时候起发展到与它的尖锐冲突，直至完全断绝与它的关系。我一直不喜欢

以贵族气派自傲的上流社会，我所固有的贵族气质显现在厌恶感中，这种厌恶感是由那些想从低等阶层挤进最高阶层而不愿意被淘汰的 Parvenus（暴发户）引起的，我认为他们是没有贵族特征的。贵族气质是由出身决定的，而不是由成就决定的。在童年时代想必我就具有贵族的偏见，不过，在暴风雨般的反动中，或者更准确地说，在革命中，我战胜了它。在贵族社会里我没看到真正的贵族气派，看到的只是妄自尊大、对下等人的轻蔑和闭关自守。在俄罗斯没有真正的贵族传统。当然，我具有“统治的”心理，我的先辈属于“统治者”，属于执政的阶层。但是，我的这种“统治”心理是和对统治和权力的厌恶，对正义和同情革命的要求联系在一起的。我属于“忏悔的贵族”，虽然曾一度反对过这种思想体系。后来父亲曾嘲笑我的社会主义，并说我比他更像一个好逸恶劳的老爷，实际上，我力图实现的不是平等，也不是占据优势地位和统治，而是创造自己特殊的世界。

* * *

从童年起我就生活在自己特殊的世界里，我的世界一直不能和周围的世界汇合起来，它对我来说总不像是我的世界。我强烈地感到自己的特殊性，感到自己与别人不相像。纪德在自己的《日记》中曾谈到类似的感受，但原因不同。从表面上看，我不仅不极力强调自己的特殊性，而且相反，竭力作出样子，伪装自己，就像其他人所作的那样。不应把这种特殊性的感觉与自命不凡（自负）混淆起来。非常自负的人可能自己感到与周围世界融合在一起，他非常社会化，并且

相信在这个世界中所有事物都不是异己的，他会起很大的作用，并且占有很高的地位。我则具有不适应性，缺少能在世界上发挥作用的能力。我一直都很奇怪，在我如此无能适应无能调和的情况下，居然获得了很大的欧洲以至世界的声誉，具有了“世界的地位”，我居然成了“受敬重”的人。这与我
不守规矩的和叛逆的本性极不协调。同时，我的这种根本的感受不能与自卑情结混为一谈，后者在我这里是完全没有的。我一直说并且实际上也自信：我不是一个腼腆的人，如果这不是指事务上的、生活“实践”方面的事情（在这些方面我一直感到自己的无能）的话。在日常生活中我宁可胆小点，我不会自信，也无自信，只有在思想斗争中或者面临重大危险关头时，我才是勇敢的和大胆的。当讲到生活的感受时，正如世界的异己性一样，世界的现实是不可接受的，地球上的事物不能汇合为一，不能根深蒂固，正如我爱说的，这是对日常生活的痛苦抛弃。这常被人称作我的“个人主义”，但我认为这个断语是不对的。我不仅从自我出发走入思想的世界，而且走入社会的世界。人是复杂的和紊乱的实体，我的“我”体验着自身，仿佛是两个世界的交叉，在“这个世界”体验到的不是真正的，不是第一性的，也不是最终的。还存在着“另一个世界”，更加现实的和真正的世界，“我”的深处属于它。在托尔斯泰的艺术作品中经常把虚假的、——有条件的世界和真正的、上帝的世界对立起来（在彼得堡沙龙里的安德列公爵和在战斗的原野上观察星空的安德列公爵）。对我来说，想象和理想的作用是和这个课题相联系的，现实与理想是对立的，但在某种意义上说，理想比现实更具现实

性。这可能被定义为浪漫主义，但那是恰当的。我一直有很现实的、清醒的现实感，它很少可能是对理想和幻想的感觉。但这种现实感却经常使我痛苦和愚笨，正如我长久以来对生活的挑剔性所引起的一样。我首先是个有洁癖的人，我的洁癖既是精神上的，又是肉体上的。我努力克服它，但很少成功。我根本没有轻蔑感，无论对什么人对什么事我都没有轻蔑过。但洁癖却是非常厉害，它使我的全部生活都受到折磨，比如，对食物的态度就是例子。由于厌恶，我带着半开半闭的眼睛和鼻子去过日子。对气味世界我特别敏感，因此，我害怕呼吸。我希望世界转变到气味交响乐之中，这和我从病人强烈地感受到世界的其他气味这一情况有关。我甚至对自己也有洁癖，我想洁癖和我的精神结构有联系，我在精神上的洁癖也不小，不良的道德气味对我的折磨并不比不良的物体气味对我的折磨少，生活中的阴谋、政治的隐秘方面引起了洁癖。按自己对生活的基本态度来说，我不是唯美主义者，而且对唯美主义有反感。我在生活中所具有的方向是伦理的，按思维方式说，我是个道德说教者。不过，我一直具有感性——外观上的唯美主义，我喜欢漂亮的人，美丽的景物、衣服、家具、房子、花园。我不仅喜欢世界中的美丽事物，而且希望自己也是美丽的。我害怕所有畸形丑陋的东西。脸上的脓疮、鞋上的污点都会引起我的反感而半闭上眼睛。我的视力异常敏锐，一位眼科专家告诉我，我的视力比正常的眼睛强过两倍。在客厅里我可以看到一切，任何微小的瑕疵也逃不过我的眼睛。我一向认为这是不幸的属性，在世界里，特别是在人类世界里，丑陋的事物总比美的事物多，

我发现自己没有那许许多多的坏的欲望和情感，可能是由于我没有深深地陷入源于世界生活的斗争和竞赛之中。我完全不能体会嫉妒感，我也不具有羡慕的激情，没有什么比复仇心更对我格格不入的了，人们在社会中的等级地位的观念在我这里已经完全萎缩了，强力与统治的意志不仅不是我所固有的，而且引起我的憎恶。统治人类生活的过多的强烈情欲，对我是异己的，而且是我所无法理解的。这可能是由于我的本性的残缺，对很多事情漠不关心，首先是对生活中的成就漠不关心。我不是作为希望和可能战胜世界并使自己欢心的人去和世界战斗，而是作为与世界格格不入，想从它的权力下解放自己的人而和它斗争。

我丧失了描绘的艺术才能，我的表现力是贫乏的，词汇贫乏，形象也贫乏。虽然我有小说家所必须的性能，但我不能写小说。我对于小说很迷恋，在我的很强的接受力（不是描绘）中有艺术的因素。首先，我应承认我有很强的想象力。想象力在我的生活中起着很大的作用，而且常常是对我不幸的作用，在想象中我体验到不幸，而且比在现实中感到更尖锐的痛苦。我在自身发现了体验人类死亡的精神力量，但是由于在想象中期待这种死亡而完全被弄得疲惫不堪。当我读夏多勃里昂的 *Memoires d'un autre temps*（《黄泉追忆》）时，我很惊讶在一点上和他极为相似，尽管在其他方面有很

夏多勃里昂 (François-René de Chateaubriand, 1768—1848), 法国作家、浪漫主义者。著有《基督教真谛》、中篇小说《阿达拉》(1801) 和《勒内》(1802) 等。——译注

大的区别。夏多勃里昂和我都有很强的想象力，过盛的想象力，正由于此才不可能对任何现实感到满意。当然，想象力并不和艺术描绘的才能相联系，我是如此，夏多勃里昂同样如此，决定夏多勃里昂对女人的态度的正是想象力，而不是相关的现实。忧郁症伴随了夏多勃里昂一生，虽然他获得了特殊的成就、光荣及生命的显赫。由于忧郁症，他不能体验满足，我同样由于忧郁症而不能体验满足，这也是想象力的结果。像夏多勃里昂一样，我从生活的任一瞬间通过，而任何瞬间对我都是过时的和不满足的。尼采有和我相近的地方，在厌恶现实生活的情况下，尼采的巨大需求都在激情中，在狂喜中，这和我十分相近。我需要热情，并在生命中体验热情，我有创造的狂喜。但是，对生活的厌恶态度、冷漠的情欲，对实际的色情加以理想化方面的无能，都使我的热情减退。对待现实我没有罗曼蒂克的态度，而是很现实主义的态度。我对与现实对立的理想才抱着罗曼蒂克的态度。一般关于我的描述都不像我，但莫利斯·巴雷斯说的倒还与我相近：“我的发展从未为追求何物，而总是逃避他方”。我一直感到离那被称作“生命”的东西很遥远，实际上，我不喜欢用“生命”来称呼它，现在比年轻时更甚。不过，说我不热爱生命，那是不准确的。准确地说，我热爱的不是生命，而是当生命越出自己的界限时所产生的神魂颠倒。在这里我发

巴雷斯 (Maurice Barrés, 1862—1923), 法国作家。著有三部曲《自我崇拜》(1888—1891) 喜剧《议会一日》(1894)、长篇小说《灵异的山丘》等。——译注

现自己惊人的矛盾。我不是本能低下的人，我有很强的生命本能，有生命力量的张力，它有时由于过满而溢了出来。我想，我不喜欢用“生命”来称呼它，不是由于肉体的原因，而是精神的原因，甚至不是心灵的原因，而正是精神的原因。我有足够强壮的机体，不过也由于机体的物理功能而产生了厌恶感，以及对一切和世上的果实，和物质有关的东西的嫌弃。我喜爱的只是果实的形式。任何时候我都不喜欢和爱情的作用有关的、热情洋溢的生活故事。我一直不愿接受这些，不愿谈论这些，对这些不感兴趣，甚至谈到自己亲人时也是如此。所有和人的自尊心和虚荣心有关的，与争占上风的斗争有关的事更使我厌恶。当谈论关于人们之间的竞争之事时，我尽力不去听它。当谈话转到观念和思想领域时，我才感到轻松。实际上所谓的“生活”，不过是充满了性爱 and 为优越地位、威力而争斗的岁月。我常说，我实质上是不参加“生活”的，我从远处听着它，只是刻画它。在这种情况下，我和生活中的很多人有了关系，他们指望我参与到生活的斗争中去。实在地说，我生活于另一种情景之中。我自然地固有世界末日论的感觉。我不喜欢“生活”先于和大于“意义”，我喜欢“意义”更甚于“生活”，喜欢精神更甚于世界。说我超越出“生活”的诱惑之外，那是自以为是的和错误的说法。正确地说，我和所有的人一样，都陷于生活之中，但我从精神上不喜欢它。我不像有些人（例如，梅列日科夫斯基等人）把“肉体”当作研究课题，对我来说，“自由”才是研究课题。我不能思考：“肉体”是有罪的，还是圣洁的？我只能思考：“肉体”否定了自由和压迫，还是没有？我最初和早期对哲学

的喜爱，对形而上学的哲学的喜爱是和强制的“生活”所造成的冲突、和畸形的日常现象的冲突有关的。除了创造之外，我很少能体验到自己生活的满足，创造使我体验到的快乐比对生活的回忆和对生活的理想所得到的快乐更多。我最大的罪孽是，我不想高尚地承担起这种日常生活，即“世界”的义务，不能获得这种才智。但是，我的哲学，正像现在所说的，是存在主义的，它体现了我的灵魂的斗争，它是贴近生活的，但这是不打引号的生活。还有一个对待我所谓带引号的“生活”和禁欲生活的态度问题。肉体的需求对我来说，并非是最关紧要的，一切都依赖于意识的方向，依赖于精神的指令。有时亲人们甚至说，我有禁欲主义的倾向。这是不对的，我实际上是和禁欲主义格格不入的。我从童年起就被溺爱，需要舒适。当人们说很难节制和过禁欲生活时，我一直不能理解，我认为这是意识的虚构和错误导向。当有人告诉我，节制肉食要进行艰难的斗争时，我很少能理解，因为我一直厌恶肉食，为了吃肉，我要尽力战胜自己。我看不出这有什么功劳。最难以忍受的是不好的气味。我从不知道疲劳，能够整夜地进行争论，能够很快地奔跑。由于年龄的增长和疾病，现在知道疲劳了。过去我经常生病，但是我却有几乎是竞技运动员的体格。对我来说，灵魂和肉体（肉体的诱惑）斗争，那是下流的和虚构的，灵魂应当和精神（体现于肉体中的精神的诱惑）斗争。但是，我的灵魂应当是有方向的，任何一个人除了正面外还有自己的负面，我的负面就是

斯塔夫罗金(Ставрогин)。我年轻时经常被称作斯塔夫罗金,这是种诱惑,它表明人们喜欢我(比如,说“在革命中的贵族是有魅力的”:过于鲜亮的脸色,很黑的头发,戴着假面的脸)。我有某种斯塔夫罗金的东西,但我自己克制着它。后来,我写了论述贵族的文章,其中透露了我对它的隐秘的态度,文章引起了愤怒。

惊奇于人的矛盾是很肤浅的,也是天真幼稚的。人是矛盾的实体,在人这里,矛盾是比表面上没有矛盾更为深层的东西。比如,自负和谦恭的结合就是矛盾,我一直认为自己是多结构和多层次的实体。没有什么比故意摆着骄傲的气派更与我格格不入的了。相反,任何时候我都不希望自己有那种比周围的人们高人一等的样子。我甚至有和中等水平的人们内在协调的需要,所以我经常进行无意义的谈话,喜欢退居下风,我反对把自己看成是意义重大的和智力上超群的。这种现象可以部分地解释为我极不愿意暴露思想,保护自己的内在世界,交往能力较弱。在这种外表的后面掩盖的可能是自负,但我不想暴露它。任何时候我都不想在人们面前自命不凡。当我老年的时候,有时被人们看作是有名望的人,这很少使我高兴,反而很受束缚,几乎感到难堪,所以总想使用化名。如果说在我对人们的表面态度较深的层次上存在着自尊心的话,那么在更深的层次上则存在着某种类似谦恭的东西,这宁可说是我固有的属性,也不能认作是精神的成就。

斯塔夫罗金,陀思妥耶夫斯基的小说《群魔》中的主人公,为贵族少爷,自幼脱离人民,后来成为一个内心极度空虚、矛盾的人。——译注

一般地说，我的精神成就是比较少的。我想，我是造反者，但也是一个温和的人。在分析自己时，凭良心应该说，我属于自尊心不强的人。我几乎任何时候都不使别人受委屈，有时我试图欺负人，但总做不到。我很难理解那种破烂不堪的自尊状态，我对人们中的这种状态非常反感。一般地说我很少有什么隐秘的东西，虽然这并不意味着我的缺点很少，我想我的缺点还是很多的。但我根本不是那种和任何反应都处于经常冲突之中的人。在自己的作品中，我不去暴露与我的事业正相反对的东西。我可能自我掩盖，也可能直接揭露自己的矛盾，但现代心理学意义上的补偿却很少是我的特点。我用自尊心来解释自负之缺少，最后我也用自尊心来说明功名心和虚荣心之淡漠。我一直也不追求安德列公爵和托尔斯泰都曾为之诱惑的声名和荣誉。在这方面，冷静起了不少的作用。我很少关心人们如何写我，很少读关于我的文章。我甚至认为，对我的思想的最高评价就是取消和限制我的自由。我和那些限制我的创作自由的同道者和追随者战斗，当我的思想达到最尖锐的时候，我的感觉最好。我的精神自由似乎是和隐姓埋名相联系的，当在任何集会上我被认作是很令人敬重的和很有声望的人时，我就想钻到地下去。这并不是真正的谦逊，而是远离自负感，冷漠，隔离感，对一切格格不入，生活在幻想之中。

我还强烈地意识到自己的另一个矛盾。我一直是一个对任何震动都特别敏感的人，所有的苦难，那怕是外在于我而又不易察觉的苦难，甚至不是我的亲人的苦难，都会令我感到痛苦。我能发觉最微小的情绪变化，同时这种超感觉又和

我的根本的干巴巴的本性有关。我的感受性是干巴巴的，很多人都发现我的灵魂的这种干枯性。我这里的潮气很少，有时我的精神的景色就像是光秃峭壁旁的无水的沙漠。我一直很喜欢花园，喜欢绿树丛，但在我自身里却没有花园。我的生命的高潮是和干燥的火焰相联系的，火的自然力与我是最亲近的，而水和土的自然力则是比较疏远的。这使我的生活很少喜悦，也很少舒适。不过，我喜欢舒适，但一直不能感受懒洋洋的状态，我不喜欢那种状态。我不是那种被称作“真诚可爱”的人，在对人表现出亲密的自然能力方面，我是较差的。我很易受生活悲剧的感染，这与对苦难的感受性有关，我是充满矛盾冲突的自然力量的人，比起真诚可爱的人来，我更是一个精神的人，我的干巴巴是与此有关的。我一直感到我的精神和它的外在表现——感情之间是不协调的。精神比它的外在表现强有力得多，在热情洋溢的生活中，精神是不适应的，经常是软弱无力的。精神是健康的，而感情是病态的。感情最干枯的时候就是生病了。我没发现自己的思想上有什么不协调，也没发现意志的分裂，但在感情上发现了失调（混乱），仿佛心灵的外在表现没有秩序，这就是在精神力量和比较软弱的心灵外貌之间的不一致。我一直能坚持精神的独立性，但是，没有什么比我与人们之间的感情关系更使我痛苦的了。感情生活的不协调已经表现在我的易发怒上。我不仅好发脾气，有时简直是怒火中烧，一个人呆在屋里，在想象中自己与自己为敌。已经说过，我不喜欢军事，厌恶一切与战争有关的事物。我也厌恶暴力。但我又有好战的特性，并且本能地想使用战争武器的力量，过去我甚至一

直带着左轮手枪。我感到自己与 Л·托尔斯泰相似，厌恶暴力，和平主义。但我又倾向于使用暴力，具有好战性。只有在和动物的关系中我能容易地体验自己的感情生活，我的全部柔情储备都向它们流露出来。我对动物的特殊的爱可能与此有关。人是有爱的需要的，但可能在对人的关系中表现这种爱比较困难。这是孤独的相反方面。我酷爱狗、猫、马、山羊、骡驹、大象，首先，当然我对狗和猫是非常亲近的。我希望一生都和动物，特别是喜爱的动物在一起。我有两条狗，最初是一条莫普斯狗，叫托姆，后来的一条是斯卡切叶利狗，名叫舒利克。我十分眷恋它们，我几乎从来不哭，但当托姆死去时（它已经很老了）我流泪了；当我由于被从苏俄驱逐出境而和舒利克分手时我也流泪了。不过，我最喜欢的还是我的雄猫穆尔，很漂亮，也很聪明，是真正的沙尔弥种，当它生病时，我非常的焦虑。对动物的喜爱是我童年时代的家庭和现在的家庭的特点。

我已经说过，在我这里，幻想和现实主义结合在一起，这可能并不是矛盾的，因为幻想是相对于一种事物而言的，而现实主义则是对于所有其他事物而言的。现实的理想化、幻想、爱好是很令人心醉的，但是，接踵而来的则是失望、扫兴。这和我的禀性是对立的，那种对现实的所谓浪漫主义态度，对我是歧异的。如果我可能被称作浪漫主义者的话，那么对这个术语的理解是有条件的，那完全是在另外的意义上来指谓它。我很少失望，因为我很少被迷惑，我不喜欢超越时代，不喜欢超越地——非现实地领会客观现实。准确地说是这样：我集中精力于先验的世界，集中于超越这个世界的

界限。我的实体的这一指向的相反方面则是非真实性的、无关紧要的意识，是这个经验世界的堕落意识。这就是我的全部理论、全部哲学指向的深奥之处。我不为自己制造任何关于现实的幻想，认为现实性在一定阶段上是虚幻的。对我来说，这个世界不仅是异己的，而且是不真实的，在其中，我的软弱性和我的意识的错误指向都被客观化了，我的原初的因素与这个问题联系在一起。我并不敬仰历史的群众性，也不敬仰物质世界的群众性。在历史中“神圣的”东西，在社会的等级制度下的官吏只能使我厌恶。但是，更重要的是，我从来不能和那些过渡性的、暂时的、易朽的、只存在于短暂的瞬间的东西相调和，不能安于那些很快地被其他瞬间代替的瞬间。我带着异常的紧张和力量，忍受着可怕的时间疾病。分手对我来说是痛苦的，正如死亡的痛苦一样，分手不仅是和人们的分离，而且是和事物及地位分离。很明显，我是宗教类型的人，这种人被对永恒的渴望所决定。“我爱你，永恒”——查拉图斯特拉说。我以全部生命对自己讲这句话。无论什么也不可能爱，除了永恒；任何形式的爱都是不可能的，除了永恒的爱。如果没有永恒，就什么也没有。瞬间，如果它并入永恒，如果它越出了时间，如果它如基尔克果所说，成了“永恒的原子”而不再是时间时，它才是具有充分价值的。我之不同寻常之处是，我预测到时间中的事变。我特别强烈地体验到在时间中尚未发生的事变，特别是沉重的事变。当然，这不是福音书的启示，也不是智者的意向。我希望，没有时间，没有未来，而只有永恒，但同时，我又是一个努力趋向未来的人。我把时间问题看作是哲学，特别是存在主义

哲学的主要问题。奇怪的是，这个世界对我来说好像并不是没有界限、没有终结的，相反，它与我所发现的无界限性、无终结性相比，倒显得是有限的。比起外在世界来，我所发现的世界是更加真实的世界。人们常常指责我，说我不喜欢成就、成绩和成功，说这是错误的浪漫主义。这一点需要解释。我的确不喜欢胜利者和成功者。对我来说，这只适合于这个建立在恶的基础上的世界。实际上我不相信，在这个世界图景中，在这个客体化的和异己的世界中可能存在着完善的现实。这个世界中的生活被沉重的灾难所损坏，而古典主义却在制造什么最后完善的幻想，这就是我不喜欢古典主义的原因。趋向于无限和永恒的努力不应被关于最完善性的幻想所打断。形式的任何成就都只是相对的，形式不能企望达到终极性，所有的现实在这里只是另一种事物——趋向永恒和无限的事物——的符号。我的思想的精神革命性的根源就在这里。但是，这种革命性是超验的，而无内在的性质。与占统治地位的观点相对立，我以为，精神是革命的，而物质则是保守和反动的，但是，在通常的革命中，精神世界受到物质的限制，它在寻找自己的成就。精神希望永恒，物质则只知道暂时的东西，真正的成就是永恒的成就。回想童年和青年时代，我深信陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰对我具有非常大的意义。我一直感到自己和陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰小说中的英雄如伊万·卡拉马佐夫、别尔西洛夫、斯塔夫罗金、安德列，甚至和那种被陀思妥耶夫斯基称为“俄罗斯大地的流浪者”类型的人，和恰斯基、叶夫格尼叶·奥涅金、佩乔林等等的关系。可能我和俄罗斯，和俄罗斯命运的最

深刻的联系就在这里。同样，我也感觉到自己和俄罗斯大地上现实的人们的联系，和恰达耶夫、某些斯拉夫主义者、赫尔岑、甚至巴枯宁和俄国的虚无主义者、Л·托尔斯泰、索洛维约夫的联系。和他们中的很多人一样，我也从贵族环境中走出来并且中断了与他们的联系，中断了和周围环境的关系，脱离贵族世界而转入革命世界——这是我的生平的基本事实，不仅是外在的而且是内在的。这里存在着我为了自由的和创造性思维的权力而进行的斗争。我带着激情进行这种斗争，并且和所有阻止实现我的任务的人断绝了关系。关于自己的使命的意识是非常强烈的，我有足够的意志力来实现自己的任务，在为实现这一任务的斗争中我可能变得凶猛起来。但是我不是一个具有坚强品格的人，我身上存在着一些不确定的矛盾。几乎每一件事情我都不能坚持到底，我最热爱哲学，但我不能给哲学以特殊的奉献；我不喜欢“生活”，但很多力量都给予了它，比其他的哲学家献给“生活”的更多；我不喜欢生活的社会方面，但一直被牵连在里面；我有禁欲主义的爱好，但没有走禁欲主义的道路；我有很强的同情心，但很少作实现同情心的事情。我从来就感觉到非理性力量在我的生活中的作用，我一直不根据推论来行动，在我的行动中总是有过多的感情冲动因素。我意识到自己有很强的精神力量，很大的离开周围世界的独立性和自由，在日常生活中常常受到感觉和情绪的无序压力。按气质来说我是战士，但是不能把自己的斗争坚持到底，斗争被对哲学直观的渴望所代替。我常常想，我的能力是不可能全部实现的，也不能把它彻底地予以发挥，因为我有难以克服的贵族气质，形而上学的贵族

气质，正如有一次已经说过的。如果我是民主派家庭出身，相信不会这么复杂，身上会没有那些我珍视的特点，而且我会作得更多，我的事业会更加集中和更加彻底。如果说我有利己主义，那么这种利己主义更多的是智力创造的利己主义，而更少的是生活享乐的利己主义，对于后者我从来都不渴求，任何时候我都不寻找幸福。为了自己的创作，我可能很激烈，在智力创造中存在这样的因素。知识分子、思想家——在一定意义上说是畸形的人。我一直在保护自己的创作和怜悯人类之间进行斗争，需要将“我”和由于“个性”而产生的我的利己性加以区分。“我”是原初的给予，它可能做出可恨的事来，正如帕斯卡尔所说的那样。“个性”则是本质的成就，在我的“我”中有很多东西并不是由于我而产生的，我的命运的复杂性和错综性就在这里。

第二章

孤独·忧郁·自由·造反·怜悯·怀疑 与精神的冲突，关于爱欲的沉思

孤 独

孤独——基本的题目，它的反面是交往。异己性与交往——这在人的存在中是主要的内容，人的全部宗教生活都围绕着它旋转。怎样克服异己性和疏远性呢？宗教不是别的，而是亲近性和同源性的成果。我从来没有感觉自己是客观世界的部分并在其中占据某种地位，我是在我面前的客观世界之外体验我的“我”的核心的，只有在核心的外围我才与这个世界接触。世界（作为哲学思维的结果，我称之为客观的）的非根本性是我的处世态度的深刻基础。从童年起我便生活在与周围不相像的世界里，而我又只能矛盾地参与这个周围世界的生活。面对世界我保护自己，保持自己的自由。我用“个性”反对“类”。为获得伟大与光荣、权力与胜利而进行努力，与我格格不入。从童年起我就读了许多小说、剧本，而较少读诗。这只能强化我生活于自己特殊世界的感觉。伟大

的文学作品中的英雄使我感到比周围的人们更为真实。童年时我有军官造型的木偶，我赋予它们以我喜欢的特质，这是创造神话的过程。我很小时就读了《战争与和平》，我让那个称作安德列的木偶不易觉察地变成了安德列·鲍柯斯基公爵。这样就创造了那些很现实的实体的神话，这些实体在任何情况下都比我的小组的同伴们更加真实。自己特殊世界的生活不是在想象和幻想中的唯一生活。首先，我深信，想象是从这个世界到另一世界的突破口，但是，一般的现实感和这个不可爱的客观实际的现实感并没有减弱，我体验的与其说是非现实性，不如说是客观世界的异己性。我不是生活在幻想状态中，如果我的处世态度可以称之为浪漫主义的话，那么这种浪漫主义不是消极的，而是积极的；不是温柔——幻想式的，而是强硬——侵略性的，我甚至过于清醒而现实地接受周围世界，但它对我仍是遥远的，不能融合的。后来，我自觉地从哲学上思考了异化的产生，人的本性的存在性的产生，并在其中看到了奴役制的根源。我始终处于异化与外倾性的矛盾之中，我想留在自己的世界里，而不把它抛到外面。我感到自己的本质不是“这个世界”所产生的，也不适应“这个世界”。我并不认为自己比扎根于这个世界的人们更好，有时则想我比他们更坏。我痛苦地感到与环境、所有的集团、所有的学派、所有的党派格格不入。任何时候我不同意把自己归入任何类别之中。我没感到自己处于人的生活的一般平均状态。我的这种异己感（它有时给我带来真正的灾难）是由人们所有的汇聚，生活的全部存在所引起的。我与自己也有很多异己之处。实际上，即使当我在生活中处于

积极状态时，我也是不满足的。不过，异己性任何时候也不是不关心，在我这里，漠不关心的状态甚至太少了一些，比起消极的人来，我更是一个积极的人。但我是很少社会化的人，按生活的感受来说，我甚至是一个反社会的人。按性质来说，我是住在带升降桥和射击孔的自己城堡里的封建主，但同时我又是一个社会的人，喜爱人们的社会，和人们有许多交往，碰撞使我的思想活跃起来，敏锐起来。我一直是个爱争论者。我所具有的那些矛盾在人们中引起了对我的错误意见，我经常听到关于我的反映，这些反映使我惊讶得不敢相信。在外表上我过多地表现得不是我实际上的样子，我戴上了假面具，这是为了保护自己的世界。当我从很积极地参加人们的集会到一定程度的疏远，再到一定程度的排斥时，我不知道人们的感受是怎样的。我的极端的隐秘性和矜持使人们产生了对我的错误看法。正是在社会中，在与人们的交往中我感到了最大的孤独。人们中的单个人通常是做个别的旁观，而非社会性的观察。但是，我把孤独与社会性（不应当把它和本性的社会化混为一谈）结合起来了，我认为我的情况是最艰难的，这是特殊的孤独。社会结构问题引起我强烈的感情，现在依然如此。同时，所有的社会结构又都是与我异己的和疏远的。在我年轻时参加的马克思主义小组里，我是很积极的，听报告，争论，进行宣传。但我一直像是从另一世界来的，并要到另一个世界去。在我的灵魂深处，一直没有进入现实性之中。世界环境对我是歧异的，我企图建立像家属那样亲切的环境，但很少成功。在我身上没有任何来自“社会中坚”，来自有威望的人们，来自基础的保护者（即

使是自由主义的或社会主义的)的东西。

有两种基本类型的人——与世界环境处于和谐关系的类型和与世界环境处于不协调关系的类型。我属于第二种类型。我经常为“我”与“非我”之间的不协调感到苦恼，为自己根本的不和谐性苦恼。由于我的不露心境的隐秘性和我的能力都有与我内在的东西不适合的外在形式，所以在大多数场合所引起的关于我的意见都是不正确的，不论这种意见是好还是坏。在我年轻时赏识我的人称我为“女人和上帝所宠爱的人”。这可能很遂心意，但却是对我的类型的不正确反映。这是轻松的和幸福的类型的标志，但同时我又是艰难的类型，更加苦恼地体验着生活。强烈地感受到孤独和忧郁不会给人幸福，孤独是与不愿接受世界现实相联系的。这种不愿接受，这种矛盾大概是我来到世上时的第一声形而上学的叫喊。当我的意识产生时，我自觉到和日常现象的深深的冲突。不过世界的生活，人的生活在自己的特殊部分中就是日常现象，也就是海德格尔所说的 *das Man*（常人）。所有人的行为都和我发生冲突，我力图中断和日常现象世界的联系。我的功名心和虚荣心发展得比较弱，准确地说，对此可以用我的世界异己性意识和不可能在世界上占有稳固的地位来加以解释。我一直对很多人比较冷漠，虽然我并不是冷漠的人。人的价值可以仅凭我的实质的表面层，仅凭心灵的外表来潦草地描写，而不触及核心。有一些人喜欢我，甚至为我欢欣鼓舞，但我一直认为，“社会意见”不喜欢我。苏维埃社会不喜欢我，还有马克思主义者不喜欢我，我国知识分子的广泛的团体不喜欢我，政治活动家不喜欢我，官方大学的哲学与科学的代

表不喜欢我，文学团体不喜欢我，社会团体不喜欢我。我经常是反对派，从而发生冲突。我反对贵族世界，反对革命的知识分子，反对文学界，反对共产主义，反对侨民，反对法国社会。比起男人来，我更喜欢女人，不过，这种对女人的爱使我的青年时代很忧郁。我过于保护自己的命运，我一直欺骗所有期待于我的人，同样也欺骗了对我有所期待的思想派别，他们曾认为我会是他们的人。我从来是那种属于自己的人，有着自己的思想，自己的志向，自己对真理的追求。这些一直以脱离客观世界为前提，这是我不好的方面，它说明我的奉献能力比较差，我在世界上一直没感到自己是完全属于谁，或属于什么。我虽然参与这个世界，但就像是一个远方来客或一个局外人一样，和什么也不能融合，任何时候我也感受不到融合所产生的高兴和狂喜，无论宗教的融合，无论民族的融合，无论社会的融合，无论爱情的融合，都是一样，但我却多次体验到断裂和造反所产生的狂喜。我一点也不向集体主义传染病让步，尽管它可能是好的。我完全不知道和集体打成一片。不是存在而是自由使我进入狂喜状态，这决定了我的哲学世界观的整体类型。但是我完全不是一个唯我主义者，我在别的方面是非常清楚地感觉到现实的。我经常是先验的自我，我一直在研究所有的先验主义者（包括我自己在内）身上的奥秘。我根本没有特别沉醉于自身，也不从事自我分析。但是任何东西也不能克服我的孤独，这种孤独对我是很痛苦的。有时孤独令我高兴，好像从异己的世界回到了亲切的世界似的。这个亲切的世界不是我自己，而是在我之中的世界。作出这样的理解是不轻松的，要知道我对

自己也是异己的，令人厌恶的、可憎的，但是，比我自身更接近于我的东西还是在我之中。这是生命的最奥秘的方面。对此，奥古斯丁、巴斯卡尔都有所触及。

我从童年起就有很强的使命感，我从来不知道反省我在生活中选择了怎样的道路。还是小男孩时我就感到自己的哲学志向，我所了解的哲学志向完全不是专门学习某些知识课程，完成学位论文，成为教授，一般地说，我从来没有任何生活职业的思想，我和所有的学院是冲突的。我不喜欢学者阶层，不能忍受学校，认为约定的学问是偏见。我当不好教授和院士，就如同我当不好军官或官吏、家庭中的父亲一样。一般地说，我在生活中扮演任何角色都是做不好的。当我把自己创造为具有才能的哲学家时，我就意识到自己成了要为探索真理和揭示生活意义而献身的人。在令人难以置信的那么小的年龄我开始读哲学书籍。我是早熟的男孩，尽管对正规课程上学习能力差。一般地说，我一生都是不正规的人。我读叔本华、康德、黑格尔，当时我只有 14 岁，我在父亲的图书馆里找到了康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神哲学》（《百科全书》第三部分）。所有这些促进了我的与客观世界对立的主观世界的形成，有时我觉得任何时候我也不会进入“客观的”世界。任何一个人都有自己特殊的内在世界，对于任何一个人来说，他的世界是和别人的世界不同的，是另一种呈现。但是我很难表述自己的“我”和在“我”之中的自己的世界，找不到合适的词。我一直很少对“非-我”世界感兴趣。我了解“非我”世界，参与其中，只是因为发现它是我的世界-“我”-之内在的组成部分。实际上只有在

自我之中发现了如康德和黑格尔那样的思想世界时，我才能完全理解康德和黑格尔。当我埋头于客体之中时，什么也不会知道；当我沉醉于主体时，我能了解一切。可能正是由于我的这些特点，才一直被认为我学习得不好，不能理解主要的东西。我一向不能表述自己最主要的东西。这特别和我的隐秘性有关。自己的思想我还能表述，在任何场合我都力图表述，但是自己的感觉我一直不会表达。我的干巴巴可能是为了自卫，为了保护自己的世界。感觉的表达则和腼腆纠缠在一起（正是腼腆而非羞涩）。我从来很难和人进行隐密的谈话，很难进行两个人的谈话，而在集会上，在多数人中讲话则特别的轻松。单独一个人时最暴露我的孤独，我的隐秘性便生效了。因此我常常使人产生我是反对抒情的人的印象。但是，内在的，不表现出来的抒情主义我是有的，我有强烈的激情和同情心。由于和人们交往我成了冷漠的。纪德在自己的《日记》中写道，他很难受地克制自己的激情，但是在其他人中他的激情现象会冷静下来。在更高水平上，关于我也可以这么说，我也是很难受地克制自己的激情，有时我觉得无论谁我都不需要。当然，这在形而上学上和道德上都是不正确的，但在心理上我体验着这个。实际上，我也需要亲人，并且对他们负有很多义务。从我对“非我”世界的关系，对社会环境，对生活中遇到的人们关系来说，有这样的特点：无论在何种关系中我都一直不想从生活中得到什么，不追求成就与繁荣。我自己的志向是在“非我”世界可能赋予的好处之外实现的。我一直深信，我得到的只是微不足道的好处，对于任何成就我都不会摇摇手指。在对人们的关系上我满足

于很大的个人宽容，而不愿意指责那些不宽容的人们。但是，当问题涉及某个时候对我进行的斗争时，我便成了不宽容的。我一直为下面的意识而不安：内倾性是不足的，世界自身的发展是不够的，外倾性、外在的作用是必须的。用尤格（一个少年水兵）的术语来说，我应当承认自己不仅具有内倾性，而且是具有外倾性的。但是，同时我又意识到所有外在作用的悲剧性的失败。没有什么东西能使我满足，任何写我的书，任何评论我的话都不能使我满足。我有不可抑制地在世界实现我的使命的需要，把自己的思想写出来，在世界上印出来。如果我不能经常在写作中实现自我的话，大概我会割断自己的血管。我一刻也不想对创造行为进行反省。在创造行为中我从来不去思考自己，也不关心我自己如何领会。这些话前面已经说过。如果由此得出结论说，我没有亲人，我不爱任何人，也永远不感谢任何人，那就是错误地理解了我的孤独问题。我的生活并非是在孤独中度过的。我生活中的很多成就都不是自己单独完成的。但是这些不能解决我的形而上学的孤独问题。我不会也不能表述我的生活中的悲剧因素，因此我永远不能体验幸福，也不能在世界末日的期待中找到出路。

忧 郁

另一个主要问题是忧郁问题。忧郁伴随了我一生。不过，这和生活的不同时期有关，有时它达到非常强烈的程度，控制了我全身心，有时则比较弱。应当把忧郁和恐惧、烦闷加

以区别。忧郁指向最高的世界，并伴随有地上世界的毫无价值、空虚、腐朽的感觉。忧郁面向超验的世界，但同时它又意味着不能和超验世界汇合，意味着在我和超验世界之间存在着鸿沟，为超验世界而忧郁，为与地上世界不同的另一个世界而忧郁，为超越地上世界的限制而忧郁。它也影响到在超验世界面前的孤独。这是我在这个世界的生活和超验世界之间达到最紧张程度的冲突。忧郁可能激起神的意识，但它同样也是被神抛弃的感受。它在超验世界和非存在的深渊之间。恐惧和烦闷不是指向最高的世界，而是指向最低的世界，恐惧说的是我在低级世界中所遭到的危险。烦闷说的则是低级世界的空虚和粗鄙。烦闷的这种空虚是没有希望的和可怕的。在忧郁中有希望，而在烦闷中没有希望，只有创造能够抑制烦闷。总是和经验上的危险相联系的害怕，应当区别于不和经验上的危险相关而和超验的东西相关，和存在与非存在的忧郁相联系的惊恐。基尔克果将 Angst(焦虑)和 Furcht(畏惧)加以区别，对他来说，Angst 是原初的宗教现象。忧郁和惊恐是同源的，但惊恐要尖锐得多。在惊恐中有使人惊奇的东西。忧郁则是较柔的有延性的。很强的惊恐感甚至可能被忧郁所克服。当惊恐转化为忧郁时，那种剧烈的毛病也就转化为慢性的。我的特点是，能体验忧郁和惊恐，但不能忍受悲痛，总是努力尽快地摆脱它。特别是不能忍受感人的事，我对此的感受过于强烈。忧伤是精神上的，并且与过去相联系。屠格涅夫主要是个忧伤的艺术家。陀思妥耶夫斯基则是凄惨的艺术家，凄惨是和永恒相联系的。忧伤是抒情式的，凄惨则是悲剧式的。奇怪的是我觉得，我可以忍受忧郁

(对我来说，它是固有的特点)，可以忍受凄惨，但不能忍受忧伤，如果我顺从了它，我就会完全被溶化以至消失了。对我来说，忧伤和怜悯感有很大关系，经常由于权力控制了我的心而使我经受不住这种怜悯感。因此我一直设法阻止怜悯和忧伤，如同阻止令人感动的事物一样。我无论如何也作不出反对忧郁的事，但忧郁也不能吃掉我。从旧的观点出发所作的气质分类是完全不对的，在我身上两种通常被认作是矛盾的类型结合在一起。我是一个活泼好动的人，又是一个性格忧郁的人。可能是，我的多血质气质特点较多地被抛在外面，很容易血气冲头；对一切的反应都特别快；发脾气很暴躁，而性格忧郁的气质特点则存在于深处。当外在表现是高兴的、活泼的、充满活力的时，我同时是忧郁的和具有悲观主义情绪的。在我的气质里有悲观主义的成分。具有特点的是，当我的思想萌生的时候，我铭记的不是圣经，而是叔本华的哲学，这有长时间的影响，我很难接受宁静安乐。它的相反的方面是人的创造崇拜。令人惊奇的是，在那被称作“幸福的”生活瞬间（如果可以一般地称为幸福瞬间的话）我存在着最强烈的忧郁。我很害怕幸福的高兴的时刻，在这种时刻我总是特别强烈地回想起生活的艰苦。我几乎每当伟大的节日到来时都经受着忧郁，可能是因为期待着日常生活的变化，而它没有到来。麻烦在于，我一直像很多人那样把诸如忧郁、绝望、矛盾、怀疑、苦难等状态理想化和诗化。我常常认为这些状态是畸形的。

青少年时代是存在着忧郁的，我在青少年时代的忧郁比成年时要严重得多。这种忧郁是由于过多的精力的非现实性

和对这些精力能否完全实现没有信心。在青少年时代都期望生活将是有意思的、出色的，充满着不寻常的会晤和非凡的事件。这些期望和充满了失望、苦难和悲伤的，生命受到压制的现实之间永远是不相适应的。那种认为忧郁由力量不足而产生，由力量的选择而产生的想法是不对的，在生活的努力之中存在着忧郁，我想，青少年时代比一般人所想的更加忧郁。当然，不同的人在这方面是有区别的。忧郁是我所固有的本性，甚至每一次我在生活的瞬间体验忧郁时，都看作是令人喜悦的事。在瞬间喜悦和整体的生活痛苦及悲剧之间存在着折磨人的反差。实质上，忧郁永远是根据永恒而产生的，它不可能和时间相调和。当面向未来时不仅存在着期望，而且存在着忧郁，最终未来总是带来死亡，这不能不引起忧郁。未来是和永恒对立的，正如过去一样。不过，除了永恒之外，一切都是没有意思的。我时常体验强烈的忧郁。当神奇的月夜坐在美丽的花园里时，当阳光明媚的日子走在长满麦穗的原野时，在遇到美丽的女人时，在产生了爱时，我都会深深地忧郁。这种幸福的环境引起对充满于生活的黑暗、丑陋、腐朽的反差感。我一直存在着真正的时间疾病，我一直在想象中预见末日，但又不想适应那导致末日的进程，由此产生了我的烦恼和急躁。存在着与爱的感受相联系的特殊的忧郁。我一直对那些在紧张的生活中只是高兴和幸福的人感到奇怪。对爱情来说，忧郁因素是根深蒂固的。这种忧郁和时间与永恒的关系相联系，时间中存在忧郁，欲望得不到满足，它带来死亡。存在着性的忧郁。性不仅是要求满足的需要。性存在忧郁，因为它打上了人类堕落的印记，在这个世

界的条件下消除性的忧郁是不可能的。性产生了幻觉，在这种幻觉中人变成了非人过程的手段。意味着生命力过盛的酒神精神产生悲剧，不过性的自发力是和酒神精神的自发力相联系的。狄奥尼索斯和哥介斯^①，是同一个神。性是人的残缺与分裂，而且性的生活一直也不能真正地实现人的整体性。性要求人越出自身，进入另一个人，但是重新又回到自身，并产生思念。人因为整体性而必然忧郁。性生活被扭曲到如此程度，以至它加深了人的分裂。按其本性来说，性不是贞洁的，也就是说，不是整体性的。只有真正的爱情才能导致整体性，不过，这是最具悲剧性的问题之一，对此，前面已经讲过。

比起美丽的月夜，在所有其他的瞬间，忧郁的体验更是我所特有的。夏日的黄昏在大城市特别是巴黎和彼得堡的街道上我几乎总是忧郁的，我一般是很难忍受黄昏的。黄昏——光明与黑暗的转变状态，这时，白日光明之源已渐渐消失，而另一种光明，即在夜间的人工制造的光明（它在黑暗中保护着人）或者星星的光明还没有出现。正是因为缺乏永恒性，缺乏永恒之光而在黄昏加剧了忧郁。在黄昏中，大城市最充分地暴露了人类生活之恶。比起黄昏的忧郁来，夜里的忧郁是另一种样子的，它是更深刻的，更超验的。我体验过非常强烈的黑夜的忧郁，体验过这种忧郁的可怕。这与时间的联系较弱。在过去甚至没有比人工照明更使我害怕的了，不过我克服了这点。我作很多沉重的梦，恶梦。恶梦总是折磨着我，

哥介斯：希腊神话中的冥王。——译注

虽然有时我也作出色的梦。在夜里我常常感到彼岸世界的存在，白天有时也有这种奇怪的感觉。有时我们在乡村、森林或田野中散步，我们是四个人，我却感到有第五个人存在，但不知道是谁，也找不出计算上的错误。所有这些都和忧郁有关。现代心理学用无意识解释这种现象，但这很少能说明什么，而且什么也解决不了。我坚信，在人的生活中有超验的东西，超验的吸引力和超验的作用。在无意识境界里，在极深处，我感到一种沉醉，但我更感受到超验的极高处的吸引。

忧郁和对人们称之为“生活”（不对这个词的意义本身进行解释）的厌恶有很大关系。在“生活”中，在“生活”的自身力量中有非理性的忧郁。“理论是灰色的，而生活之树常青。”我有时则离奇地想反着说：“生活之树是灰色的，而理论常青。”这必须解释，以免引起愤怒。我引的这些——人对于所有的烦琐哲学，死板知识，所有枯槁的理论都是格格不入的——瓦格纳都已经说过，而浮士德则比他说的更早。那被他作为“生活”的东西不过是由操劳形成的日常活动。理论则是凌驾于日常生活之上的创造性认识。按古希腊的意义，理论意味着直观。哲学（常青的“理论”）要从“生活”的忧郁和烦闷中解脱出来。我成了哲学家，沉醉于“理论”，为的是从笔墨无法形容的日常生活的忧郁中解脱出来，哲学思维一直使我从“生活”忧郁的重压之下，从它的畸形中解放出来。我把“存在”与“创造”对立起来，“创造”不是“生活”，创造是断裂和起飞，它高于“生活”之上，它力图越出界限，越过命运，趋向超验世界。创造产生的是和这种“生活”不同的另一种样式。“生活”这个词我在使用时加上了引

号。在创造的世界中，一切都比现实的生活、历史或者反射和反映的世界更有意思，更有意义，更有组织，更深刻。我发现那个世界比这个主要部分是畸形的“客观世界”更美好，不过，它要以创造的热情为前提。

寂寞所具有的吸引力是极度空虚的，这种寂寞的体验，是否是我的特点呢？我几乎从不寂寞，为了我的生活事业，为了实现我的志向，我一直没有足够的时间，我没有空虚的时间，但是我有许多甚至过多的感到寂寞的时候，我是由于与大部分人的世界观的对立，由于政治，由于意识形态和民族的国家的实践而体验到寂寞的。生活的日常性、重复性、摹仿性、单调、拘束、有限性都引起寂寞感，产生虚无的吸引力。当进入这个低等世界的空虚的消极瞬间时，当世界的缺陷表现为空洞的、平庸的、消除了深层变化的东西时，寂寞就成为可怕的状态，成为可以预见的地狱般的非存在。苦难是对这种状态的解救，在苦难中有深刻的东西。当人说自己一无所有时，那就是地狱般的寂寞的边界。忧郁的产生已经是拯救，人们感到自己进入了荒漠之中。这是俗气话。很多人喜欢说他们醉心于生活，我却任何时候也不能这样说。我说自己醉心于创造，醉心于创造的狂喜。生活的有限性引起了忧郁感，只有人是令人感兴趣的，因为他是无限性的中断。我一直逃避生活的有限性，这种对生活的态度使我不能掌握生活的艺术，不会运用生活。为了掌握“生活的艺术”，需要集中精力于有限的生活，沉迷于其中，需要热爱时间中的生活。卡莱尔在《衣裳哲学》中说，“人的不幸来自他的自命不凡。”在人之中有无限性因素，但他又不能彻底抛弃有限性。

这个客观的世界，这种“客观的”生活是在有限性中的埋葬，在有限性中最彻底的东西就是埋葬。因此，“生活”是无限在有限中的死亡，永恒在时间中的死亡。我有很强的形而上学——无政府主义成分。这是对有限性权力的造反。换一种说法，这可以叫作碰撞的成分。在日常的和历史的生活许许多多的东西对我都毫无意义的令人愤慨的，有限事物的所有神圣性都是与我对立的。忧郁可能成为宗教性的，宗教性的忧郁是以无限和永恒为根据的，以无限的生活为根据的，这种无限的生活与有限的生活完全不同。比起这种日常的世界来，比起我个人的令人厌恶的生活来，我认为艺术总是浸入于另一个世界中。正是对这种与生活不相联的东西的投入使艺术具有了魔力。经常的忧郁削弱了我在生活中的积极性，我过多地逃避时间，正如很多人努力去获得时间一样。我很少甚至过于少地感到幸福，我有时觉得，如果在折磨我的那些原因消失了的话，生活会是好的和令人高兴的。但是，当这些原因消失时，现在又出现了新的原因，它们仍然没使我感到高兴，我在心灵深处认为它们是罪孽的。

自 由

我被人们称作自由哲学家，黑帮的主教则说我是“自由的囚徒”。而我的确是热爱自由高于一切。我出自自由，自由是我的母亲。对我来说，自由是第一性的存在。我的哲学的特点首先在于，我确立为哲学的基础的，不是存在，而是自由。好像任何一个哲学家都没有创作过这种彻底形式的哲学。

世界的奥秘深藏于自由之中。上帝想起了自由，从此，产生了世界的悲剧。自由存在于开端，自由存在于终结。实质上，当我努力使自由完善化并扩大自由时，我就是以全部生命来书写自由的哲学。我的基本信念是，只有在自由中上帝才能出现，只有经过自由上帝才能发挥作用。只有自由应当是神圣的，而所有充满于历史中的伪神圣的东西都是远离神圣的。我意识到自己首先是解放者，我同情所有争取解放的事业。我把基督教当作争取解放的事业来理解和接受。我从一开始就热爱自由，在武备中学二年级时即幻想自由的奇迹。我从来不能忍受任何的依赖性，而是一直具有很强的内在独立性，如果感觉到哪怕很小的对某人和某事的依赖性征兆，都会引起我愤怒的抗议和仇视。我从来不同意放弃自由，甚至不同意减少自由，无论如何也不同意为了金钱而放弃自由。我可以在生活中放弃很多，但不能以义务和宗教禁令的名义，而要以自由的名义，可能还以怜悯心的名义。大概我任何时候也不想把这个和削弱我的主动性，限制实现自由的可能性联系在一起。苦难紧跟着自由，放弃自由就会减轻苦难，自由不是轻松的，像诽谤它的敌人所想象的那样；自由是困难的，它是沉重的负担。人们放弃自由，为了使自己更少些负担。这个题目特别接近于陀思妥耶夫斯基。在青年时代我被称为“以太的自由之子”。只有在我不是大地的儿子，不是出自众多的自发力量，而是来自自由的意义上，这个称谓才是正确的。但是，如果把“以太的自由之子”，戏谑地了解为轻松放纵，没有痛苦，那对我就是不适用的。自由的获得是困难的，需要忍受痛苦。“自由使我每天早晨都处于十字路口”——一

位诗人这样说。所有我确信的一切都是在获得自由之后得到的，并且是由于自由而得到的，自由的经验是第一性的经验。非——自由是必然性创造的（黑格尔），而必然性则是自由创造的，是具有一定方向的自由创造的。我不接受其他的，例如脱离自由的或穿过自由的真理。在这里我使用自由这个词不是在学院的“意志自由”的意义上，而是在更加深刻的形而上学的意义上。对我来说真理可以导致解放，因为我能接受的真理只是通过自由获得的真理，可见，存在着两种自由，对此我能够写很多。我的自由的原初性，非派生性表现于：只有当“非—我”所完成的是自己的“我”的内容，从而把“非—我”注入于我的自由之中时，我才可能接受“非—我”。为自由而斗争是我全部生命所从事的事业，这是我的生活中最肯定和最有价值的，但在斗争中也存在着相反的方向——断裂、异化、不融洽，以至敌对，自由可能和爱相冲突。和广为流传的意见相反，我一直认为自由是贵族式的，而非民主式的。广大的人群并不喜欢自由，也不向自由前进，革命的群众不喜欢自由。在自己的精神道路中，在自己生活经验中我获得了很多，但只有自由是永恒存在的，它不是获取的，而是我的生命之先验存在，对我来说自由思想是第一位的完善的思想，因为强制的、强迫的完善性是不可能接受的。

人们生活中的一切都应当能通过自由，通过自由的检验、通过对自由诱惑的拒绝而完成。可能，这里含有堕落的意义。回想我的全部生活，从它迈开的第一步始，我就发现从来也不知道任何权威，一向不承认任何权威，一直没有感受权威的经验。我不知道家中的权威，不知道学校中的权威，不知

道我所事的哲学中的权威，特别是，不知道宗教生活的权威。从童年起就下决心任何时候也不服务，因为一直不愿意服从某种上级。甚至我一直没有做教授的想法，因为这完全是以上级和权威的存在为前提的。我一直把自己的思想作为自由的最初产物来领会的。关于自己以往的思想，我也把它看作第一次产生的思想，而不看作在我这里形成了的思想传统。当然，这完全不意味着我不得从其他人，从所有伟大的思想老师那里学习什么，不受任何的影响，对谁也不感激。我经常从世界的思想中吸收营养，得到智慧的推动，非常感激我读过其作品的作家和思想家，非常感激我的亲人。但是，所有的东西都要通过我的自由才能实现，一切要深入于“我”的深处才能接受它们。任何智慧的影响都要得到我的自由的核准才能接受，其他的途径是没有的。因此，我一直是一个最不传统的人，我甚至无需与任何权威中断关系，因为我根本没有权威。不过，的确存在一些这样的哲学家和作家，我对精神自由的热爱有赖于他们，他们肯定了自由，帮助自由在我身上的发展，在这方面《宗教裁判大法官的传说》和陀思妥耶夫斯基对我有巨大的意义，在哲学家中，康德的哲学的意义最大，尽管它不够彻底，没有发展到最后。易卜生对我也有大的意义，尽管比较晚。在易卜生身上我看到了对自由的特别坚强的意志。从我来说，和人们及派别的全部冲突都是由于自由。我所理解的为自由而斗争首先不是社会斗争，而是个性反对社会权力的斗争。

当我已经写完自己的书时，读到索克雷坦 (Roger Secrétain) 的书 *Péguy, soldat de la Vérité* (《佩吉，真理

的卫士》),这是一本论佩吉的有意思的书。其中论佩吉的一处地方令我吃惊,它可以说完全论述的是我。现在逐字逐句地录在下面。

“‘我们属于自由主义者或是绝对自由主义者,绝不接受任何权威。’这句出自《为了自我》一书的语言属心理学范畴而不属理论范畴。佩吉在1900年不是作为社会学家的战士说这番话的,而是作为佩吉本人,为他自己的一生说这番话的。无政府主义是他终身所爱。他本人既非虚无主义者,又非破坏者。他厌恶不劳而获。他赞成无政府主义积极和上升的一面。是他的热情和参与的力量把他与自由的原则紧密结合在一起。这位不受制于任何人的正统信徒唯一可接受的约束的标准就是:这种约束,必须是发自内心的,并是自由选择的。有人谈论过佩吉党派,说这个党派只有他自己孑然一身。我所见到的他的信徒都被他很快遗弃或被鼓励与之断绝关系.....这位反抗者,这位被剥夺了权利的人,这位异端分子被灵感和骄傲所支配而追求权力但又不能受制于人。做为公民他不能忍受资产阶级的国家政权(甚至国家本身),作为一名革命战士,他也不能忍受社会主义理论和政治的戒尺,做为一名思想者,他亦不能屈尊于知识分子派别的社会学者们的形而上学.....是他这种与地球上任何暴政极权绝裂的性格把他引向上帝。但条件是上帝本人也须是位自由主义者或绝对自由主义者,或近似于无政府主义者:‘一种非自由的致敬或来自非自由人的致敬对我来说简直毫无意义’,佩吉的上帝在《无罪的圣人们》一书中如是说。”

一般地说,我没看到自己和佩吉 有多少相似之处。但是这个地方和我是如此近似,每句话都是写的我。我的特点是,没有任何可以称之为“请求”的东西,我也不可能丢掉信仰。我能够以更加自由和更高的思想的名义反对关于上帝的低级和错误的观念。当要讲到上帝时,我再来解释这一点。

我在青少年时代就开始了为自由的斗争,有时做这件事是带着愤怒和暴躁情绪的。我已经说过,我们的家庭的权威性很小,我总是努力坚持自己的独立性,在少年与青年之交我已经和我走出的社会环境决裂了。这种决裂我采用了这种形式:一段时间里我侧重于和犹太人交往,起码可以保证他们不是贵族,也不是我的亲属,所有这些人不是由于让我厌恶的出身而联系在一起的。所有的家族的因素都是和自由相对立的。我对所有的家族生活,所有与家庭自发力量相联系的东西都是厌恶的,这可以用我对自由的非理性的爱和对个性原则的爱来解释,这是形而上学上最大的“我的”。对我来说,“族”一直是自由的敌人和反对者,“族”是必然性结构,而不是自由。因此,为自由而斗争就是反对“族”凌驾于人之上的权力的斗争。对于我的哲学思想来说,还存在着出身和创造的矛盾。自由、个性、创造是我的世界感和世界观的基础。不过我为自由而进行的紧张斗争开始得较晚,当我和传统的贵族世界决裂并进入革命世界时,我便在最革命的世

佩吉(Charles Péguy, 1873- 1914),法国诗人,政论家。作品有《让达克神秘剧》(1910),《虔诚信徒神秘剧》(1912),《夏蛙》(1913)。——译注

界中，在革命的知识分子中，在马克思主义者中开始了争取自由的斗争。很早我就知道，革命的知识分子并不喜欢真正的自由，他们的激情放在别的方向。当我还是个马克思主义者的时候，我在马克思主义中已经看到必然导致专制、导致自由的否定的因素。在生活经验中，我体验到个性与社会集团、个性与社会、个性与社会意见的碰撞，而我一直站在个性方面。我生活的年代是从知识分子公益心出发而进行斗争的年代，在这方面我甚至消耗了过多的力量。这妨碍了我把全部力量贡献给哲学创作。自由与社会主义的关系问题我体验得十分尖锐，在青年时代这个问题使我每时每刻都感到异常的忧郁。我把它看作是自由主义和个人主义反对社会主义的错误的和伪善的论据，认为他们之保卫自由是虚伪的。但是对我来说，这点是清楚的：社会主义可能被不同的方面接受，可能导致解放，但也可以导致自由消灭，导致暴政，导致宗教裁判所大法官体系。我很早就预见到可能出现布尔什维主义，当时我还往来于马克思主义的圈子里。当时我已经和标榜为思想自由和创造自由的极权主义进行了斗争。为自由而进行斗争，对我来说，是超越任何思想圈子的，超越我所交往的任何派别的。任何思想的社会集团，集体“信仰”选择都会侵犯自由，危害个性独立性，危害创造。当我的精神道路引导我更接近东正教世界时，我感觉到在贵族世界和革命世界同样的忧郁，看到了同样的对于自由的侵犯，对于个性独立性的危害，对创造的危害。但在那里同样问题是在更深之处提出了，在宗教世界里触及的已经是人类灵魂的最深之处。在共产主义革命中，我一直进行争取自由的斗争

和实现个性价值的斗争，这使我被驱逐出俄国。后来，在侨民的环境中自由问题同样也很尖锐。我看到，大多数侨民是如此敌视和否定自由，就如同俄国共产主义一样。不过在这方面共产主义有比权力更大的力量。在世界战争之后出生的这一代是憎恶自由，喜欢权威和暴力的。在其中我看不到任何新东西。在自己对自由的贵族式的热爱方面，在对作为全部生命的个性原质的评价方面，我是如此的孤单，无论在旧制度的统治阶层中，无论在旧的革命知识分子中，无论在历史的东正教中，还是在某些共产主义者中，我都看不到这种对自由的热爱，而在新一代的法西斯主义者那里则完全没有对自由的爱。所有处于集团中的群众都敌视自由，比如说，更为彻底的：在此以前原先有组织的和正在组织起来的社会都敌视自由，并且倾向于否定人的个性。这就产生了虚伪的意识结构，伪善的意识派别，伪善的价值等级制度。最后，需要说说战前一代人连任何一个独创和新颖思想都没有，这一代靠 19 世纪思想的扭曲和废料过日子，意识到自己的价值和自由占首位的个人，在社会面前，在历史的群众的进程面前成了孤独者。民主的世纪是市民阶层的世纪，它不利于强有力的个人的出现。

我用自己的全部生命来思考自由问题，两次写了自由哲学的书，努力改进我的思想。应该说，这个问题很复杂，对于自由有不同的理解，很多内容还没搞清楚。不能静态地思考自由，而应该动态地思考它。存在着自由的辩证法，存在着自由在世界中的命运。自由可能转化为自己的对立面，在学院派哲学中，自由问题经常被等同于“自由意志”，自由被

作为选择之自由，如同是或左或右转向的可能性。在善恶之间进行选择的前提是，人能提供区别善恶的准则。自由意志特别重视从刑事—诉讼的观点去理解人的生活，对于责任和惩罚来说，自由意志是必然的。对我来说，自由则完全是另一种样子，自由是我的独立性，是我的内在个性的决定性，自由是我的创造力量，自由不是对提供给我的善与恶的选择，而是我对善与恶的创造。选择的自身状态可能给人以被压抑、无力决定甚至不自由的感觉。当选择完成了，我进入创造的道路时，解放便来临了。关于人和创造的问题是和自由联系在一起的。我相信自己的生命、神妙的生命、在上帝中的生命是自由，无拘无束，自由飞翔，没有权力束缚，无政府状态。最高的问题不是道德——心理学的问题，而是形而上学的问题，即关于上帝和自由的问题、自由与新事物的创造问题。自由本身就带来新事物。自由反对者喜欢把自由和硬塞给并迫使人们承认的真理对立起来。但是，作为硬塞给我的对象的真理，作为从上面赐给我的真理，是不存在的。真理同样是道路和生活。真理是精神的成果，真理是在自由中并通过自由而被认识的。硬塞给我的并以其名义要求我抛弃自由的真理，完全不是真理，而是魔鬼的诱惑。真理的认识使我获得解放，但是一种自由终结了，另一种自由又开始了，我自由地认识那些使我解放的真理，世上任何其他权威都不能塞给我什么真理，我不可能被强制地解放。任何硬塞给我的，以真理自居而不顾我自由的探索和研究的正统思想，我从来不会尊重它，也不会承认它。所有的正统思想，无论是马克思主义的还是东正教的，只要它敢于限制和取消我的自由，我

就宣布反对它，过去是这样，将来仍是这样。我甚至倾向于这种想法：这类正统思想和真理没有任何关系，它们是敌视真理的，正统思想完全是最大的真理伪造者。正统思想有社会学的特点，它意味着有组织的集体对个性自由的权威，对人的自由精神的权威。我相信存在着关于自由的伟大真理，在向我揭示的真理中包含着自由。我的良心的自由，这是绝对的信条，对此我不允许争论。对此任何的一致，只有经过剧烈的战斗才有可能。霍米亚科夫的思想的全部价值在于，他思考了共同性，这是他的创造性的发现，它是和自由一直联系着的问题。不过，他没有把这种思考坚持到底。无论在任一瞬间共同性都不能变成外在的权威。自由才占有绝对的首要地位。在发生冲突的情况下——霍米亚科夫很少想到这点——自由的良心起决定作用。我不能承认那些硬塞给我而我又认为它是真理的所谓真理，我也不能承认那些要求我认为它是错误，而我却在其中发现了真理的所谓错误。说实在话，无论是谁无论任何时候都不会同意这个的。老的共产主义者的莫斯科审判是丑恶无比的和荒谬绝伦的，但却很有教益，如果承认共同性和教会的意识是外在于我的权威的话，如果强制我的良心服从共同的教会集体的话，那就是给教会的审判作了论证，而教会审判和共产主义者的审判在形式上是完全类似的。实际上，共同性是我的质我的经验拓展为超个体的普遍的经验。自由不是个人主义，说自由是个人主义那是偏见。良心的自由是在个人主义的题目之外的。自由不是自我封闭和隔离，自由是沉思和创造，是在我之中发现宇宙的道路。不过，思考自己为自由而斗争的历程，我应当承认，

这种斗争常常增加了我的孤独和我与周围世界的冲突。自由的激情在我之中产生，同时内在的冲突也在我之中产生，首先就是自由与同情心的冲突，而同情心我认为也是基本的。

造 反

我在全部生活中都是造反者，当我以最大的努力抑制自己的时候，也就是造反的时候。按思想倾向来说，我不是由于我的生命的这种或那种特点所决定的造反者，而是由气质所决定的造反者。我在最高程度上倾向于造反。非正义、对人的尊严和自由的践踏都引起我愤怒的抗议。我还很小的时候，人们送我的书上就有这样的题词：“亲爱的造反者”。我生活的不同时期曾对各种不同的观念和思想进行了批判，现在我更强烈地意识到，历史上有许许多多伟大的造反行动。马丁·路德的造反，启蒙理性反对权威的造反，卢梭的“自然”的造反，法国大革命的造反，唯心主义反对客体权力的造反，马克思反对资本主义的造反，别林斯基反对世界精神和世界和谐的造反，巴枯宁的无政府主义的造反，托尔斯泰反对历史和文明的造反，尼采反对理性和道德的造反，易卜生反对社会的造反，我把基督教本身也理解为一种反对世界及其规律的造反。我知道，不能靠造反来生活，造反不可能是全部生活，而只能是一部分。我是否也对上帝造反呢？“对上帝造反”在术语上是否是一种误解呢？造反之行动只能以最高价值的名义、最高意义的名义进行，而这也就是上帝的名义。战斗的无神论者最终没有意识到：他们造反也是以上

帝的名义进行的。我进行了许多造反行动，反对人们关于上帝的思想，反对人们对于伪上帝的信仰，但是我并不反对上帝。能否把基督教和造反结合起来呢？奴才般的恭顺理论排除了造反和起义的可能性，它甚至要求对恶也恭顺和俯首贴耳。但是，它引起了我的造反和起义。作一个基督徒并不意味着成为一个恭顺的奴隶。我是造反者，但我的造反任何时候也不赞成恐怖。我造反反对世界和它的奴役的法则，而恐怖则是恢复世界的法则，是对这些法则的顺从。所有的杀人行为都是对世界的奴役法则的顺从。我的造反是精神造反和个性造反，而没有集体的内容。精神是自由，而自由是精神，造反这一题目是自由题目的继续。在造反中有对自由的酷爱，在造反的后面常常隐藏着炽烈的爱，我在自身周期性地感受到这种炽烈的爱如波涛一样控制着我。不能把造反列为决定性的词，但是在人的道路上造反能够起很大的向上作用。基督教的虔诚在雕塑中表现为伛偻的形象，表现为俯首屈膝的忧郁姿态，这是多么可悲啊！最大的诱惑不是信仰的对象，而是信仰的主体，它的信仰主体在大地上的表现形式。具有高等意识的人们之不可能承认和探索上帝，只是因为不能忍受信仰上帝和探索上帝的观念的人总是表现为一种奴隶地位，表现为虔诚姿态。因此，关于上帝的认识中的反官方因素具有净化的意义。所有的人都应当成为造反者，也就是说停止忍受奴隶地位。我不倾向于怀疑，但有时会有噩梦般的思想进入脑中：“如果奴才般的正统思想掌握了权力呢？那时我就毁灭。”但是很快我就抛弃了这个思想。

在这本书里我不止一次地说过，在我身上好像有两个人，

两副面孔，两种成分，由此就能产生直接对立的印象。但是，这些矛盾的因素都可归结于一个根源。我不仅是忧郁的、孤独的、和世界格格不入的，对生物的灾难充满同情心，精神上受损伤的人，同时我又是造反的，愤怒抗议的，在思想斗争中富于战斗精神的，挑衅的，具有果敢精神的人。但是，我的孤独的忧郁和我造反的战斗性皆源于这个世界的异己性。异己的世界激起我的双重反应，它不仅进向内部，而且显露于外部，因此，我的生活中没有完整性。在战斗的进攻之后，出现沉入内在世界的需要。造反仅仅是我的内在生活的因素，仅仅是在我之中的精神斗争。我的创造的果敢精神在我的生活中是最重要的，它首先表现于主体的状态，而在客观世界的成果中，这种果敢精神任何时候都达不到充分的完善。我造反首先是和客观世界的断裂，其中有世界末日论的成分。在我的全部生活中都存在着对礼仪、同样的集会、庆祝会、婚礼、程式化的修辞、制服和勋章的厌恶，对我来说，这种厌恶中有某种更深刻的，与我造反反对人的存在之客观化有关的东西。我一直希望纯粹的真理最后能被发现。对我来说，这是和诚实的热情相联系的。

怜 悯

自由可能是没有同情的。陀思妥耶夫斯基那里的宗教裁判所大法官指责耶稣给人以自由的重担，而不怜悯他们。自由引起生活的苦难和悲剧。真正的悲剧是自由的悲剧，而不是命运。在自己的生活中对自由与同情的冲突我有很多体验，

同情和怜悯是我所固有的特点。我很难忍受人和动物的苦难，完全不能忍受残暴行为。我很可怜那些呻吟着、哭泣着、期待逃跑的动物，伊万·卡拉玛佐夫关于小孩的眼泪问题的话对我无比的亲切。一直使我最受折磨的问题是：在漫无节制的世界的苦难面前宣告上帝无罪的问题。那种全能的、好使用权力的、好惩办的上帝的圣像于我是格格不入的，而受难的、有爱心的、被钉在十字架上的上帝圣像于我才是亲近的。只有通过圣子我才能接受上帝，如果上帝自己不承担世界和人类的苦难，如果他不是自我牺牲的上帝，也是不能接受的。我在理智上反对马西昂，但在道德上、情感上我与他是相近的。我不能容忍国家的冷酷和残忍。我一直不能容忍残酷的刑罚，我全身心地反对死刑，这种力量是如此之大，以致我倾向于把人分为保卫死刑的人和否决死刑的人。对于保卫死刑的人，我开始是敌视的，感到他们是自己的敌人。这是在我身上的俄罗斯特点。不但如此，我一般地不能容忍对人们判罪，特别是最后的判决。福音书的一段话深深铭记在我的心里：“现在不审判，甚至将来也不审判。”“你们中谁是无罪的，第一个就谴责他。”那个把人们打发到火焰地狱去的寓言的结尾令我痛心，我很厌恶复仇，国家有组织的复仇则最令人厌恶。可能，这种法庭和审判的矛盾只是局限于我所主张的基督教的特点。有时我的脑子里浮现出这样的念头：如果我被送进“天堂”，那么除了那些不主张审判的人之外，我认为其余的人都与“天堂”不配。这和怜悯问题有关，实际上，比起人类的罪恶来，我更多地感受到人类的不幸。我和那种把人类的生活理解为审判过程的宗教是对立的。固执的人容

易对我起作用，引起我的同情感，这有时是一种同情感的滥用。我和我的惻隐之心斗争，曾经有一年我一直在和惻隐之心进行思想斗争，一个时期里我甚至明显地感受到尼采的思想。我担心它侵蚀同情心并使同情心泯灭。但是我的弱点和我的不幸就在于，我的同情心是比较消极的，而是不积极的。因此我特别由于同情心而受到折磨，消极地受苦。我在自由中是积极的，而在怜悯中则是消极的。在我的生活中没有辐射，也没有放射。我很少在生活中实现自己的同情心，很少帮助受苦的人，很少减轻他们的苦难，我的同情心被封闭在自己之内。积极活动的同情心应有另一种体验，应是痛苦较少的。完成治疗病人工作的医生痛苦较少，而只能对病人同情却任何帮助也给不了的人比医生更加痛苦。我的同情心的消极性，我缺乏积极活动的同情心的特点，也是我所反对的，有时这使我很愤怒。我给人以冷漠大于同情心的印象，与其说我实现了自己的同情心，不如说我进行了反对它的斗争，设置了人为的障碍。但是，消极的善良我是有的，但它是和巨大的冷漠感结合在一起的。我一直是思想优于感觉，想象优于感情，不过，自己的思想是有感情甚至激情的。怜悯和关怀在我这里是和利己主义的自我保存结合在一起的，我常常躲藏起来，逃避可能引起的大的苦难，我蔑视自己这个特点。这是违背福音书的遗训的，我的同情心不是美德，而是软弱。

但是，我很喜欢并且很高地评价在人们生活中积极的、放射出光芒的善良。我认为同情是和关怀相联系的。我是一个关心人的人。我经常为亲人而不得安宁，不能接受关于他们

死亡的念头，我过分夸大威胁他们的危险。我十分关心我的双亲，关心自己的侄儿。有时我的关心采用了人们难以接受的形式，认识我的人很难相信，我竟然关心到那种程度。我经常压抑我的关心，我觉得我的关心依赖于人是否已经死亡。

死亡和人的期望落空，人的感觉麻木都会引起强烈的同情。所有的离别都会引起很大的同情，关于过去的、无法挽回的、意识到对自己不公正的，其他人特别是自己的亲人遭到灾难的很多回想，都可引起很大的同情。当看到受难而得解脱的动物的眼睛时，我常常体验到一种灼热的、穿透性的怜悯。我容纳了世界的全部不幸。我经常感到人是受到死亡威胁的，是走向死亡的，即使在青少年时代也是有病的，受难的，失去希望的。我觉得怀着无法实现的期望的人和走入世界的动物最值得怜悯。我不自认为是多愁善感的人，我身上有冷漠，有和多愁善感对立的东西。我是过于知识分子化的人，我的同情心与其说是心理特征，不如说是形而上学特征。可能，在我身上能发现佛教的东西，这是悲惨的和苦难的世界存在的第一感觉。在我的本性中有悲观主义的成分，但它不是唯一地和完全地掌握了我，我对幸福的态度与此有关，我从来不相信在这个 *Зон*（宙）中可能有幸福，我常常想，我不希望幸福，甚至害怕幸福。所有的快乐在我这里都伴随着罪恶感和某种不道德感。我害怕生活的幸福时刻，不能沉湎其中，而是逃避它。我经常在禁欲主义潮流（不仅是基督教禁欲主义，而且包括托尔斯泰主义的禁欲主义和革命的禁欲

主义)和生活的喜悦、爱情、艺术、美、思想的胜利之间犹豫不决。我经常和世界冲突,想转到“修道院”(当然是象征性的说法)中去。作为哲学家的我,幸福概念成了空虚的和没有内容的。幸福不可能是客体化的,对它不能使用任何的量来检测,它也不可能是均等的。任何人都不知道别人是幸福还是不幸的。我对纪德在他的《地球上的食物》中所表述的心境理解得不好,我只看到了清教徒和对他们生活的禁令的斗争。有人说:人为幸福而生,正如鸟为了飞而生一样。我不这样想。幸福主义的道德是错误的,肯定地说,任何一个人所必需的不是幸福的权力,而是每一个人的价值,是每个人不应转化为手段的最高价值。正确的是康德,而不是幸福主义,虽然康德用形式主义扭曲了正义。人格主义与幸福主义是对立的。与自己的功利主义相对立,J·C·穆勒曾说:“不满足的苏格拉底比满足的忘恩负义的人要优秀得多。”贬低人的价值,把价值当作人的最低的东西,这是难以接受的。人的苦难引起怜悯与同情,但是,为人的价值而斗争,为“不满足的苏格拉底”状态而斗争则伴随着痛苦与折磨,这是道德的二律背反,在我们的世界中是不可克服的:必须同情人的苦难,怜悯所有活着的人,但又必须接受这些苦难,这些苦难激起了争取实现人的价值、人的爱的斗争,激起了为人的自由而进行的斗争。我一生都体验着这种冲突,这是在同情和自由间的冲突,在同情苦难和接受苦难(苦难承担着最高价值)之间的冲突,在降临和上升之间的冲突。我一直具有同情心,可以把它称为社会的同情心,这和社会主义共鸣有关。我本能地不喜欢世界上伟大的、主宰的、统治

的、占有第一位的、显贵的和富有的、享有特权的人。我甚至一直躲开这些人。当这些人值得同情时，我对他们的同情也是令人不快的。在这种情况下，所有的 *ressentiment*（怨恨）是我绝对厌恶的。大概我可以这样说明：我本来属于享有特权者的行列，来自统治阶层，我一直比较同情受压迫者，受迫害者，穷人，但也一直不能和他们打成一片。我的私人生活一直保留着特权地位，当然，这种特权地位不包括财产和权力，我没有任何的财产，也没有任何的权力。但我的外部生活仍然残留着老爷气派，我一直有这样的感觉，即使夸大了我的物质手段时也是如此。不过，这种老爷式的生活毕竟是温和的和简朴的。一直令我惊奇的是，在与平民百姓交往方面，我比其他知识分子有更大的能力。在我还是马克思主义者的时候，基辅的一些敌视知识分子的工人对我则很好，把我和其他知识分子加以区分。在被流放到沃洛格达时期，我是流放者中唯一和流放者中的狡猾之徒有交往的人，别人则都很怕他们。这是一些社会渣滓，他们中的一个竟然成了我的朋友。不过，最重要的是我和人民中的寻神派的交往。对此后面再加以叙述。很多知识分子都力图 and “人民”打成一片，我却一直做不来。以至我任何时候也不自认为是民粹派，对此我过于把自己归于马克思主义派了。应该坚决地说，力量和世界荣誉的诱惑打动不了我，我完全不是一个沽名钓誉的人，同情心和自由存在着冲突，这是下降和上升的冲突，同情可能导致放弃自由，自由可能导致没有同情心。人的道路上有两种运动，沿着上升路线的运动和沿着下降路线的运动。人升高，趋向上帝，在这条道路上他获得了精神力量，他创

造着价值。但是，他想起了仍留在下面的、精神上软弱的、没有可能拥有更高价值的人，于是他开始下降；以便帮助自己的兄弟，和他们分享精神财富和价值，帮助他们上升。人不能也不应当在自己从世界往上飞的时候，取消了自己对其他人的责任。任何一个人对所有的人都负有责任。为了永恒的生活，只有总的拯救才是可能的。自由不应当是放弃对亲人的责任，同情、怜悯提示的是这样的自由。在其他地方我还要讲到同情与创造的冲突问题。在自身我感到来自托尔斯泰的因素和来自尼采的因素的冲突。有一年，我感到“尼采的”因素是强有力的，但最后，还是“托尔斯泰”的因素更强有力。我一直不同意从同情出发而放弃自由，在我为自由而进行的斗争中存在某种激烈的东西，但我不能忍受那种残酷的、转化为强力意志的自由。实际上我一直在想，基督教扭曲成迎合人的本能的东西，是为了证明自己违背实现基督遗训事业之正确，为了证明它拒绝基督教革命，拒绝基督教的价值变革之正确！基督教不仅没在生活中实现，而且一直用人类本性之罪孽来辩解。但是它扭曲了自己的学说，直至它变成教条主义，“Первые”（第一位的）居然根据基督教学说来论证自己的地位。基督徒的无耻行径在历史上是空前的。基督教一直被当作慈悲、同情、宽恕、人性来接受的，但是，从基督教居然作出最无人性的结论，这种结论鼓励人的残忍本能。这里又回到了上升与下降的题目上来。一条上升的路引导人成为“Первые”（在这里我们接触到基督教的不可思议的与众不同的见解），“Первые”，也就是达到精神顶点者（这里我说的不是一般情况下，按知名度、财产和权力来说的

Первые), 当他到达顶点时, 便成了“最终者”, 这对于“上升者”来说是严重的警告。为了不成为“最终者”, 需要往下走, 需要积极地爱他的近旁的人, 爱后面的人。因此, 基督教是奠基于上升运动与下降运动、自由与同情、钟爱价值与本质和热爱他人、热爱神圣的高峰和热爱痛苦的下界之结合。

人们保卫自己利益和地位的敏锐竟达如此程度, 以致使基督教变形并使复仇的原始本能升华。这引起我很痛苦的矛盾。我毫不怀疑, 极残忍的本能使关于永恒的地狱之苦的残酷理论变形。很多“正统”的基督徒重视永恒地狱之苦的观念, 他们喜欢它。他们相信地狱之苦威胁的不是他们, 而是对他们有威胁的旁人。永恒地狱之苦的观念有很大的社会学意义, 这种观念帮助管理人民群众, 抑制他们残暴的和罪恶的本能, 但是, 当基督教的欧洲相信这种观念时, 却运用得很不好, 用它去迎合了占统治的“Первые”的本能和利益。我的头脑中常会产生这种想法: 如果当基督徒们相信地狱之苦的恐怖, 教会人士便以革除教籍、减少圣餐、死亡和永远的折磨相威胁时, 我们能以意志战胜暴力和统治, 战胜财富和人对人的剥削, 那么, 历史的构成就会完全是另一种样子了。同时, 地狱之苦的观念主要还用来威胁异端, 威胁对理论的偏离, 对教阶制的不服从, 威胁公认要处死的罪过, 甚至用以威胁一些没有什么意义的琐事。这也是基督教世界历史上的不幸后果。但是, 尽管永恒的地狱之灾观念本身是恶的和残忍的, 它却是复杂的哲学问题。实际上, 对人的生活来说, 它没有什么精神上和道德上的价值。它把生活变成为以无尽的苦役相威胁的审判过程。这个观念暴露了人的最阴暗的本

能。地狱既作为人的经验而存在，又作为人的道路而存在。但是全部地狱本体论都是丑恶的。在对基督教徒的态度上，我区分了地狱的拥护者和反对者。这决定了我对基督徒的评价。我深信，地狱的拥护者是这样的人，他们认为，地狱当然是给别人准备的。基督徒常常具有极敏锐的残忍性，但是现在它很少起作用，而对地狱的恐惧则有力地起着作用。我基本上反对永恒的地狱之灾的理论，这大约是由于我的本性中的同情心和怜悯心。当存在无尽的灾难和痛苦时，我不可能高兴和幸福。只有所有的人同时获得，拯救才是可能的。在这里，回想共同性问题是特别适宜的。任何时候我都不能容忍上帝的同情心和怜悯心比我这个不完善的、有罪过的实体还要少。实际上，我从来反对对人的全部审判，我不喜欢任何审判，任何关于正义的惩罚的宣判，我更多地感受到的是自己在受审判，而不是进行审判。这与我我是个无规矩的人，我的生活是无规矩的生活这一情况有关。我是由于本性使然，而不是什么造就的结果，我不能容忍残酷性，但是在为自由而斗争时我能显出残酷性，与朋友断交。我希望有地狱来对付地狱的拥护者和准备者，甚至还有更坏的。最令我痛苦的是，有时我出现很强的昏沉状态，在这种状态下往往攻击别人，当神态恢复以后，便感到很内疚。我认为，共同性首先是共同的罪恶感和大家共同的责任。

怀疑与精神的冲突

按气质来说，按精神结构来说，我完全不是怀疑主义者，

我的思维不以怀疑的形式运动，怀疑不是我固有的特征，思想斗争、思想矛盾才是我固有的特征。我不是在怀疑，我在造反，不过是我所认为的那种造反。我的认识不是通过那种克服怀疑克服针对自己的反驳的内在对话形式进行的，针对我的思想、我的认识所进行的反驳，我经常外在地了解到，即从我与之斗争的我的思想和信仰的敌人那里了解到。当我的思考具有批判性时，它就是肯定的。如果认为我的思想是教条主义的，那是不对的，我信仰真理，寻找真理，我信仰上帝，寻找上帝。但我是谨慎的，是在运动中寻找的，是以创造的热情去实现我的探索的。我认为自己不是怀疑主义类型，也不是教条主义类型，而是另一种类型。实际上怀疑主义者不谋求肯定的东西，也不处于运动中。绝对的怀疑是不可能的，它只是毫无生气的不运动的点。实际上，一个怀疑主义者，只要他活着，用语言表达自己，运动着，他就在每一步都改变着怀疑态度。就不运动和停止创造生活而言，怀疑主义者和教条主义者是相似的。以为怀疑具有感情的和意志的特征，那是错误的。怀疑是僵化的和持续的，它不是精神道路的阶段，也不是辩证的思维过程，不仅如此，它还意味着形而上学上的平淡无奇和意志选择上的无能。当以世界和人类生活中充满了恶与苦难为根据而否定上帝存在（神正论问题）时，可以看到这里没有任何理智——认识上反对上帝存在的论据，而只有激烈的情感状态的表现，当然，这种情感能引起很大的同情。不过，还会有其他感情激烈的对上帝存在的反驳，否定上帝，或者因为世界如此之坏，或者因为世界如此之好，但是，这种或那种对上帝存在的怀疑首先具有

感情的性质，智力通常只是辅助性的手段，纯粹的理性直觉不存在，直觉一直是理智——情感的。我把最高的情感称作先验的，存在着先验的情感。情感是 *a priori* (先验的)，认识首先是宗教的认识。

我全部生活都是在精神的战斗中度过的，不过，我首先是在自己的写作中出色地表现了直接的精神斗争，通常则是外在地反映精神斗争，表现于和敌对流派的斗争中。按我的写作和自我表现的风格来说，我从来不可能是怀疑主义者。我一直深信不疑地写和说，经常改善意志的选择行为。不过，我是否有过怀疑呢？我想，我从来没有那种停顿下来的僵化的怀疑。我知道并且理解反对我的思想和信仰的所有反驳，对它们的观察很透彻，但我一直在作创造性的努力以求内在克服它们，发表的只是这种努力的成果。我也有宗教上的怀疑，有时也较强烈。不过，这种怀疑通常采取了热烈的道德情感的形式。与其说我在怀疑，不如说我在愤怒。如果我否定上帝，那么大约要以上帝的名义来否定。不过，作为哲学家，我要否定对上帝存在的本体论证明，否定主要的证明。上帝不是存在，对上帝来说，存在范畴是不能接受的，上帝永远属于思维。上帝存在着，关于这个存在只能存在主义地和象征主义地理解。我对上帝的态度是存在主义地充满矛盾的，其中也包含着斗争。只有当真理和信仰被传统的教条主义的信仰所僵化并引起我的愤怒和抗议时，我才体验到痛苦的宗教怀疑。不过，那种加强了我的心信的、消除了我所有的怀疑的信仰，即使具有非真理性和非真实性，也是值得赞许的。当然，这里所说的怀疑不是通常类型的怀疑。但我的内在生

活的痛苦时刻是与此相关的。任何时候我也不能忍受内在的失败，我的灵魂是倾向于内在的胜利的，同时我并不寻求外在的胜利，大概我的书没有充分反映我的精神战斗。信仰和信念体现了精神生活的综合，精神生活所达到的总体形式，表现了个性的形成。怀疑、持续的怀疑态度意味着这种综合的崩解，意味着个性的精神集聚。在梦中意识综合的主动性减弱了，从潜意识的深处产生了模糊不清的、在完整的个性中的非综合形式。分析性怀疑的完全控制将会使生活变成梦境。只有精神的综合行为不容许世界转化为可怕的噩梦。不过，也有表现着超意识的内容，保持着个性完整性的梦。我一直反对个性形式和世界形式的分裂。人靠信仰生活和支持（“信仰”这个词我不是在教条主义意义上使用的），“怀疑态度”是人的衰弱和死亡。

关于爱欲（爱情）的沉思

我不集中写我的生活的爱情方面，在这个领域里我反对任何的坦率，一般地说我不想写自己的爱情生活、自己和人们的爱情关系，至多想写一写对我很亲近的人，首先是负有义务的人。这本书完全没有爱情故事的性质。我大约应当属于爱情哲学家之类，但是我的伦理的激情（激情而非规范）比爱情的激情更强有力，可能，最大的诱惑是自由和远离美。我属于这一类人（可能俄国的这一代人都属于此类），他们在家庭和生育行为中，以至在爱情中看到了存在，我希望这里具有某种建立于经验基础上的理性、观察和直觉。对于不同类

型的爱情——首先是爱慕和情欲，相互关切的爱情和恋情——之间的关系，我作了很多的思索。

性完全不是人的机体的功能之一，性是相对于整体的，这是现代科学所承认的。性表现了人的堕落，在性中人不知为什么总是感到难堪和有损于人的尊严。不知为什么人总要对此进行遮掩，他从不掩遮爱慕之情，但却倾向于遮掩性欲。我一直为人对性的遮掩而感到奇怪，在最强烈的性行为中存在着某种变态，列奥那多·达·芬奇说，性的机能如此之怪，以至人如果不进入着魔状态，人的种就得中断（不是精确的表述，大意如此）。在性欲生活中，存在着某种贬损人的东西，只有我们的时代才容许揭穿性生活的奥秘。人可以分解为部分，弗洛伊德的心理分析是这样做的，现代爱情关系也是这样做的，在这里，在表现了现代的无耻性的同时也极大地丰富了关于人的知识。我一直在想，应当在爱情和情欲之间、爱情和肉体的性生活之间作些区别。这些领域是交织在一起的，但也是可以区别的。性生活是无个性的、类的生活，在性生活中人是受类的自发力量驱使的。在最强烈的性行为中，没有任何个人的、个性的成分，它完全把人和动物界结合在一起。强烈性欲的爱情自身不承认个性，而是压抑个性。性无个性，看不到特征。在性生活中存在着对人的态度上的无怜悯性，存在着否弃纯人类的东西而达到的和谐。性的嗜好的个体化限制了性的权力。爱情——个性的、个人化的、指向唯一的、非重复的、不可替代的人。性的嗜好则会轻易地同意替代，实际上替代是可能的。强烈的爱情可能不仅不增强而且减弱性欲爱好，热恋的人们很少依赖性要求，能够很容

易地节制性欲，甚至可能成为禁欲主义者。爱情永远相对于单个的人，而不是相对于一般的人。性欲的爱情则源于性中，没有性也就没有它。但是，它可以抑制性，它引起其他的开端并且给性以补偿。情欲还有其他的起源，从另一个世界产生的起源。爱欲的本性是很复杂的和矛盾的，它制造了人类生活中很多冲突，引起了人类的悲剧。我在自身也发现了矛盾，爱欲对我是有吸引力的，但它更多更强的是引起我的厌恶。当人们向我讲述我所认识的人的爱情故事时，我一直是保护人们爱情上的权力，任何时候都不作评论，然而却经常体验到本能的反感，宁肯装作什么也不知道。我一直保卫恋爱的自由，满怀激情地保护它，愤怒地反对对这种自由的否定。我敌视在这个范围里的道德主义和法制，不相信道德说教者的宣传，但是，有时我觉得我喜爱的与其说是爱情不如说是自由，真正的爱情是特别鲜艳的花朵，以自由名义所作的爱情牺牲使我心醉，正如爱情自身的自由令我心醉一样。以自由或同情的名义牺牲和献出的爱情深入人心，并获得特殊的意义。我与那些独占爱情权力的人是对立的。爱情的很多现象引发了痛苦，但是，在酒神的自发力量中，爱情权力高于法律的权力。我尖锐地感受到爱欲和同情之爱的冲突，就如同爱情和自由的冲突一样。不能以义务、法律的名义、社会意见的名义、社会规范的名义否弃爱情，否弃爱的权力和自由，但是可以用同情和自由的名义拒绝爱情、爱的权力和爱的自由。在堕落的人的生活中，爱情是被扭曲的、亵渎的和庸俗的，以至不能用爱情这个词来说它，而需要找新的词。当不是与意外的什么人相遇，而是与未来的夫妻相遇时，真

正的爱情便产生了。但是，在无法计算的大量场合相遇的都是偶然的人，人能在另一种情况下遇到更合适的人。因此便有大量荒唐的婚姻。

当社会干预个人的爱欲生活时，一直使我愤慨。对爱情权力进行社会限制激起我的愤怒情绪，在这个题目上的谈话有时使我盛怒。爱情是隐秘的个人生活领域，社会无权干预。我一般地不喜欢“社会”，我是反社会的人。我在《人的使命》中写道：“当涉及两个人的爱情时，任何第三者都是多余的。”当人们对我讲到带有隐秘性质的爱情时，我总是说，无论谁都与此无关，对于讲述此事的人来说，更与他无关。爱情总是隐秘的，公开的爱情是已死去的爱情。只有日常生活才具有公开性，爱情则是超出日常生活的。但愿世界不知道两个人在相互爱恋。在婚姻里才有无顾忌性的暴露，而对于这些社会是应当遮掩的，应当不让旁人的目光看到。当我看到男人和女人爱恋时，便仿佛偷看我不应当知道的事情，便一直有一种很强的不舒服的感觉。性和爱情的社会化是人类历史上最令人厌恶的进程之一，它摧残了人的生活，产生了无穷的灾难。家庭是社会必需的制度，它如同国家、经济一样，都要服从法律。家庭和经济制度有很多的联系，对人则关系较少。更正确些说，它对相互关切的爱情有关系，对性仅有间接的关系。在家庭中奴隶制的成分一直是强有力的，现代它们并没消失。家庭中存在着基于统治与服从之上的等级制。在家庭中爱情的社会化意味着它的被压抑。家庭以婚姻为基础，而婚姻则具有十分可疑的奥秘。基督教不知道婚姻本身的奥秘，它只是确认多神教和犹太教的婚姻。按本性说，

社会化对于社会是无条件的，对于教会——外在的宗教社会——也是无条件的，而它是在本质的奥秘中产生的。但是，被承认为真正的爱情奥秘的，才是真正的奥秘。这种奥秘不对任何的社会表现让步，不对任何的理性主义让步。人类生活中爱情的悲剧就在这里：社会排斥爱情。亲爱的，在这个词的最高意义上说，这是社会的敌人。世界文学捍卫爱情的权力和价值，正是因为爱情不是社会化的。我说的是严肃文学，而不是性疯狂文学。合法的神学，合法的道德，合法的社会舆论在这个问题上一直是敌视文学的，对它不宽容。克斯塔金（Кстати）说，“尽管我十分喜爱托尔斯泰，但我一直否定和敌视他那以《安娜·卡列尼娜》为基础的观念”，我则一直认为有罪的不是安娜和沃伦斯基的爱情，而是安娜与卡列宁之间的婚姻关系。我认为，提出离婚问题是表面的和外在的，真正的问题不在于离婚的权力（当然，应该承认这是个问题），而是在爱情中止的情况下离婚的义务问题。当爱情已经没有了的时候，婚姻的继续是不道德的，爱情、爱欲、爱慕——同情是完全无罪的。孩子的问题完全是另一个问题，当然它也很重要。当父母已经不相爱时，这对孩子的影响很不好。我知道，我的观点必被看作是反社会的和危险的。但是我喜欢这样。如果经济的社会化是适当的公平的，那么，起源于全部历史的人自身的社会化，则是奴隶制的根源，在精神上则是反动的。主要的是，我不使用危险性范畴，但危险并非坏事物，人应当经历危险。

车尔尼雪夫斯基的《做什么》在艺术上是平庸的作品，它的基础是毫无价值的和微不足道的哲学。但是在社会上和

伦理上我完全赞同车尔尼雪夫斯基，并且读完了《做什么》。车尔尼雪夫斯基在他对人的感官自由的宣扬中，在他反对人的关系中的嫉妒权力的斗争中，抓住了权力和博爱。因此在被权力集团如此诽谤的这本书中，有强烈的禁欲主义因素，有非常的纯洁。有意思的是，车尔尼雪夫斯基本人不仅是俄国最优秀的人物之一，而且对自己的妻子有动人的特殊的爱情。他在服苦役时给妻子的信是人类生活中罕见的爱情文献。他和妻子未婚同居，对妻子有不受约束的忠诚，在这个虚无主义者和功利主义者那里存在着面向具体妇女的永恒女性的真正崇拜，对他来说，爱欲不是抽象的，而是具体的。车尔尼雪夫斯基敢于反对和爱欲有关的嫉妒。我一直认为嫉妒是最丑恶的、奴才般的和被征服者的感情。嫉妒与人的自由无关。在嫉妒中有私人占有和统治的本能，不过是处于被贬损状态。应当承认爱情的权力和否定嫉妒的权力，不要再对嫉妒加以美化了。车尔尼雪夫斯基没有显现任何雅致的心理学，而以直率和简单的形式作了这项工作。嫉妒是人对人的暴虐，妇女的嫉妒特别令人厌恶，它把女人变成泼妇。女人的爱情可能转化为恶魔般的自发力量。的确存在着恶魔般的女人。她们有时给我写信，她们喜欢明星的风流韵事，这是很沉重的事情。在女人的爱情和男人的爱情中间没有可通约性，在需要和期待中间没有可通约性。男人的爱情是部分的，它并不占有全部实体，女人的爱情则比较整体性的。她们全神贯注于爱情，女人爱情的致命危险就在这里。女人的爱情有魅力，然而它是专横的，这和理想化的女人形象一直是不相适应的。女人的美貌常常是欺骗性的。女人比男人更爱欺骗，她

的谎言是自我保卫，这是从宗法制战胜母权制以来由于历史上的无权状态而练出来的。但是，女人的爱情也可能升到非常的高度。易卜生的索莉维的形象，茹安多的维洛尼卡形象都是如此。这是经过长期嫉妒的考验的爱情。我一直在想，最难忍受的最折磨人的不是如人们通常所想象的分不开的爱情，而是不能（不准）分开的爱情。在大多数场合爱情是不能分开的。这里有罪恶感掺和进来。我和女人们保持着比和男人更友好更亲近的关系。有时我觉得，女人们比男人们更理解我，这也许是个错觉，女人具有产生幻想的特殊能力，这种幻想使她们觉得自己不是实际的那个样子。我能感受女人的魅力，不过我没有所谓的永恒女性的崇拜，这是20世纪初人们所爱谈论的，并且经常引证对美丽女士的崇拜，引证但丁，引证歌德。有时我甚至认为，我不喜欢女人自发力量，当然也不是讨厌它。我也理解和高度评价普罗旺斯的吹鼓手，这是历史上最初带有理想化的爱情文化，但是，我反对把女人的和爱欲的起源转移到宗教生活中，转入对神的关系中。J·伯麦的抑制性的雄激素观念对我很亲切。我在一个时期里曾大力反对女性起源崇拜，我讨厌索洛维约夫的色情狂类型。过去和现在我都很高地评价索洛维约夫的文章《爱的意义》，这可能是所有描述爱情的文章中最好的，但是，我发现

伯麦（Jakob Böhme, 1575—1624），德国哲学家，泛神论者，职业是鞋匠。他的神秘主义和自然哲学贯穿着自发的辩证思想，对法国浪漫主义有很大影响。——译注

索洛维约夫（Соловьёв, 1853—1900），俄国宗教哲学家、诗人、政论作家。对俄国宗教哲学、唯心主义和象征主义均有很大影响。——译注

在这篇著名文章的思想和他关于“СоФя”(索菲亚)的观念之间存在着巨大矛盾,大概,女人的自发力量是宇宙的自发力量,是创造的基础,只有通过女性,人才获得了宇宙的生命,人自己完全是宇宙和个性。

性属于类的生命,爱情属于个人的生命,对类的生命的疏远属于我的实体之最原始的和无可遏止的属性。我远离怀孕的妇女,她使我痛心,并且显得很笨拙,她引起我强烈的恐惧感和更强烈的罪恶感。不能说我不喜欢孩子,我很喜欢他们,很关心我的侄儿。但我一直认为生育是和个性对立的,是个性的堕落。和基尔克果一样,我也感受到出生的罪和恶。类的不死与个人不死的前景是对立的,对此我不仅同意索洛维约夫所说的,而且一直在想,在索洛维约夫学说之前,已经有不少人有这样的感受了。类的生活可能激起同情感,但不可能引发爱欲。理想的爱情不和类的生活相结合,它是个性对无个性的类的自发力量的胜利,在这个意义上,也是对性的胜利。爱欲战胜了性。在强烈的激情中,爱情达到无限的深度,而性不可能整体地改变生活,只能停留在枯萎的隔离的环境中,在这种与总体的个人的隔离状态中,它以性的恐怖而告终。因此,它那么轻易地便完成了最初的分裂,不可能达到性的自立。已经说过,爱情是超越日常生活的,对很多人来说,可能是唯一的,但是,只是最初的爱情是这样的,在以后的发展中爱情轻易地便受到日常生活的管辖。在爱情中有无限性,但也有限制无限性的有限性。爱情是客观化的自然和社会制度的中断,在爱情中有另一个人的美的渗透,有上帝形象的幻影,有对丑恶的胜利,有堕落世界中的

庄严。如果爱欲不与同情之爱相结合，那么其结果就是毁灭性的和折磨人的。在爱欲自身中有残忍性，它应当服从同情、关切，爱欲可能和同情结合，没有同情的爱情是令人厌恶的。与同情相结合的爱情和情欲的爱情之间的关系，被美与高尚所吸引的爱情和低等世界里被情欲和激情所吸引的爱情之间的关系，是一个重大的和困难的课题。柏拉图式的爱欲本身是无个性的，它指向美，指向上帝的高度，而不是指向具体的实体，不过，在基督教的世界里，爱欲有了改变，其中渗透着个性的原则，罗札诺夫非常出色地保护的性的泛神论并不是爱欲，而是向多神教的性的回归，它是与索洛维约夫及我的思想相反的。与其人格主义的爱情理论相对立，索洛维约夫还对柏拉图式的爱欲作出预言：这种爱欲指向上帝的永恒女性，而不指向具体的妇女。爱欲产生令人着迷的幻想，它们不易与现实相区别。关于爱情的幻想是人所固有的，夏多勃里昂曾对此作了很美妙的描述。不过，在埃罗斯中存在着值得称为永恒的现实的核心。遗忘是很折磨人的，在遗忘中包含着变心，是为了流动的时间而出卖永恒。有时梦唤醒了被遗忘的事情，那时悲伤便笼罩了灵魂。爱欲的生活，除了个别瞬间之外，是人类生活最悲伤的方面。如果遗忘是对有价值的东西的背弃，那么，回忆常常就是恢复那些和有价值的东西对立的東西。我从来不爱回忆这个范围的生活，有时都不谈论它。深刻的内在的悲剧性是爱情所固有的，爱情也不是偶然地和死亡相联系的。爱情与创造之间存在着悲剧性的冲突，易卜生天才地表述了这个题材。当人们谈到爱情的喜悦时我一直感到奇怪，而讲爱情的悲剧和爱情的忧伤的生

活观才是更加深刻的，也是更加自然的。当我看到一对幸福的恋人时，就感到极度的忧伤。实际上，爱情并不知道满足人的期望。也存在比较幸福的家庭生活，但这是幸福的日常生活。如果我是个浪漫主义者，那么我就是失去幻想、期望，失去将现实理想化的能力的浪漫主义者，就是过于现实主义地接受现实的浪漫主义者。在爱情的社会方面我觉得自己是个革命者，要求在这个领域进行革命。我揭穿组织起来的和专横的日常生活之卑下，我酷爱自由，也酷爱爱情中的自由，虽然我很清楚地知道爱情可能是奴役。相互关切的爱情、同情之爱最使我感动，自我中心的和吸血鬼的爱情最令我厌恶。不过也存在非凡的与生命的精神意义相联系的爱情，尽管非常罕见。

第三章

第一次转向 · 探索生命的意义

任何一个人的生活中都有节奏性和周期性，我在自己的生活中特别发现了节奏性和周期性。不同时期的更替与人不能将所有东西都搀合在一起有关，与人不能经常处于高涨状态有关。当我极度兴奋时，我就进入很强的高涨时期，但也有创造激情衰弱的时期。在研究自己的精神道路时，应当说，我没有在精确意义下的“转向”(Conversion)，我不知道自己生活的那个时期可以称作“转向”时期。我没有转向的危机，可能是因为我的精神生活是由危机构成的。(Conversion 在天主教徒和新教徒那里比在我这里起更大的作用。西方基督教对 Conversion 作了很多夸大，而我们俄罗斯人则很少有这样的表现，他们更多地将它保留在思想深处。在本书的其他部分我将谈到自己的宗教生活。现在，为了解释我的生活中最重要的事件之一而要向读者讲下面这些话。我不记得自己童年时的传统的东正教信仰，我没有脱离传统的信仰，也没有恢复它，我没有在全部生活中始终存留宗教记忆。这对我的宗教类型有很大的意义。在我的童年没有提供宗教营

养的东正教宗教环境。我发现自己内在生活中有两种原初的推动者：探索意义和寻找永恒。探索意义比寻找上帝更为原始，寻找永恒比寻找拯救更为原始。在少年时代与青年时代之交，有一次我被这样的思想震动了：即使我不知道生命的意义，但探索意义已经赋予生命以意义，我要把全部生命献给这种意义的探索。这是改变了我的全部生活的真正的内在大转变。我带着极大的热忱体验着这种转变。我记下了这次的转变，但手稿在我第一次被捕时丢失了。我想如果现在读当时写的这些手稿，也会使自己体验很大的热情，这是我的真正的转向，在我的生活中最强烈的转向。转向真理的探索，当然这也就是相信真理的存在。我把探索真理和意义与日常现象、无意义的现实性对立起来。但是我的转变不是转向某种宗教，不是转向东正教或者直接转向基督教。这是向 Δyx （精神）的转变，是转向精神方面。我始终保持着这个信念：没有什么宗教更高于真理（尽管这已成了被神智学者滥用的公式）。这一直深深地印在我的精神和理性的生活之中。我形成了作为自己存在的根据的、根本性的唯灵论，我不是在广义上，而是在学说意义上，在存在主义意义上，使用唯灵论这个词。在灵魂深处，在比理性理论更深的层次上，我相信精神是第一性的现实性，而外在的、被称为“客观的”世界、自然的和历史的世界则仅仅是第二性的、反映的、象征—符号性的现实性。这种世界观即使在我的马克思主义时期也仍然保留着。我想，那些从一开始就是唯灵论的人们，任何时候也不能由于唯物主义而改变，同时都不会顺利地接受任何纯粹的宗教正统思想。有“转向”体验的唯物主义者则是轻

易地自愿地领会了宗教正统思想。我一直发现这种情况。“唯灵论”一开始承认精神的现实性是困难的，但它还是接受它为权威。“唯灵论”不知道急剧的宗教转向，而“唯物主义者”知道这个。这和宗教正统思想自身包括着很强的宗教唯物主义因素有关，这种宗教唯物主义是宗教生活最具权威的因素。因此，我认为，和占统治地位的意见相反，精神是革命的因素，物质则是反动的因素。我一直为之受折磨的，与其说是神学的、教条的、教会的问题或者学院哲学的问题，不如说是关于生命的意义问题、自由问题、人的使命问题、永恒问题、苦难问题、恶的问题。就此而言，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的英雄对我是亲切的。通过他们我接受了基督教。

经历自己内在的转变的结果使我感受到精神上很大的坚强性。我的全部生活都改变了。我经历着很大的精神高涨。我所以体验到很大的精神坚定性，体验到生命的牢固的精神基础，不是因为我找到了一定的真理和意义，一定的信仰，而是因为我决定把自己的全部生命奉献给探索真理和意义，服务于正义。这说明，在一定的意义上，这样寻找真理就是发现真理；这样地转向生命的意义就是将意义渗透其中，帕斯卡尔理解这些。我深信，生命有最高的意义，但是这种信念中没有任何教条主义的东西。我坚信精神的力量，一直如此，改变的可能只是这种精神力量的象征。转变或转向与我的道德上的改善，净化甚至禁欲生活是同时发生的。我意识到精神脱离灵魂外壳的独立性，那些为了自己理想和信仰而忍受迫害和摧残的人的典范成了我最亲近的人。我现在想重新生活，为了重新寻求真理和意义。存在着永恒的真理和常青的

真理。我已经提到，我有古怪的毛病，我完全没有直线式发展的感受，真理在我面前永远是新的、第一次诞生和出现的。甚至旧的已经了解的书，当重读时它对我也是新的和按新的方式加以领会的。只有原初的创造高涨能引起我的热忱。我对那种所谓的“发展”极为冷淡，因为它已经站在必然性的旗帜下，而不是在自由的旗帜下。我的思维是直觉的和格言式的，其中没有思维的推论发展。我不能用道理去发展和证明什么，这对我来说是不需要的。我很高地评价和喜爱康德，认为他是最伟大的哲学家。但是覆盖于康德思想的表层的学院式——经院哲学式的外壳我一直认为是多余的和有害的，它使康德的天才思想模糊不清。从根源来说，斯宾诺莎的哲学认识和所有真正的哲学家的认识一样，也是直觉。思维的推论发展，对于认识者自身来说是不存在的，它只对于其他人才存在。他用这种方式使其他人投入自己的认识，说服他们。但是，实际上根本不能这样来说服其他人。思维的推论发展有社会学的性质，这是认识在社会日常生活中的局限性。我一直认为，使别人投入自己的思想，说服别人，只能依靠自己直觉的表达方式的敏锐性和显明性。在这里应当说明，我的思想完全不是断断续续的，不是片段的，不是指向部分和细节的。相反，它是非常以自我为中心的、完整的、指向意义的整体理解的。它内在自我紧密相联。格言是微观宇宙，它反映了包容一切的宏观宇宙。任何时候我都不是对许多课题和问题感兴趣，我感兴趣的只是一个课题和一个问题。作为一个作家，作为一个按格言方式写作的作家，我的很大不足就是没把这种方式坚持到底，而把这种方式与非格言方式

搀合起来了。应当说，我很少关心我的创作成果，很少关心它的完善。我关心的是自我表述和向世界呼喊：我发现了作为真理的内在的逻各斯。在我年轻时思想发生转变的时期和我生活的现在时期之间，我没有看到思想按确定的阶段而有计划地发展，也没有看到由于这种发展而使思想得到的充实。我较多地看到的是由直觉决定的一系列光辉，一系列危机，一系列根据新方式把旧的直觉看成新的领会的状况。实际上，我并不否定对我展示的过去的东西，并不抛弃它，而是或者在时间上从我的意识视野中推迟它，或者用我的新眼光去看它。因此，包括着过去的完整的東西，我现在能够作为永远真实的東西加以体验。

在发生了大的转变以后，我开始以极大的热情（几乎可以说是狂喜）阅读哲学书籍。我很早就读了很多书，但很少把精力集中于哲学。我一生读得非常多，但是我的思想不是以书本为源，而是由生命的直觉提供营养。在积极读书的情况下，我的思想紧张起来，思想在我这里诞生了，有时它完全和所读的内容不相像，有时则与之相反。只是自己的内部体会给我以理解所读书籍的可能性。在这种情况下，书中所阐述的东西不过是我的精神道路的象征。外在的东西，“非我”的东西，无论如何也与“我”不相适应，无论什么也不可能认识和了解得很清楚。理解和认识之所以可能，只是因为人是小宇宙，其中呈现着宇宙，我的“Я”（“我”）的命运同时也是宇宙的命运。当我审视自己并企图思考自己的类型时，我得出了这样的结论：比起 homo religiosus（虔敬的人）来，我更大程度上是 homo mysticus（神秘的人）。我的

生活的第一次转向与此相关。原初的神秘主义的世界感是我所特有的，与此相比较，在原有意义上的有组织的宗教成分则是第二性的。爱克哈特、J·伯麦、安格鲁斯·西列祖斯，比其他教父对我更为亲近。我相信包罗万象的神秘主义的存在，相信包罗万象的精神的存在，我开始读的几乎都是神秘主义（在其固有的意义上）的书，在这些书中我找到了很多令我高兴的东西。不过，诺斯替教的神秘主义和普罗菲季类型的神秘主义比得到官方教会核准的和正统思想承认的神秘主义（其实，其中禁欲主义比神秘主义还多）更令我感到亲切。我将要讲到那些在我的理性道路上具有特殊意义的哲学家。现在我带着感激的心情指出某些作者和著作。首先，是卫·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，我很早（还在转向以前）就读了他们的书，我的祖国情感是与《战争与和平》相联系的，可能这是我唯一的一次祖国情感。在哲学家中我比较早地读了叔本华的书，并加以深入的领会，在其中找到了适合于我的本性中悲观主义成分的某些内容。叔本华使我深信，现象世界，围绕着我的经验世界，不是真正的和终极的世界。后来我脱离了叔本华，但叔本华的某些思想仍留在我这里。叔本华的唯一意志论对我一直是比较相近的。这时我读了奥尔登堡关于佛教的经典性著作，它使我产生了很强的印象。同时我还读了马克斯·缪勒、C·格鲁别茨关于古希腊的形而上学的著作。现在还能回忆起朗读卡莱尔的著作《历史上的英雄和英雄事迹》时感受的那种激动。我一直很敬仰伟人，但

我不在征服者和国家活动家中选择他们。我尊重天才，即使当他成了思想上的敌人的时候仍是如此，比如，对马克思。我购买并且津津有味地阅读了当时巴甫林科夫编辑的《名人生活》丛书（当然丛书是风格不一致而且质量彼此悬殊的）。在著名的不寻常的人们生活中洋溢着的热情，他们对自己命运的悲剧的体验，使我得到很大的慰藉。我自语道，谁意识到自己的使命，那么，无论“事情怎样进行也不害怕，也不会中止。”这时我有很多苦恼，我热情地阅读名人生活传记，他们命运的悲惨激起我的同情，同时也增强了“伟大是可能的”信念。但是，我从不喜欢那些被称为伟大的历史活动家、国家政权活动家、征服者的人，我从来看不出他们中有什么伟大，并且否定在那些卑劣的领域（如国家）出现天才的可能性，只有社会改革家还能令我我觉得可爱。我从不相信政权带有神的成分。我一生都保留着被称为宗派——二元论的因素和形而上学的无政府主义成分。在世界文学中我最喜欢什么？我喜欢预言家和约夫（Иов）的书，特别喜欢希腊悲剧，喜欢塞万提斯、莎士比亚、歌德、拜伦、霍夫曼、狄更斯、巴尔扎克、B·雨果（为了他的人性），还比较喜欢易卜生，喜欢波德莱尔的诗。同样喜欢读瓦尔特—斯科特和大仲马的历史小说。在俄国文学中，除了陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰以外，莱蒙托夫对我比较亲切。对普希金不太喜欢，但对他的诗评价较高。我很喜欢丘特切夫。任何时候我也不能忍受修

约夫（Иов，？—1607），1589年起为第一任全俄牧首。1605年失去牧首宝座并被放逐。有书信和有关16世纪末俄国历史的著作。——译注

辞学，不能对齐佩伦有好感。我接受了俄罗斯文学的教育，转变的结果是不仅有认识真理和意义的强烈愿望，而且产生了按照真理和意义改变世界的强烈愿望。虽然我很早就感到自己有哲学家的天赋，但我一直没有走学院派道路，成为令人尊敬的教授，写作哲学学术论文和著作，远离生活斗争的愿望。我首先走上了哲学的道路，而这条道路把我引向了革命。我最感兴趣的是说明我的哲学世界观类型和我的心灵与精神结构的关系。正是由于这种不断的联系，我的哲学才始终是存在主义的。在 30 年代后半期我开始形成自己的哲学世界观，当时，俄罗斯正发生高涨的精神运动。

第四章

哲学认识的世界·哲学的来源

在我生活的众所周知的年代,我终于走入了认识的世界,哲学的世界,至今我还生活在这个世界里。这是非常丰富的世界,和日常生活不相像的世界,其中消除了时间与空间的界限。我很早就意识到自己的哲学天赋,而且从未对此有过怀疑,我的哲学家才赋,首先是特殊类型的哲学家的才赋,即哲学家—道德学家的才赋,是从事于理解生命的意义并且经常参与按照这种意义去改造生活的斗争的哲学家才赋。按自己的哲学家类型来说,我首先是个道德学家、历史学家和神智论者。我的大部分著作都属于历史哲学和伦理学、属于自由的形而上学,按类型来说,我最接近于巴德尔,是按类型,

巴德尔 (Baader, 1765—1841), 法国哲学家、医生、采矿专家。慕尼黑大学哲学和神学教授 (1826—1838)。1809 年出版《动态哲学》。他利用卡巴拉、圣马丁的思想,在一定程度上也利用了伯麦的思想,以浪漫主义精神发展了神智学体系,其中贯穿着这样的观点:人的存在和人类历史完全依赖于上帝的存在,因此,知识完全依赖于信仰。——译注

而不是按观点。我的哲学家才赋与命运感联系在一起。已经说过，当我 14 岁的时候就读了康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神哲学》，在我父亲的图书馆里找到了这些书，父亲的图书馆很好，但是其中多是他所特别喜爱的历史书。黑格尔的学说和一个可笑的回忆联系在一起。当时我照料着一个表妹，她有一本用蓝色天鹅绒作封皮的小书，人们在上面给她题诗，我在上面写了一段黑格尔《精神哲学》的引文。这意味着，作为小男孩，我是一个真正的冒失鬼。在这段时间里我已经体验到智力的很大高涨。我的成长过程和我的同学们没有任何共同之处。我同样很早就读了装帧豪华的伏尔泰的哲学著作，伏尔泰对我没有任何哲学意义，但他支持了我的自由思维。说来非常奇怪，我一直保留着伏尔泰的某些东西。对叔本华我有最大的好感。我能很快地弄清楚理论学说，并且理解它们的意义及相互关系。我的哲学一直有伦理的性质。我的义务的热忱永远抑制着存在的热情，尽管我任何时候也不是一个“道德说教者”（在坏的意义上的）。我的思维一直带有激情的性质并且渗透着意志的努力。我一直认为智力的敏锐是和对立面的知识相联系的，而且意味着恶的幻影。因此，甚至天才的一元论体系在自身中也包含着幼稚的成分。辩证法、对立面的斗争拯救了黑格尔。充满激情的接受或拒绝在认识中具有决定性的意义，这很难表述。最极端的唯理智论和理性主义可能是充满激情的。直觉始终不仅是理智的，而且是充满感情的。世界不是思维，像那些把自己的生命贡献于思维的哲学家所想象的那样。世界是激动和炽烈的感情，在世界中存在着激情的辩证法。激情的冷却只能制造日常普

通的生活。

我读了许多逻辑方面的书，但是应该说，逻辑对我没有任何意义，我从逻辑那里没学到任何东西，我的认识道路一直是另一种类型的。

我的思想很难按时髦的方式用有关自己的信息、与自己的潜意识的斗争来解释，它更多的是与敌人的斗争。但是，我对形而上学的爱，是我全部存在中最具特色的，用它可以解释我和日常生活的冲突、和强制我的经验现实的根本性的和最原初的冲突。我的哲学思想的目的是为解放而斗争，我始终坚信哲学认识的解放性质。在这方面我和我的朋友舍斯托夫是不一致的。同样，哲学是以无限性的名义反对有限性的斗争。我觉得与其说我是牧人，不如说我更是一个暴徒（尼采的术语）。我多次企图认识和思考自己的思维和认识的过程，虽然我不属于反省自己的人。我一直意识到自己思维的软弱方面：对于自己思想的分析能力较差，逻辑推理的能力较差。我的思维不是从具体中抽象出来的，它也不服从逻辑推理的法则。我的努力不是为了获得就其意义而言的一般性的东西，而是为了沉醉于具体的事物之中，并在其中发现意义和多样性。这意味着，我的思想是直觉的和综合的。我在部分和具体中发现广博的东西，我在日常生活中就是这样做的。对我来说，在哲学认识中实际上不存在分散的问题。只有一个哲学问题和一个认识领域。在所有分离的、部分的、个别的東西之中我看到整体性的东西，看到宇宙的全部意义。在就某些问题进行的谈话和争论的背后，我努力发现宇宙命运和我个人命运的解决。很多人都奇怪，我居然对次要问题和

局部问题的谈话赋予那样的意义。对此可以这样解释：我在任何事物中都看到整体的意义，或者对整体意义的损害。有时，人们感觉毫不起眼的谈话，没有任何哲理的影片，或者爱情读物，对我的认识过程却有巨大的意义。当我坐在电影院里时，我的一部书的完整计划就在头脑中酝酿，我从外界得到的仅只是激励的推动力，而所有的发现都来自内部的无限性。这与柏拉图的回忆说和莱布尼兹的宇宙和谐说是相近的。我不顾全部哲学理论、全部认识论是怎么说的，而始终意识到，我的认识不是靠一种智力，不是靠服从于固有成规的理性，而是依靠精神力量的总和，同时还依靠使意义获胜的意志，依靠高度集中的情感。斯宾诺莎所建议的认识中的冷静，对我来说是人为的臆造，它对于斯宾诺莎本人也是不适用的。哲学是对智慧之爱，而爱则是情感和激情的状态。哲学认识的根源是完整的精神生活，精神的体验。其余的只能是次要的补充，痛苦、喜悦、悲剧性的冲突是认识的根源。认识的奥秘能否消除，能否消灭呢？我不这样想。奥秘会永远存在，只不过它会随着认识而深化。认识消除由于无知而引起的假奥秘。但存在着奥秘，正是由于认识的深刻才使我们站在它的面前。奥秘的认识就是真正奥秘的深化。上帝是奥秘，认识上帝是投入奥秘，由此形成更多的奥秘。理性的上帝认识是假的上帝认识，因为它取消了奥秘，否认了上帝的奥秘。但是，认识不仅是喜悦和解放，认识也带来了痛苦的后果，认识是幻想的揭破与失落。我觉得很多人在我认识他们以前，是更加有意思和更加动人的。过多地了解生活会使人们忧伤，所以很多人不想看得那么清晰，不想看得那么近。

这是充满于我的生活中的错误的幻想的崩溃，这可能给我们清除通向真正的奥秘的道路。生活的奥秘性意识只能加强，只有假认识才使这种意识麻痹起来。当然，我在自己的哲学著作中也使用了推理的思维，但这对我来说仅仅具有次要的和辅助的意义。我几乎从不运用分析而仅使用鉴定的方法。我一直想发现思维对象和思维自身的性质、个性，我很少使自己的思想客观化（很晚才开始用语言表述），它一直留在主观世界里。但是，肯定的“客观的”科学的意义（特别是历史的意义，个别地说是宗教历史的意义）之意识在我这里很快地增强了，公正的、收买不了的科学对于宗教意识来说有着净化的意义。

我走过了长长的哲学道路，这中间有不同的时期。外界可能有这样的印象，我的观点改变了。但是，对我的第一推动力依然如故。我开始走上哲学道路时所持的很多思想，现在我重新意识到它们，也就是说，在我全部生活的思想经验大大丰富之后，重新意识到它们。我一直关心的不是研究世界是怎样的，而是世界的命运和我的命运，是事物的末日。按其方向来说，我的哲学不是科学的，而是内省的和世界末日论的。我获得了很多，了解自己的全部生活，我一生都在学习，但是最原初的东西依然保留着。这是个性的奥秘，是变化中的不变性。我认为在 30 岁时自己已经有了很大的收获，后来我想，我所知道的，比我关于自己知识的当时状态的想象还要大得多，虽然在 30 年中我的知识增长很多。我知道什么呢？我开始了解到：我什么也不知道。当我大学时代与大学生的革命团体交往时，在同志们面前，由于自己的哲

学认识和一般的教育而具有很大的优势。同志们发现了我的这种优势,这是我得以发挥智力上的领导作用的原因之一。我的哲学和精神道路是很有特点的,我从来不是唯物主义者,我不能像大部分俄国知识分子那样地体验自然。我有另一种根源,这在我和大学生的争论中可以感觉得出来。我从来也不是实证主义者,我较早地了解康德和叔本华,比了解唯物主义派别的作家要早,比了解恩格斯甚至斯宾塞要早。如果把无神论了解为反——有神论,理解为对传统的宗教关于上帝的概念的否定的话,那么,在我的生活的一定时期里,我是反——有神论者。如果把无神论理解为对于最高的精神始原、不依赖于物质世界的精神价值的否定的话,那么,我不是无神论者,我也不是泛神论者。那个时期我的精神状况可以规定为伦理的、规范的唯心主义,比较接近于费希特。可以这样说,我信仰“正在升起的上帝”。当然,这种哲学是和德国的唯心主义相联系的。我经过唯心主义,但并没停留在唯心主义,很快就开始克服它。我相信独立于世界和社会环境的真理和意义的存在。马克思主义也没能使我这一信仰动摇。在马克思主义的人们中间和在东正教的人们中间一样,我一直为自由和哲学思想的独立性而斗争。我永远不能抛弃这种感觉:我和整个世界都被奥秘所包围,我所感受到的经验世界的一小段不是全体也不是最后的。虽然我在许多地方得益于德国唯心主义哲学,但我从来也不是献身于它,也不属于任何的学派。我完全不是学院派哲学家,这一直引起职业哲学家对我的批判态度。我自己一直不喜欢,甚至常常鄙视教授哲学。对教授哲学的这种态度有某种根源,这一方面是受了

叔本华的影响，另一方面，受了Л·托尔斯泰的影响。但是，我的极端“个人主义”的特点，我与任何东西的不一致和无论谁都要服从我的贵族习气起了主要的作用。我在青年时代和学院派以及教授们的思想上的冲突（有时甚至是敌对）和我成了革命者有关，当时在我眼里连大学都成了资产阶级精神的体现。后来当我自觉到是个神秘主义者时，这一点更加强了。我不认为教授们的哲学是真正的、原生的哲学。在马克思主义时期，我甚至否定地对待被称为“编外副教授”的马克思主义。后来我很接近学院派和教授们的圈子并与他们交往，但我在这个圈子里一直不感觉有什么好。现在我很清楚，我一直属于另一种类型的哲学，就是现在被称为“存在主义”的那种哲学（我所认为的存在主义哲学家不是海德格尔和雅斯贝斯，而是奥古斯丁、巴斯卡尔、基尔克果和尼采）。我所相近的哲学类型正是存在主义，而不是生命哲学，也不是实用主义。对我来说，哲学和我的命运相关，与我整个的存在相关，认识作为实现着的东西而参与我的存在。我总是希望哲学不是关于某物的学问，而是某物（表现主体自身的始原—现实性）的学问。

虽然我从来不是学派中人，但在哲学上我最接近康德学派，这主要是指康德本人，而不是新康德主义。从严格的意义上说，我从来不是康德主义者，正如从来不是托尔斯泰主义者、马克思主义者或者尼采主义者一样。但是，从康德那里得到的思想一直保留于我的全部生活之中，现在我比任何时候都更加感觉到这点。我从最初就触及到现象世界和物自体世界的区别；自然秩序和自由秩序的区别；每个人自身就

是目的，不能容许把他转化为手段。在对康德的态度上我有不同的阶段。一段时间里我和俄国精神生活中的“新康德主义热”进行了斗争。最大的冲突是由哲学青年全神贯注于所谓“柯亨主义”而引起的。在莫斯科哲学圈子里的精神生活特别高昂的时期，我力图找到俄罗斯哲学的传统。但我也保留着从中获得教益的学派的某些东西。新康德主义曲解康德，掩盖最主要的事情：康德（和流传很广的观念相反）是个形而上学者，尽管他没有发展自己的形而上学。康德以后，德国唯心主义的发展（费希特、谢林、黑格尔）走上了错误的方向：一元论的方向，取消自在之物，超验的神最终取代了自在之物，上帝的进化形成了世界的过程，把自由淹没于庄严的世界逻辑的必然性之中。康德的许多其他思想从一开始对我是格格不入的，我始终完全否定康德的伦理学的形式主义，否定他的范畴王国，否定在精神体验之内“自在之物”之不可知，否定宗教在理性之外，否定他极端夸大数学科学的意义（只适合科学史的一个时期）。形式主义的道德主义和范畴特别使我厌恶，年轻时我就此写了篇文章，题为《义务的道德和心灵嗜好的道德》。道德哲学一直是我思想的中心，我把这看作自己的俄罗斯性。在我年轻时期的体验中，我尖锐地反对义务道德，保卫心灵爱好的道德，也就是说，在这方面是反对康德主义的。这时已经存在的主题，后来以成熟的形式在我的著作《论人的使命——与众不同的伦理学体验》中得到发展，这本书对我是很重要的。我一生都坚信道德是独特的——个体性的，是和一般的、人人应遵守的道德对立的。这是任何团体的道德所不能接受的，是用道德来规

定必须的联系的对立面，这导致我对誓言（反对人的自由）的否定，对婚姻誓言的否定，对僧侣誓言的否定，对宣誓等等的否定。在这方面我是道德中的革命者。对于合法主义，我这一生不仅敌视，而且带有特殊的道德上的愤怒。我把从形式上的法律权力之下解放出来看作是道义上的责任。甚至当我肯定与基尔克果和舍斯托夫有相像之处时，我仍然认为这完全是另一种基调的，有着另一种意志的倾向性。我任何时候也不说从一般义务的道义的法律之中解脱出来的人是不幸的，受鄙视的。我倒是常说，一般义务的道义的法律的保护者是完全不道德的人，将要进地狱的人，而受一般义务的道义的法律排斥、歧视的人则是道德的、履行自己神圣的违法义务的人。我的道德上的气质是进攻性的和指责性的，而不是保护性的，不喜欢感受僵硬的一般义务法。我把排斥性体会为我的排斥，我逐出，而不是我被逐出。在生活道路的一定时候，我特别尖锐地指出并且领会个性和个体性问题。这不仅是我的哲学问题，也是我的生活问题。后面我还要讲到，这个问题是和我脱离马克思主义以及生活中无数的冲突有关的。无论在自己的哲学中，还是在生活中，我始终不想服从那种一般的、一般义务的、把个体——个性当作独特的手段和工具的政权。此外我一直反对规则，在这方面，陀思妥耶夫斯基、易卜生的问题就是我的道德问题，它正像别林斯基反对黑格尔的世界精神的斗争体验，也类似基尔克果的某种主题（其实，我是相当晚才知道它，而且不怎么喜欢），也类似 П·舍斯托夫反对逻辑学和伦理学的必然规律（尽管是另一种认识态度）的斗争。因此，我一直敌视一元论、理性主

义，敌视公共的对个体的压制，敌视包罗万象的精神和理智的统治，敌视平庸的和顺利的乐观主义。我的哲学永远是冲突哲学，我一直是人格论者。

* * *

在认识论上我被康德折磨得疲惫不堪，但是令人满意的是我很快地获得了一种特殊的认识论，尽管它没有能形成系统，但可以深化自己的生活。这种认识论反对唯理主义。唯理主义相信体现于概念中的存在，相信存在的合理性。但是，存在是合理的，不仅是因为它体现于概念之中，而是因为它预先就是合理的，因为它自身就是概念，用我后来加以改进了的术语来说，与唯理主义的认识论和本体论有关的存在，已经是思维的结果。我从一开始就形成了这样的观点：在理性化过程之前就有原初的存在，它是真正的存在，是无需通过概念来进行认识的存在。这与康德在“自在之物”和现象之间所作的区别是相近的。但是，令我惊奇的是，康德完全不能解释那个不是真正的本体世界的现象世界为什么构成。同样令人奇怪的是，真正的本体世界（“自在之物”）是不可认识的，而第二性的非真正的世界（现象）倒是可以认识的，是人们普遍遵循的和稳固的科学能够加以论证的。康德与柏拉图的区别就在这里。不过，康德关于先验的错觉的学说是天才的。从现代心理学观点来看，我的最初的问题可以表述为无意识和意识的区别。但是科学的心理学及其代表无能作哲学的论证并发展无意识的学说。新康德主义中与我比较接近的是宾杰利伯得、李凯尔特和拉斯科这一派，只有这个学派

承认非理性主义。一个夏季的学期里，当时我还是年轻人，曾在迷人的海德堡听了文德尔班的课。不过这时我已经远远地离开了康德主义。我的主要问题是如何进一步发展同时又克服康德的思想，企图在理性化之前，在意识加工之前证明认识原始现实的可能性。这可以表述为第一性的意识和派生的意识的区别。派生的意识与主体和客体的分裂有关，它是认识的客体化。第一性的意识作为原初现实沉入主体之中，或者更准确地说，在第一性意识中所给予的是主体与客体的同一。在后来的年代里我将此问题表述为：在唯一真正的主体世界客体化过程中的异化。客体世界是客体化的结果，这个世界是堕落的、分裂和拘板的，在这个世界中主体不熟悉所认识的东西。不久前我用怪论来表述这个问题：“主体的是客体的，客体的是主体的”，因为主体是上帝的创造，客体是主体的创造。主体是本体，客体则是现象。我想，我的哲学的特殊之处首先在于我对现象有一种和大多数哲学学说不同的理解。对我来说，现实性完全不是和存在同一的，与客观性也少有同一之处。主体的和人格的世界才是唯一真正的现实。

我走过了长长的哲学发展之路，然而一直保持着原初的直觉。我回想起 1904 年在日内瓦举行的国际哲学代表大会上的情形。当时我与普列汉诺夫相遇，他是个不怎么样的哲学家和唯物主义者，但是对哲学问题感兴趣。我们一起在日内瓦的林荫路上边散步边谈论哲学，我企图使他相信：理性主义特别是唯物主义者的理性主义是幼稚的，这种理性主义建立于关于存在的合理性的教条主义假定基础之上，关于物质存在的合理性的假定特别令人无法理解。但是，合理的世界

及其规律、决定论的和因果的联系都是派生的世界，而非第一性的世界，它是理性化的结果，它显示派生的、纯理性化的意识。缺乏哲学文化的普列汉诺夫未必完全懂得我所说的。我在发展自己哲学的认识论方面作得不够，在宗教探索时期更妨碍了这方面的工作。不过，我的目的是揭示自由世界，而不是揭示第二性的理性和客体。后来我得出了这样的结论，这是对从巴曼尼德、柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、很多新的哲学学说直到索洛维约夫和他的世界统一学说的本体论传统的断裂。在某种意义上，这甚至是向印度哲学的靠拢，不过思维的这种类型可以从 J·伯麦、康德那里引伸出来。存在主义哲学应当是反本体论的，不过我从海德格尔那里没看到这个，他想构造本体论，在萨特那里也是如此。其实，海德格尔的哲学是“Dasein”（此在）哲学，而不是“Sein”（存在）哲学，不是“Existenz”（生存）哲学，不是“Ungrund”（深渊）哲学。通过自己的哲学道路和精神体验，我得出了基本的形而上学思想，这种思想的首要精神，不是存在，而是自由。存在居于自由之上则导致决定论和对自由的否定。如果有自由，那么它不可能被存在所决定。关于自由的大部分哲学学说我都是不满意的，特别是关于“自由意志”的传统学说。有些年，伯麦对我有着特殊的意义，我很喜欢他，读了他很多书，后来还写了一些研究短文。但是，把我关于自由的思想归结为伯麦关于深渊的思想，那是错误的。我把伯麦的“深渊”解释为第一性的、存在之前的自由。但是，在伯麦那里，深渊是在上帝之中的、上帝的奥秘始原，在我这里，深渊则是在上帝之外的。这只是对于 Gott（上帝）而

言，而非对 Gottheit（神）而言，因为关于无法表述的 Gottheit，无论什么也不可能思考。

我写《自由的哲学》很早，在 35 岁以前，这本书从哲学上说很不令我满意。一般地说我不是那种很容易满意自己的书并且喜欢重新阅读它们的作家。相反，我不喜欢对自己过去的书百看不厌，不喜欢引证它们。对我来说，创造热情的体验是宝贵的，不过也不抛弃这种创造热情的成果。每一本书我都想重新写过。比较晚的时候，在我已经被逐出国界以后，我以《自由精神的哲学》为书名（法文版的书名更好些：Esprit et liberté）重新写了自由哲学。这本自由哲学写得比较好，但我现在觉得，我可以把它写得更好。其实，自由问题渗透于我的所有著作之中。

回想我走过的哲学道路，可以清楚地看到自己生活的节奏性：创造高涨时期、发光时期、创造热情减退时期、热情冷却时期。奇怪的是，创造热情减退和冷却时期，在我的青年时代常常出现，而在晚年，当我写出了最有意义的书以后，却几乎没有出现。不过，应该说明，在创造思维比较衰弱时期，创造思维并没有停止。我从哲学上思考自己的生活，思考每一天，从早到晚甚至夜里。我已经说过，哲学思想可以在任何不适宜的条件下出现在我的头脑中：在电影院里，在读小说时，在和人谈话（不涉及任何哲学的谈话）时，读报时，在花园散步时。当我发烧到 39 摄氏度时，当炸弹落到我的房子附近（1917 年秋天）时，当听到不幸事件时，我仍能从事哲学研究，想、写、读。有时创造思想的高涨与激动及愤怒有关。我的思想常常是激怒的，因为我好走极端。但是，

我的哲学问题始终是如一的。我思考的中心一直是自由、个性、创造问题、恶与神正论问题，实际上就是一个问题——人的问题，人的使命，人的创造的辩护。在我过去的重要著作《创造的意义——人的辩护体验》中阐述了自己关于人、关于上帝需要人的创造行为的直觉。这是 Sturm und Drang（狂飚突进运动），这本书我是以整个的创造激情写出来的，关于它，我在其他地方还要谈到。但是，重要的是要指出，这本书表现了我的全部生活的主题。后来我写了以前形式上已经提出来的书，在这本书里思想进一步发展，更加彻底，术语更加精确，不过在《创造的意义》中我是集中精力于哲学的，有时，“目前大众注意的问题”也吸引我。但是，如果认为我把自己的力量献给了“政治”，那是错误的。我从来不是政治家，我关于“目前大众注意的问题”的思想任何时候也不是政治的，它所关心的依然是问题的哲学方面、道德方面、精神方面。在我生活的最后年代，更加集中精力于哲学思想，我得出了自己哲学世界观的最后形式。对于判断我的哲学世界观具有最重要的意义的著作是《论人的使命——与众不同的伦理学体验》，这是我最系统化的著作；《精神与现实——神人的精神方面的基础》和我的著作中最激进最具精神革命性的《论人的奴役和自由——人格主义哲学体验》。我在自己最后的哲学中探悉一以贯之的东西。从哲学思想史的观点来看，我强烈地意识到自己和康德某些著作的联系，在这方面，我与那些和柏拉图及谢林有很大联系的俄国宗教哲学学派是有区别的。在揭示自己确实存在的、很确定的形而上学方面，我作得很不够，因此我还想把自己的形而上学写出来，当然，

它将不是理性的体系。人们对我很不理解,当然,我也应当自责,我的思想是过于二律背反式的。经常好走极端,表述喜欢使用格言的方式,喜欢反常的和矛盾的思维,这使我有时受到敌人的夸奖。人们没有正确理解我的二元论的特点,错误地把它描述为本体论的特点。特别是不能正确地理解客体化对我的中心意义,不能正确理解我的哲学中的世界末日论主题。我无论如何也不能容纳范畴,而人们却想把它们送给我。这有时很使我苦恼。人们想在世界里打上自己的烙印,而这不能顺利成功,我却企图使自己的主体世界最少客体化。但是,在对我的思想的不正确理解之中,我却被客体化了,也就是说,被曲解了。这和存在主义哲学问题有关。那么,存在主义是否可能呢?

* * *

从海德格尔和雅斯贝斯的书出现之后,特别是萨特在法国出现以后,存在主义哲学成了时髦。它起源于基尔克果,对基尔克果,经历了人类之危险、恐惧、灾祸和绝望的战后一代给予他很高评价。我始终是存在主义哲学家,为此而受到很多责难。我认为,俄罗斯哲学,就其自身潮流之最大特点来说,是倾向于存在主义类型的哲学的。当然,这对于作为哲学家的陀思妥耶夫斯基和 Л·舍斯托夫来说是最准确的。存在主义哲

现在已经出版了我完整地阐述自己的形而上学的新书:《世界末日论的形而上学体验。创造与客体化》和《存在主义的神与人的辩证法》——1947年注。

学的主题完全不是新的,一直有这样的哲学家,他们将自己的哲学完全贯注于自身,也就是说,贯注于认识如何存在。奥古斯丁、帕斯卡尔、部分地还有梅恩·德·比朗和叔本华,都是存在主义哲学家。而且在所有真正的哲学家那里都有存在主义成分,甚至斯宾诺莎和黑格尔也是如此。不过,正是存在主义哲学由之产生的现代哲学家——海德格尔和雅斯贝斯,我却认为是存在主义最少的哲学家。海德格尔从基尔克果那里接受了“存在主义性”之后,想以学院派的理性主义哲学范畴来表述存在主义哲学问题。他把理性范畴置于存在主义体验之上,但他并不使用它们,而是创造了一整套令人无法忍受的术语。术语实际上是标新立异的思想。当然,海德格尔具有无可怀疑的哲学才能,并且异常努力和全神贯注于思想。雅斯贝斯是被尼采和基尔克果的存在主义体验所震撼的人,但是,按照他所创造的内省哲学和科学哲学的分类标准,他应属于科学哲学类型。他是个精确的思想家,更是一个心理学家。不过,他比海德格尔的存在主义还多些,离我也近些。我称存在主义哲学家是这样的人:在他们那里,思想意味着个人命运和世界命运的同一。正如我已经说过的,这首先是客体化的克服。存在不可能是认识的客体,它是认识的主体,或者更深地说,它处于主体和客体的分化之外。我从来对主体、客体的认识不感兴趣,我感兴趣的是主体的命运(宇宙在其中若隐若

梅恩·德·比朗(Maine de Biran, 1766—1824),法国哲学家,政治活动家,反对感觉论,论证过内省心理学,发展了基督教形而上学的思想。——译注

显),是作为微观宇宙的主体存在的意义。基尔克果对我的哲学思想从来没有特殊的影响,我很晚才读他的书,而且无论海德格尔还是雅斯贝斯,谁也没有像他那样的写作风格,这种风格深深地激怒了我。我的思想来源是另一种的,我任何时候也不是“纯粹”的哲学家,从来不想使哲学脱离生活。相反,我一直认为,哲学认识是生命的功能,是精神体验和精神道路的象征。生活的所有矛盾都在哲学上打上烙印,而且也不需要哲学弄平它们,哲学是斗争。如果哲学认识存在于人之中,那就不能把哲学认识和人的精神体验的总和分开,和人的宗教信仰分开,和神秘的直观分开。进行哲学思考和认识的是具体的人,而不是认识论上的主体,抽象的包罗万象的精神。无论柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎,还是康德、黑格尔都是具体的人,他们将自己的人的内容、存在的内容贯注于自己的哲学之中,虽然他们不想意识到这点。当一个哲学家作为人同时还是虔诚的基督徒时,那么,他在自己的哲学中忘掉这点是完全不可能的。神秘主义者在自己的哲学中仍将是神秘主义者。战斗的无神论者在自己的哲学中依然如故。实际上哲学永远是宗教的,不管从肯定意义上还是从否定意义上都是如此。在一定意义上说,从笛卡尔开始的新时代的哲学,比起中世纪的经院哲学来,有更多的基督教因素。在中世纪的经院哲学中,基督教还没渗透到思想中,也还没使哲学蜕变,这还完全是古希腊的前基督教哲学。中世纪的社会生活是前基督教的。而在新时代的哲学中,基督教渗透于思想之中,这表现为中心地位从宇宙到人的转移,朴素的客观主义和现实主义的克服,主体创造作用之承认,与教条主义的自然主义的断裂。康德是很具基督

教因素的哲学家,比托马斯·阿奎那的基督教因素更多些。基督教哲学是主体哲学,而非客体哲学;“我”,而不是世界;哲学表述的是主体—人在客体—必然性的权力压迫之下的赎罪性的认识。

我不止一次地自问:称我为哲学中的浪漫主义者是否正确。不能称我为古典主义者,这完全清楚。我不喜欢古典主义,但是对浪漫主义如何呢?没有什么比浪漫主义更难规定的了,甚至主语都不能定义。两次大战之间所进行的激烈的令人不快的对浪漫主义的反动中,把一切不喜欢的和遭到指责的东西都叫做浪漫主义。最后,凡是浪漫主义的敌人所痛恨的、有意义的、天才的、独创的世界文学作品和新世纪特别是19世纪的思想,都被指责为浪漫主义。特别是谢依尔在其关于浪漫主义和帝国主义的很多著作中,挖空心思地把一切的一切都指责为浪漫主义。这一切都来源于卢梭,并具有卢梭主义特有的诅咒。当我和这股反对浪漫主义的反动潮流、深广的反动现象相遇时,我自觉是一个浪漫主义者,并且准备为浪漫主义而战斗,因为我在浪漫主义中看到了人和人性的体现。这正是20世纪初俄罗斯文化复兴可以称之为俄罗斯浪漫主义的原因,它无疑地带有浪漫主义的特色。但是,在对待我与之接触的那些流派的浪漫主义的态度上,我常常自觉是个反浪漫主义者,但也不是古典主义者,而是幻想和高尚的假话的反对者。浪漫主义和古典主义问题本身,尽管在法国的意识中起了很大的作用,但我认为是过分夸大的和提法不准确的。任何一个伟大的作家也不可能定义“古典主义者”和“浪漫主义者”这两个术语。完全不能说莎士比亚和歌德、Л·托尔斯泰和陀思妥耶夫

斯基究竟是古典主义者还是浪漫主义者。古典主义和浪漫主义的范畴特别不适用于俄罗斯文学。这些术语不仅是双义的,而且是多义的。现在我关心的是这些术语与哲学的关系。由于以下特点我准备承认自己是浪漫主义者:主体地位居于客体之上;反对有限的决定论并且转向无限,不相信在“有限”中能实现完善;以直觉反对推论,反唯理智论,并把认识理解为整体的精神行为,理解为在人的生命中创造的狂喜,敌视规范和合法性;个性、个体和一般的权力相对立。不过法国关于浪漫主义的通常定义我是不满意的,我不是来源于卢梭,我不相信人的本性的自然之善,不认为自然是具有神性的,也不把生命的力量奉若神明,情感生活的狂热与我格格不入,不承认美与艺术的绝对首要地位。通常,浪漫主义被看作是自然、人的本性、人的欲望、感情对理性、道德、法律、文明的永恒的和一般的义务原则的抗议。我提出的问题则完全是另一种的,我从来不讲“自然”的抗议,本能对理性和社会规范、法则的抗议,而是讲精神的抗议。我承认精神的首要地位,它居于自然之上,居于社会和文明之上。自然——不是改造了的自然——是必然性,它服从因果联系(康德的定义)。精神则是自由,我一生都致力于反对自然和社会的、必然性的权力。我不很喜欢德国的浪漫主义、F·施莱格尔、诺瓦利斯甚

施莱格尔(Friedrich Von Schlegel, 1772—1829),德国文学批评家、哲学家、语言学家、作家。耶拿浪漫派的主要理论家。德国梵文研究的创始人之一。——译注

诺瓦利斯(Novalis, 1772—1801),德国诗人、哲学家。耶拿浪漫派代表。提出直觉辩证法、大自然普遍符号论、万物两极性并相互转化(“魔力唯心主义”)等观点。——译注

至谢林和施莱尔马赫，他们的“有机的”东西之理想化与我格格不入，我认为那是反动的。自然的观念完全是有条件的，它是作为反对令人难受的唯理论和文明规范的象征来使用的，是作为揭示创造的个人权力来使用的。然而，我决定宁可使用精神象征的概念，而不使用自然的观念。应当声明，我是把自然放置于恶梦般的社会与文明的法则之上的。我的浪漫主义是自由的浪漫主义。我准备把浪漫主义结合到为将个体性从合法性压迫下解放出来的否定性斗争之中。不过，我从一开始就理解解放的肯定的目的。浪漫主义者不了解真正的个性原则和自由原则。在浪漫主义和古典主义对面还存在着自然主义和现实主义，这个问题使我一生感到苦恼。准确地说应当承认，我的固有本性宁可说是古典主义的，不如说是浪漫主义的，如果保持这些术语的话。但是，这要求较大的个体性，要求浪漫主义概念受到某些限制。其中最主要的是，在我的生活和认识道路上，我和大多数浪漫主义者是有区别的。我以全部生命探索真理和意义，对我来说，“什么”比“怎样”更重要。但是，我认为真理和意义并不是理性法则和规范。浪漫主义类型的人极力体验心醉神迷的激情状态，而不管这种状态是否和获得真理和意义有关，这是感情生活的狂热。对我来说，只有那种以“什么”为明确目的，以真理和意义为明确目的的狂热的感情，才是有价值的。情感的迷狂本身甚至令我厌恶，最大的狄奥尼索斯教的行家依万诺夫把酒神精神规定为神魂颠倒，对于酒神精神来说，重要的是“如何”和无区别的“什么”。这于我一直是格格不入的。很多浪漫主义者所固有的泛神论倾向对我也是歧异的。任何

时候我都不想溶于原初环境之中，不想溶于宇宙环境或者社会集体的环境之中。我有过于强烈的个性感和自由感。由此，伦理因素的意义一直是和个性、自由联系在一起的。因此我一直和我的时代的“浪漫主义者”存在分歧和冲突（对此我还要讲）。这样，我的孤独也就是很难克服的。对我来说，“自然”“生活”“本能”“集体环境”都不是上帝，真理才是上帝，真理高耸于一切之上，但是，真理可以是呈人形的。

第五章

转向革命和社会主义

马克思主义和唯心主义

我觉得不可能坚持这本书的原有计划，也不能完全按年代来写。

当我脱离了贵族——特权阶级的世界以后，首先陷入孤独状态，我觉得，无论和谁都没有共同点，遇不到在精神上和我相近的人。在精神道路的开端，我没有遇到给我以影响的人，我主要和不嫌弃我并给予理解的女人交往，女人是我的主要崇拜者。我不使用“追随着”一词，因为我没有信徒。我已说过，无论何时我都没有对同志的喜爱，也没有同志，但是当我走出孤独状态并走入社会的、革命的世界时，我的生活中有了新的因素。我的本性中是何种根据战胜了我，使我走上了这条道路呢？是我的革命性。这种革命性在现今惨无人道的世界里在增强。我的这种革命性是复杂的现象。我的革命性大概有和俄国大多数革命知识分子不同的另一种性质，它首先是精神的革命性，是精神的起义，也就是自由和

反对奴役，反对世界的荒谬的意思。我实质上是微不足道的政治革命者，在我们的政治革命中我是很不积极的，我甚至用精神上的革命起义来反对这种政治革命，有时，我觉得这些政治革命是精神上的反动，我在这种革命中发现了对自由的厌恶，对个人价值的否定。我一直有着两重性，我既有革命性又保有贵族的天性。奇怪的是，这种两重性从没引起与我的性征相反的相应分裂。我从小就不能接受世界的秩序，不能服从世间任何东西，我总是由这样的特点中看到自己革命性的根源。由此已经可以看出这种革命性宁可说是个人的，也不是社会的，这是个人的起义，而不是人民群众的起义。在我的禀性中永远具有造反和抗议的因素，这种因素反对革命中的奴隶制。在共产主义革命的紧张时刻，有一次，一个对苏维埃政权持机会主义的适应态度的以前的革命家对我说：“按本性来说，您是革命者，而我完全不是革命者。”很明显，他指的是我的不调和性，不适应性。不依赖性和不适应性对我来说是很自然的，我没把它当作什么特殊的优点。当人们对我说我的某些文章和某些观点是勇敢创新的时候，我甚至感到奇怪。对于所谓的“社会舆论”我终身都是绝对蔑视的，不论它是怎样的，我从来没有重视过它。对我来说，甚至不存在对待“社会舆论”的态度问题。很难用政治来说明这种“社会舆论”方式的特点，革命的政治有自己专横的“社会舆论”，由于这种“社会舆论”，奴才们便依附于职业革命家。实际上，我厌恶那种把人的存在抛于它自身之外使之客体化的最可恶形式的政治，它永远是建立在恶的基础上的。不过，这种对政治的厌恶并没有使我逃避这个世界，而是渴望翻转这

个世界，改造这个世界。在一定的阶段，政治是控制人们的虚构物，是吸吮人们鲜血的寄生疣物。纯粹的政治革命使我嫌弃，不仅由于它的实践斗争手段、否定自由等等，更是由于它不是精神革命，精神被它完全否定掉或者成了废物。这个世界的^①所有政治上层建筑都是适合于平凡的普通的、没有任何创造性的人群的。国家、客观化的道德，革命与反革命都建立在这样的基础上。同时，还存在着真理，存在着全部解放的神圣之光。我认为革命是不可避免的——当缺少能够改革和改造社会的创造性精神力量（或者这种力量很弱）的情况下，革命是不可避免的。但是全部国家和全部革命，全部政权组织都落入世界公爵的权力控制之下了。

* * *

很早我就有这种意识：世界、社会、文明都奠基于谎言和恶之上。我读了许多历史书，这些读物对我来说是折磨人的，虽然我承认历史的意义并且把历史哲学看作自己的专长，但是，我认为历史是充满了罪行和谎言的，对神圣的历史事件的体验于我是格格不入的。一个时期我曾努力去承认某种神圣的传统，但这对我来说总是不成功，而且引起了厌恶。我在精神上一直是现在仍然是在启蒙、批判和革命的世纪之后出生的人。我克服了“启蒙”的理性主义，但这种克服是黑格尔所说的 *Aufhebung*（扬弃），也就是说我不可能停留于“启蒙”或者装作停留在这个界限上。20 世纪初的某些宗教学说装作处于朴实的、前批判的自发时期，摹仿人民的原始主义。我的非理性主义或者超理性主义是通过“启蒙”而完成

的，但这种“启蒙”不是18世纪法国学说意义上的，而是康德意义上的，康德形成了“启蒙”的永恒真理，他的自律学说就是与此相联系的。我从一开始就是自主的反权威主义者，任何专横霸道都不能使我就范，在我开始起来对周围的社会造反时，托尔斯泰对我有很大的影响。但我任何时候也不是托尔斯泰主义者（在这个词的固有意义上），我甚至不喜欢托尔斯泰主义者，与他们格格不入。只是在我身上有托尔斯泰的“疫苗”，它一直存在于我的全部生活中。它表现为我对于所有假圣人的和假伟大的历史的鄙视，对于历史上假圣人的蔑视，也表现为我深信全部文明的和社会化的生活及其规则、繁文缛节都不是真正的、真实的生活。不过，我同时还具有历史感，这却是托尔斯泰所没有的。亚里士多德在其著名的《政治学》中说：“从本性上说，人是预先被规定于社会中的政治动物，如果谁按自己的性质说不是国家的某一部分，他就是一个鄙夫或者是一个超人。”亚里士多德认为这样的人是不可能服从任何事物的。我不认为自己是低于人的价值的存在，也不认为自己是高于人的价值的存在，但是我很接近亚里士多德所讲的那种情况。其实，这表现了古代的和基督教历史时期的意识的巨大差别。同样，这也是俄罗斯人和西方人的差别。俄罗斯人不接受西方文明的人们所采纳的那种世界秩序。

我很早就感觉到与贵族社会的断裂，我脱离了那个社会。对我来说，那个社会里的一切都是不可爱的和引起很多愤怒的，当我进入大学时，这种情绪达到了这样的程度：我更加喜爱犹太人的社会。至少，能够保证他们不是贵族，不是亲

戚。当我的犹太同学来找我时，我的母亲就提出习惯性的问题：“Est- ce un monsieur ou ce n'est pas un monsieur ?”（“这是位先生呢，还是不是位先生？”）在那以前我曾因母亲永远不使用犹太语言甚至坚决不说“犹太人”而说“Эзраелит”吓唬过她。与不喜欢贵族相联系，我也不喜欢军事，我决定离开武备中学去参加为了得到进入大学所必须的中学文凭的考试。这是不轻松的，因为我在被动地掌握知识方面很无能。我的主要的奋激——它比全部理性的理论和自觉的信仰都更为原始，更为有力——便是从少年起便固有的对国家和权力的厌恶。有时我觉得那表现了封建的根底。当我还小的时候，刚刚接触不管什么国家制度，虽然是最无恶意地但已处于厌恶和愤恨的状态，想毁坏这种制度。按说我不能有任何的 *ressentiment*（怨恨），我属于享有特权的、统治的阶级，我的家庭和所有的总督和省长都有着友好的交往。但是对我来说，所有的统治制度都是宗教裁判所，所有的政权的代表都是残酷折磨人们的人，尽管在家庭关系中，在上流社会的会客室里，我遇到的这些政权代表经常是善良的和客气的人。我不喜欢上流社会是有别的原因的。上流社会还与宗法制度的习惯紧紧相联，对我来说，这是某种与国家不同的东西。所有的人在执行政权的职能时多是处于半兽状态。宪兵将军 H·拜访我的双亲时，遇见我也是很客气的，但是当你在监牢和审讯室里看见他时，他完全是另一种样子。无论何时，任何社会地位，任何等级的官衔，任何历史的大人物，都不会使我肃然起敬。大概这种极端形式的特点是很少能碰到的。我发觉，即使对于革命家，也常常是以其等级的

官衔使人敬仰，虽然是在否定的征兆之下。在革命中获胜的革命者，自己也很容易地得到重要的等级官衔。即使对于较高级结构的职务中的等级头衔，如院士、学位、广为知名的作家，我也从不敬仰。概而言之，我与敬畏感、按社会地位区别人、人的固有本质之外的东西是格格不入的。人们认为我具有令人敬仰的地位，对此我甚至感到不愉快。我永远忍受不了人类社会的“印记”。约定的法律，封号，对我来说，这些都是充满对立的现实。将经验的现实神圣化，将国家神圣化，生活方式神圣化，教会的外表的东西神圣化，特别使我感到愤怒，这些东西的神圣化就好像在纯经验的罪恶后面还存在着善的本质似的。通常人们这样想，人可能是坏的，但代表他们的官员是好的。我过去和现在则这样想：对于不好的人们来说，官员更加不好，我这里指的是所有的官吏，其中包括着革命的官吏。神圣的不是社会，不是国家，不是民族，而是人。无政府主义，人格论的无政府主义倾向是我形而上学地固有的。它是我现在所固有的，一如我在少年和青年时代所固有的一样。不过，我并不赞同那种可称为温情的、乐观主义的无政府主义乌托邦，如果有某种东西是我所固有的，那么，这是锡利亚式（“千年王国”说）的期望。

我的青年时代的革命时期很促进了我的个性的道德外观的形成。革命的信念和革命的氛围使我产生了特殊的心理，产生了对未来可能的考验的特殊态度，一般地说产生了对未来期望的特殊态度。这种形态的心境我后来没有重复出现过，但是却产生了我的个性的坚毅性。有意思的是，我的生活中的基督教时期却没有产生这种坚毅性。我说，这种坚毅性是和

俄国知识分子的革命禁欲生活相联系的，这种禁欲生活不是普通的禁欲生活，而是在被迫害中的坚忍的禁欲生活。当然，革命的禁欲生活在程度上比我所经历的要大得多，因为我没有过那种被迫害者栽上罪名而不得不忍受的禁欲生活。我希望人们能正确地理解我，一般地说，我不认为我的革命的青年时代是禁欲主义的，甚至不认为那是革命意义的禁欲生活。但是，无可怀疑，我过着禁欲生活，在全部生活中一直保持着禁欲生活，正如一直保持着初恋一样。当我设计了我的未来的时候，当我想象着未来的时候，那片密林给我提供的就是忍受苦难，为了信念而作出牺牲。我使自己习惯于这样想：监牢、流放、国外的艰难生活在等待我。这些无论何时也没使我害怕。我从来不向往外观上虚荣的升迁，从来不去谋求任何社会地位。我一生都厌恶那种“占据社会地位”的事情，这种厌恶不仅由于我的革命感情，而且是由于我的基督教感情。我常常像受罪一样地去体验我在许多方面的特权地位，不过，我从来也没有准备去作职业革命家。比起职业革命家来，我更是一个理论家、思想家。我的作用就在这里。但是，我感到，我不仅和贵族社会有着深刻的断裂，而且和那称为自由的甚至激进的社会（在这种社会里，可以享有生活的福利，但却不遭受任何危险，即使反对党也是如此）也有着深刻的断裂。记得我对于合法马克思主义是带有某种轻蔑态度的。当我还是大学生但已开始了自己的文学活动的时候，我参加了激进的甚至是马克思主义的小组的文学集会。M·图根—巴拉诺夫斯基把我领到那里，这次集会主要是与《神的世界》杂志联系起来的，这个杂志当时已经刊登马克思主义的文章了。

我自己也开始在《神的世界》上发表文章。彼得堡的文学集会引起了疏远、厌弃的感觉，我感到所有的人都是不真实的，其实，这种感觉是由于相对于我所接触到的所有社会集团的。我称之为青年时代自己个性的革命坚毅精神是比革命性这个词的原有含意要广泛和深刻得多。正是由于这种根基，使我一直讨厌文学家、律师、教授们的社会，而在国外的时期则讨厌议会主义政治家的社会。这种根基决定了对占统治地位的共产主义的不调和的态度，后来我想，与以保留的形式和反对的形式享有现实财富的社会实行宗教上的断裂是可能的。但是，我自己并不是这种僧侣禁欲主义的代表，清教徒的教义对我也完全格格不入。我现在同意这种想法：是同一种动因引导我走向革命和走向宗教。在另一种情况下，我讨厌满足于“象征的世界”，希望从这个世界走向另一个世界。但是我的这种态度有比较激烈的时候，也有比较不那么激烈的时候。不仅从社会的意义上而且从精神的意义上对“资产阶级性”的厌恶永远是我的推动力。社会主义和共产主义，基督教和东正教，同样可能是资产阶级的。我永远不喜欢这个世界的力量，不喜欢盛大隆重的东西。我一直体验着在力量和价值之间令人痛苦的冲突。力量大的价值低，力量小的价值高。从“魔鬼阵营”中越出的革命贵族是很有魅力的，有时我为此而倾倒，这是一种特殊的浪漫主义。

* * *

还是在进入大学之前，在看到马克思主义小组之前，我对革命和社会主义的同情已经明显起来。我是从伦理学论证

社会主义的，我还把这种伦理学的根据转移到我的马克思主义中去。在过去的民粹主义的社会主义思想家中，我主要读了H·米海洛夫斯基的著作。我把他作为社会学家来评价，尽管我认为他的哲学基础较差。米海洛夫斯基属于70年代，当时孔德、穆勒、斯宾塞的实证主义在我思想中占了上风。我从康德和德国唯心主义出发，在“社会学中的主体方法”中能够看到无可怀疑的真理，但是它表现出哲学上的软弱无力。主张个人高于社会之上的“为个性而斗争”理论也是很有趣的。米海洛夫斯基，和赫尔岑一样，是个人主义的社会主义的捍卫者，对我来说，它是可以接受的另一种形式的社会主义。个人与社会的冲突问题对我来说是基本的。带着这种情绪我和正在俄国兴起的马克思主义相遇了，这是在1894年。我觉得，这是在俄罗斯生活中升起的新东西，必须确定自己对这种学说的态度，我立即开始大量地读书，很快就弄明白了这些马克思主义的著作。在大学一年级时，我和自然科学系的同学达维多夫·雅科夫列维·洛哥文斯基相识，他是与我建立友好关系的唯一的人。他在智力上才能超常，高于其他同学许多，和他能够建立很高水平的交往，这种交往在社会学问题上给了我很多益处。洛哥文斯基身材高大，但胸部狭小，他在长期监禁之后被流放到西伯利亚，死于图别库列。我保持着对他的怀念，认为他是那个时代青年中卓越的人物之一，我作大学生的那几年，我的生活中的马克思主义时期是同他联系在一起的。他不狭隘，他有广泛的兴趣。在监狱和流放地我看过他，但那时我已发生了向唯心主义的决定性的转变。我痛心地发现，这对他是格格不入的，在我们

的关系中出现了不愉快的成分。我的父亲曾利用关系为改善他在西伯利亚的处境而奔走，但没有效果。通过洛哥文斯基，我和接近马克思主义的大学生小组进行交往，A·卢那察尔斯基属于这个小组。那时开始了俄国知识分子无休止争论的纪元。我与俄国马克思主义直接交往的第一次印象还重现在我脑中，那是在一个波兰人的私人住宅里听报告。那个波兰人后来和我一起流放到沃洛格达省。这是我听的第一个马克思主义的报告。它不仅使我厌倦，而且引起我真正的烦恼，在我的马克思主义时期我不止一次地体验到这种烦恼，这是窒息的感觉，缺乏空气的感觉，缺乏呼吸自由的感觉。

我不止一次地向自己提出问题：什么促使我成为马克思主义者，尽管不是正统的马克思主义者而是一个自由思想的马克思主义者？问题是复杂的，我对马克思主义的特殊感受至今犹存。我不能附和那些自称的社会主义民粹派或者社会主义革命派，老的俄国革命者的心理形式也与我格格不入，按观点说我不是民粹主义者。此外，我也厌恶恐怖手段，我一直对它持否定态度。马克思主义表现为全新的意识形态，它是俄罗斯知识界的急剧变化的征兆。在 90 年代末出现的马克思学说比起革命知识分子的其他学说来，在文化水平上要站得高得多，它具有和其他学说很少相似的形式，后来由此产生了布尔什维主义。我是一个批判的马克思主义者，这为我成为哲学中的唯心主义者提供了可能。对于老一代的革命者来说，革命是宗教；对于我来说，革命不是宗教。各种圈子的分化发生了，也产生了精神文化领域的解放。那个时代的马克思主义对此具有促进作用。在马克思主义中，我完全被

它的历史哲学的气魄，世界前景的宏大描述迷住了。我觉得，和马克思主义相比，旧的俄罗斯的社会主义是地方性的现象。90年代末的马克思主义无疑使俄罗斯知识分子欧化，使他们归入西方潮流，走入更辽阔的天地。我具有很强的反民族主义情绪，很倾向于西方。我过去和现在都认为马克思是天才的人物，我完全接受马克思主义对资本主义的批判。当旧的革命派别遭到失败的时候，马克思主义揭示了革命胜利的可能性。我有在生活中实现自己理想的要求，我不想成为空泛议论的抽象思想家，所有这些促使我站在马克思主义方面（但是，我从来也不能在自身中容纳它）。我开始阅读基辅社会民主党委员会成员的讲话和报告。一次我从国外旅行回来，用伪装的箱子底层带了许多社会民主党的著作。我记得当时的奇怪现象：当时工人中的潮流是敌视知识分子，要求发挥工人的独立自主性。这种潮流的一个著名代表是印刷工人Л。这是一个很高的、有着漂亮的棕黄头发的犹太人，他特别反对作为社会民主党人的知识分子。但是，不知为什么他特别喜欢照顾我，甚至希望我来领导这个潮流。这是很奇怪的，因为按照外表我是比其他社会民主党的知识分子更远离工人界的，我实在是个老爷，是个比所有的人都知识分子化的人，对此我完全不能解释清楚。大概，这多少和我身上知识分子等级的特点（脱离疏远工人界，希望作领袖）比较少有关系。更主要的是，我对所有的人都绝对平等地对待，无论对谁我都不傲慢。

什么时候我都不这样想：我为了理想而忍受了特殊的迫害和痛苦。但是我终究坐过牢，遭到过流放，经历了令人厌

恶的司法过程，被从自己的祖国驱逐出来，对于哲学家的使命来说这是够多的了。职业革命家经历的事情要多得多，他们忍受的痛苦要大得多，但哲学家习惯的是更为平静的生活。按照本人经验，应该说，旧制度下的监狱比起苏维埃制度下改进了的监狱来，是更多宗法制的和更加宽大的机构。当然，彼得洛那洛夫斯基堡垒和阿利克塞夫斯基三角堡垒是可怕的，这样的体验我没有。但是，在普通的情况下，我是这样对比的：在旧制度下监狱的卫队是由很善良的俄国士兵组成的，他们认为监禁的不是“人民的敌人”，而是政府的敌人。监狱的首长，如果不是特别残暴的人，就按宗法制来管理，当然，特别残暴的人也有过。在苏维埃的革命的制度中，监狱的卫队把犯人看作“人民和革命的敌人”，监狱的管理绝对不是宗法制的，而是专制和恐怖的。我第一次被逮捕是在基辅，由于我参加了大学生的大规模示威游行而被监禁几天，所有被捕的人一起被罚作苦工。参加游行示威的人是怀着可能被打死，不可能所有的人都生还的心情的。哥萨克包围着我们并发生了某些冲突。但这些被当作一件小事而结束了。我带着义务感去参加游行。我几乎不参加任何很有组织的大学生运动。社会民主党人不认为大学生运动是自己的运动，对待它的态度比较高傲，他们认为在工人中进行宣传鼓动才是真正的革命事业。1898年，我由于参加俄国第一次大规模的社会民主运动而再次被捕，并被大学开除。有近150人被捕，所有的社会民主党委员会成员都被捕了。第一天，所有被捕的

男人都坐在城近郊的卢克雅诺夫斯基监狱的一间大屋子里。当时，基辅是社会民主党活动的主要中心之一，那里有地下印刷厂，出版革命著作，和国外侨民有联系，和普列汉诺夫、阿克雪里罗得、查苏里奇的团体有联系。当我到国外去的时候，在瑞士和俄国社会民主党的奠基人与首脑会晤过，这时，列宁正被流放在西伯利亚而不能起领导作用（后来才起了这种作用），这说明我与列宁没有任何的来往。我的确从一开始就属于马克思主义中的其他派别。现在回忆起被捕的那段经历，仍然很激动，甚至极度兴奋，无论何时我都没有体验到比和共产主义者交往更强的那种感受，当时我成为个人主义情绪最少的人。在逮捕和被审讯时，我和对待生活上其他灾难性的事件一样，根据自己的本性从不灰心丧气，而永远是情绪高昂，充满战斗热情，那时是这样，在苏维埃时期同样如此。当大批社会民主党人被投入监狱时我们所体验的那种状况，现在应当认为是可笑的。但是，当时我们没有失败的感觉，相反，我们具有的是胜利的情绪，我们认为，解放运动中的新纪元开始了，我们的被捕甚至在西欧会引起反响。可以毫不夸大地说，在监狱中的自我感觉是十分令人愉快的，最初我在大家一起住的大屋子里读了一系列报告。被捕后的一天，基辅总督德拉戈米洛夫来到我们这里，他与我的双亲有着相当近的关系，德拉戈米洛夫是和宪兵司令、检查长一起来到监狱的，他对我们讲了话，记得是这样的：“你们的错误在于不了解社会的过程是一个有组织的过程，而不是逻辑的过程，孩子不可能早于十个月而出生。”宪兵司令不能忍受德拉戈米洛夫，准备告他的密，十分可疑地监视着。以后我被

转移到一个单人房间（但连着一个在走廊上的打开的门）。监狱的制度是比较温和的，所以我能看到那座监狱楼的顶层，那里住着太太们，我和她们相处得很好，放风的时候所有的人都集中在监狱的院子中并且进行集会，在这些会上我经常成为主席。最后，我转到上了锁的真正的单人房间，这样，我终止了与其他人的交往，但可以读书，由于我的父亲和总督的关系，我被较快地释放了，但是不许离开基辅，在处理完我的事情之前受警察的监视。在审讯时，宪兵头目对我说，从你的文稿看，你企图推翻国家、教会、私有制和家庭。由于此事，我被流放到沃洛格达省三年。只有很少的人被流放到西伯利亚，几乎所有的社会民主党人都被流放到沃洛格达省，在那里我们继续交往。这件事开始按照惯例当作司法案件，后来则是由行政机关结案，并且拖延了近两年。在这段时间里我开始写作，并完成了我的第一篇文章和第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》。在我的马克思主义时期不存在物质上的负担以及解决这个问题的困难。这种困难我在自己的基督教时期才有较深感受。一般说来，在我年轻时，马克思主义的唯物主义是很理想化的。

* * *

我的第一篇文章《朗格及其对社会主义的批判哲学》用德文发表于考茨基主编的马克思主义杂志《新时代》上。这是在1899年。由于这篇文章，我与考茨基进行了通信。他很喜欢我的文章，并且说在进一步从理论上发展马克思主义方面，对俄国的马克思主义者寄予厚望。他认为，德国的马克

思主义者为了发展理论，过多地注重实践的政治。他也未必欢迎我所选择的理论发展的方向，俄国的马克思主义者们则开始感觉到，我不是正统的人，不完全是他们的人，我在思想上的冲突，开始得相当早。完全转向唯心主义和唯灵论的Л·司徒卢威为我的第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》写了篇很长的序。这本书体现了我在当时的世界观，但是，它在体现我的生活态度的更隐秘方面则是不够的。这本书提出了马克思主义在批判的形式中与康德的、部分费希特的唯心主义哲学相综和的体验。我完全不像其他的马克思主义者那样是个黑格尔主义者，我的书中更多的是我的坚定的、根本的观点，即：真、善、美不依赖于革命斗争，不是由社会环境决定的，而是先验的意识。我坚定地站在康德的“先验”立场上，认为“先验”的意识具有的不是心理上的性质而是逻辑的和伦理的性质。而心理的意识则依赖于社会环境，依赖于阶级地位。可能存在着对于掌握扎根于先验意识中的真理和正义的或大或小的有利条件，“阶级的真理”则是荒唐的词组，不过，可能存在阶级的谎言，比如，与人剥削人有牵连的资产阶级所传播的东西。在这个基础上我构造了无产阶级“弥赛亚说”的唯心主义理论。无产阶级要从剥削制度的罪恶下解放出来，并被赋予接受先验意识（它决定了真理与正义）的有利的社会心理条件，要在工人阶级中培养心理意识和先验意识的最大限度的接近与一致，这是革命的社会主义的哲学根据，对这种革命的社会主义，我比其他批判的马克思主义者更加接近。我接受对历史的唯物主义理解，但是我拒绝赋予它以形而上学意义，拒绝把它和一般哲学的

唯物主义联系在一起。与马克思主义的社会学性质的思想相关，我保卫真理的独立性和哲学的独立性。我在所参加的那个派别中开辟了思想自由运动的可能性。后来我又针对宗教的正统思想捍卫哲学的独立性。我的马克思主义不是极权主义的，我完全不能接受极权主义的马克思主义，普列汉诺夫很好地感觉到这一点（我与他这时在苏黎士会晤）。他对我说，由于我的哲学，我不可能仍然是马克思主义者。这一年我经常在马克思主义小组里和 A·B·卢那察尔斯基（他也是基辅人）争论。卢那察尔斯基不承认真理脱离革命阶级的斗争而独立，认为哲学的自由产生于认识的过程中，他在我这里看到了危险的个人主义。斗争有时十分激烈。我是激烈的好争论的人，同我争论是不轻松的。我留下了这样的印象，卢那察尔斯基因这些争论而生气。当然，应该说他本人并不完全是极权主义的马克思主义者。他把马克思和阿芬那留斯及尼采结合起来，醉心于艺术中的新流派。他是阅读范围很广、才能出众的人，但是有着轻浮的痕迹。当时谁也没有预见到，卢那察尔斯基将在严厉专政的政府中成为人民教育委员。他本人完全不是一个严厉的人，他想必为契卡的活动感到难堪，他希望成为科学和艺术的保护者，并且因此惯坏了作家和演员。

在我年轻时代的如此不完善的著作《社会哲学中的主观主义和个人主义》中，我终究成功地提出了使我一生不得安宁的问题，这个问题后来我在更完善的形式中进行了表述。问题是这样的：认识依赖于人们社会交往的水平。认识不仅有

人人应遵守的逻辑性质，而且有人人应遵守的社会性质，这就决定了，正如德国的唯心主义所主张的那样，进行认识的主体，不是万能的理智，而是具有一定的精神结构，依赖于人们的社会关系的具体的人。任何先验的东西都不能自我保证，因为它们处于人之外，处于超越经验的范围。必须规定具体的人对先验的东西的关系。这个问题最终将我引向存在主义哲学。我在书中后来这样表述：“我与客体世界”。我很早就意识到需要关于认识的社会学。还是在马克思主义时期，我就表现出苦闷及其他与革命的马克思主义的世界有关的感受，所有这些导致我发生内在的转变。

在流放到沃洛格达以前我经历了上升与繁荣时期，我的生活中最好的时期之一。这个时期里，正如整个青年时期一样，我是忧郁的，陷入充满冲突的境况里。但是有时回忆起这个时期却带有喜悦的心情，尽管回忆对于我是痛苦的。也正是在这段时间里我开始了内在的转变。这种转变为我揭示了一个新的世界，决定了我的精神生活的复杂化和新的情感的丰富。但是，我任何时候也不能表现自己的激情，而是经常自我压制。这大多不仅是理智的过程，而且是和我的生活的全部事件相联系的。向我展示的新的世界是美妙的，同时我越来越增强了彼岸的超验的感觉，我也越来越嫌弃那种满足于此岸的、地上世界的闭塞圈子的世界观。当时，易卜生的学说对我有很大的影响，易卜生深深地吸引了我，他成了如陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰一样让我喜爱的作家，我的被称作个人主义的东西，我对个人命运的敏锐感受全都与陀思妥耶夫斯基和易卜生有关。同样，我也读了象征主义作家的

著作。所有这些使我和革命的马克思主义的圈子疏远了，其实，我与它从来也没有融合。如果认为我不管在什么时候都在“同志们”的圈子里旋转，那是不对的。我经常与其他的团体交往。在大学一年级时我还与学院里教授哲学的Г·И·切尔帕诺夫有密切交往。他是很受欢迎的哲学教授，听他的唯物主义批判课能获得好的收益，星期六我常到他那里去，我们进行长时间的专门哲学谈话。这种谈话对我是有益的，使我从自己的封闭思想中走出来。在政治上我们是有分歧的，但这并不重要。切尔帕诺夫在哲学上首先是教育家。他是一个很活跃的人，是使所有的人都感兴趣的人，在当时，他是一个新型的教授。在流放前，我还认识一个人，他是我的终身朋友，也可能是唯一的朋友，我认为他是我这一生中所看到的才能出众和最优秀的人之一。我说的是利夫·舍斯托夫，他也是基辅人。当时出版了他的第一批著作，我特别对他论述尼采和陀思妥耶夫斯基的书感兴趣。我们经常争论，我们的世界观不同，但是在广泛的问题上看法是相近的。这不仅是兴趣的智慧和交流，而且是存在主义的交流，是对生命意义的探讨。一直到他在巴黎去世以前我们的交往都很密切。另外一些人也和舍斯托夫有联系，这些人对我没有哲学上的意义。在我流放启程前，一位美丽的女士对我说了这样告别的话：“在生活中没有比爱更美好，没有比痛苦更真实。”——出自阿尔福来德·法·穆塞。

尽管我的精神危机开始了，尽管我的非马克思主义的兴趣增强了，但是在流放前这段时间仍是我大受欢迎的时期。我第一次作公开演讲，讲的是《社会哲学中的主观主义和个人

主义》中的一章，当时我听到了真诚热烈的掌声。这与听众知道我行将流放北方有关。后来，当我受到特别的指责和文章的谩骂时，我经历了长久不受欢迎的时期。我甚至喜欢上不受欢迎的痛苦滋味。流放前这个时期对我好似春天，充满了诗意。这种情绪延续到我流放的最初阶段，我的思想和情绪反映在《为唯心主义而斗争》这篇发表在《神的世界》上的文章中。这篇文章引起了知识分子左派集团的愤慨，这些人大多数是墨守陈规的。文章的序言引用了我所喜欢的易卜生的戏剧《建筑师索尔尼斯》。我从来也不是唯物主义者，不是实证主义者，这也就使我与左派知识分子的世界观及其“此岸性”产生了更彻底的决裂。精神的价值和一直不受重视的美的价值，被宣布占有首要地位。我亲身感受到 20 世纪初创造了俄罗斯文化繁荣的精神潮流，这是对个人与社会之间冲突的极强烈的感受，这种感受对我来说，比唯心主义运动的其他代表可能更加是本性使然。关于个人与自由的课题是我一生中的课题。我一生都感到，在完全与人们进行社会配合的情况下，我所固有的才能便衰弱，而在冲突和孤独的情况下，我的才能反而增强。

这些年我深入研究的不仅是精神思潮，而且是狄奥尼索斯（酒神）思潮，这两种思潮在我这里是结合在一起并且常常相互矛盾的。尼采学说解释不了这种情况，只有用我的本性所固有的狄奥尼索斯因素才能解释（尽管它不占主导地位）。瞬间神魂颠倒的感受是我所固有的，尽管我重理性，通情达理，但那种感受也经常发生，很明显，这可以用我的法国血统来解释。特殊之处是我永远也不醉酒，我能喝很多，但

永远不醉，在醉鬼中我独清醒。在这方面我能自我约束，同样，我也从不受传染病的侵袭，特别是集体的传染病。使我着迷是不可能的，我过于是一个“个人主义者”。不过，对我来说，思维具有真正的酒醉特点，创造高潮具有真正的酒醉特点，幻想和芳香气味具有真正的酒醉性质。我经常在主要之点上和尼采矛盾，尼采的基本方向是“此岸的”，他想成为“地上的支柱”，这个世界的封闭圈对他具有更高的吸引力。我在基本方向上是“彼岸的”，超验的东西对我具有更高的吸引力。从理智上来说，尼采在第二个时期是实证主义者，而我是形而上学者。可能因此我的二元论因素较强。在一定的时期我体验了可以称之为生活的喜悦，生命力高涨的状态。但是我完全没有对生命的原始的爱，对生活的喜悦经常与悲观情绪绕在一起。生活喜悦的高潮在深化与发展中不是导致丰富的现实，没有导致胜利，而是导致死亡。正是狄奥尼索斯思潮引导我走向我的生命之最不好的、颓废的时期，这也就是流放的后期和流放后的时期。

有意思的是，生命力高潮时期并不是我的创造思维高潮时期。在这个时期我作的事较少。我的很多力量都放在和周围社会环境的冲突上。对我来说，个性解放，个人位于社会之上的问题成了中心问题。我的一个流放时的同志，一个典型的革命知识分子代表，告诉我：“不知你是否将站在高于人们住宅的塔顶上，也许这是美妙的。”他说他作了可怕的推测：我会被看作毫无希望的“个人主义者”，虽然我在政治上仍是社会民主主义者甚至完全带着左派的色彩。我极力反对俄国知识分子的革命禁欲主义，因为它压制个人，否定个人的创

造性权力。在很多年以后，当我们这里形成了布尔什维主义的时候，我和那种可以称之为俄国革命知识分子的极权主义现象发生了冲突，和那种使个人完完全全从属于集团、集体的现象发生冲突，个人经常沮丧。当很大的流放集团到达沃洛格达时，提出了一个愚蠢的问题：是否需要与警察握手？希图集体地解决这个问题。我则说这个问题我将自己解决。其实，所有的道德性质的问题也都应当自己解决。革命知识分子们的纪律是军事性的，也只有这样，这种纪律才能保持。我则想单独地斗争，从不同意接受任何军事纪律，我不赞成也不融合于任何社会集团，也不服从任何集团的道德。政治上我自然是个革命者，但是在道德上我是富有战斗性的“个人主义者”。我的这种“个人主义”同样是革命的，当然是在特殊意义上的。我故意作了许多向流放犯们“挑战”的事。当时，沃洛格达是流放的中心，在沃洛格达我见过大量的流放犯，主要是社会民主党人，有时还有社会主义革命者。大部分流放犯被派到沃洛格达省的县城，有时，一些人从流放地经过沃洛格达回到阿尔汉格尔斯科夫。我可以作很多的观察。几乎所有的流放犯都顺路到“金锚旅馆”来访我。流放犯中有很多很好的、很讨人喜欢的人，但是与他们交往却很困难。他们在意识上是墨守陈规的狭窄，他们读得很多，但是普通的流放犯中文化水准却相当的低。有使我感兴趣的。但大部分流放犯我是不感兴趣的。我被看作是个人主义者、贵族和浪漫主义者。不过这些年在沃洛格达流放的人中有后来成了名人的，如列密佐夫，谢果列夫，萨文科夫，基斯恰科夫斯基（为了流放的妻子而来），丹麦人马捷龙格（后来成了著名

的丹麦作家，当时是油料商行的代表），马克思主义哲学家波格丹诺夫和卢那察尔斯基。我和列密佐夫、谢果列夫、萨文科夫、马捷龙格属于“贵族”，波格丹诺夫、卢那察尔斯基领导着“民主派”。“贵族派”在言论上更加不依赖于集体，更具独立性，在自己的生活上更加倾向个人主义与自由。我们与地方上有联系，主要是平民，还有剧院。我和波格丹诺夫的关系是奇异的，他后来创立了完整的哲学体系，这个体系把马克思主义和经验批判主义、经验一元论综合在一起。波格丹诺夫是一个很好的人，很诚挚，忘我地献身于理想。但是他与我是完全不同类型的人。当时我已经被认作只知进行形而上学探索的“唯心主义者”，对于波格丹诺夫来说，这是完全不正常的现象。按其原来的专业来说，他是个精神病医师。起初他常来找我，我记得，他向我系统地提出问题：我早晨感觉如何，作了什么样的梦，对各种情况有什么反应，等等。很清楚，他认为我对唯心主义和形而上学的倾心是精神紊乱的最初征兆，他想确定我病得有多厉害。但很有趣的是，后来波格丹诺夫自己发生了精神紊乱，甚至一度住进了精神病医院，而我是没有这种事的。我不是精神病医生，但是我一下子就发现，波格丹诺夫具有狂躁性忧郁症。他是沉静的、宽厚的人，是对理想爱得发狂的人。在布尔什维克时期他很高尚地控制着自己。他是老布尔什维克，编了许多集子，还和列宁一起办杂志。在布尔什维克胜利时期，那些丑陋的方面使他嫌弃，他认定那不是真正的革命，只占有有限的地位。但在沃洛格达流放时期则是另一种情况，我的流放时的一位同志，我听说由于残忍和嗜血成性而在革命紧张时刻成了北

方政治委员。我和他几乎没有交往。他却产生具有美德的宗教狂热者的自我印象，革命的美德有时使他产生可怕的结果。在我流放期间，列宁还没选择那种统一的花岗岩般的思想体系和准备专政所必须的少数人的铁的纪律。我的流放时的同志，后来成了布尔什维克的奥托·赫利希恰诺维奇·奥谢穆（不久做了苏联驻巴黎的领事）给人以十分善良的印象。他一点也不凶残，他喜欢啤酒和晚会，对理性的问题完全不感兴趣。在沃洛格达我交往较近的只是流放犯中不多的一些人，这些人组成了“贵族派”，其中有我原在基辅联系的一些人，特别是В.Г.Г.此外，我还到省地方自治局的管理代表那里去，在那里有时遇见比较自由主义的官员，遇见地方剧院的演员。我和被流放的В.Д.特别友好，他是很有智力的人，是真正的哲学家。当我动身前往沃洛格达时，心情十分忧郁、沮丧，尽管已是初春，但天气不好，谁也不知道流放的生活会是什么样的。但是在沃洛格达我的这种忧郁情绪很快就消失了。我和一小部分流放者被留在沃洛格达，大部分流放者则被分到沃洛格达省的许多县城，当时的沃洛格达省的总督是我的一个远亲（我称他为叔叔）М.П.伯爵。这同样给我提供了某种特权地位。过了一个半月，我收到一份公文，告知可以选择俄国南方的任何没有大学的城市度过以后的流放日子。我很奇怪，当即决定拒绝，继续留在沃洛格达。原来是，我的姑夫兼教父，陛下的侍从将军，Н.П.洛普辛—杰米多夫特级公爵对弗拉吉米尔·阿利克赛洛维奇大公说，他的夫人的侄儿和他的教子被流放到沃洛格达省，他很生气，要求将侄儿转移到南方去。弗·阿·大公立即通知内务部的同事和宪

兵首脑，于是便吩咐我转到南方。我认为这从道德上来说是不能接受的。实际上我并不觉得沃洛格达的生活有什么可怕，我甚至喜欢这个北方的城市，这里的生活是自由的，对我来说是新鲜的，因为我不了解大俄罗斯的北方。在夏天，我愉快地骑自行车在沃洛格达周围地区旅行，主要访问古老的修道院的遗迹，在沃洛格达我自己感到十分自由，在某种意义上说比基辅还要自由，警察一点也不麻烦我，我能从对流放犯的专政中夺回自己的独立性。

* * *

我的第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》出版时，我正在流放，这本书引起了不少争论，也包括在沃洛格达流放犯中的争论。很多人写文章评论这本书，它一下子给我提高了知名度，虽然大部分评论文章是攻击我的。我记得有一篇报纸上的批判文章误刊在我的书上。马克思主义团体也讨论这本书，我成了被波格丹诺夫称为“从马克思主义走向唯心主义”的流派的主要表达者之一。当我接到这本书时，自己已经对它不满意了。我在进一步走向唯心主义，走向形而上学，走向精神问题。在流放期满前不久特别决定要到彼得堡去，因为我已经有了结果。在我的生活中经常存在着与不同集团交叉联系所形成的对比。我在堂弟C.B.K.大公家吃午饭，一起的还有内务部的一个司长特列波夫，晚上遇见了П·司徒卢威和M·图根-巴拉诺夫斯基。司徒卢威对我很为赞赏，表示对我寄予很大的期望。他决定给我的书写序。在批判的马克思主义中，我比司徒卢威持较左的观点。

当我第一次拜访司徒卢威的时候，在他那里作客的有斯科沃切夫——斯切帕诺夫。他后来成了有名的布尔什维克，《通报》的编辑，很多反宗教宣传小册子的作者。当我见到斯科沃切夫-斯切帕诺夫时，他和司徒卢威一起都持较右的观点，而我则比较左。但是，当他成了《通报》的编辑以后，我一直没和他见过面。在这次彼得堡会见之后，我和批判的马克思主义派别建立起著作上的联系，完全更加倾向于唯心主义。我和C·布尔加科夫发生了更紧密的联系，我在基辅时就认识他，当时他是工业学院的政治经济学教授，是我们一同流放者之一。司徒卢威比我一直更加是个政治家。他由社会主义转向自由主义和民族主义。我甚至这样想：他任何时候也没有社会主义的热情，尽管他是社会民党建党纲领的作者。他更接近于伯恩施坦（他的表明德国马克思主义危机的书引起轰动）的观点。我在很多地方同意伯恩施坦的批判，但我的热情是另一类型的。我向往新的世界，但在辩证地经过革命阶段的必然社会进程的基础上加以论证，而是在人的自由和人的创造性活动的基础上加以论证。我的革命性带有较多伦理性，而较少社会性，我的观点正处在进化过程中。与我的书一起，我的两篇文章更增加了我在马克思主义圈子里甚至一般传统的左派知识分子圈子里不好的名声。这就是已经提到过的《为唯心主义而斗争》和《从哲学唯心主义观点看伦理学问题》。这两篇文章写于沃洛格达，发表在《唯心主义问题》文集上，很是轰动。收入文集的文章作者是一些过去的马克思主义者，新的唯心主义者，还有学院哲学的某些自由主义代表：П·诺夫郭洛得切夫、特鲁别茨科伊兄弟，我

的文章拟定了我的“人格主义”。文章不仅表现了我向康德的接近，而且渗入尼采的主旋律。在文章的序文中我引用了普希金的诗：“你就是主宰：你要掌握自己的方向。走上自由的智慧指引的自由大道”。由于这些文章，C·特鲁别茨科伊告诉我说：如果知道你在那里发表了那种尼采主义的文章，就不能同意再参加他们的文集。所有这些都不能使我受到我的马克思主义的同志们的欢迎。尽管我在政治上变化很少，仍被看作是马克思主义的叛徒。我费了很多精力与这个环境进行斗争，批判俄罗斯知识分子的传统世界观和传统的精神结构。我认为这是为了使长期忧郁的精神获得解放而进行的斗争，但是，这些妨碍了我的真正的创造性，有时扭曲了我的思想，使我受到不公正的待遇。

在流放的后期和流放以后我进入比较不好的时期，下降的时期而不是上升的时期。这段时间里我很少写作，尽管我写作很容易，属于有效率的作家。这个时期里，比起积极的创造性来，批判占了首位。我力图使生活富有诗意，希望美，但生活中占上风的却是单调和畸形。我感到我和原来联系的圈子的断裂在不断加强，而任何新的联系尚未获得。这是我的空虚时期，这个时期里和人们的交往对我内在的生活没有任何兴趣，在思想领域没有任何大的收获。我任何时候都不是真正的政治家，但是，我也不是对政治漠不关心的人，我永远矛盾的。社会民主党人当时对我是敌视的，虽然我还保持了某些个人联系。那些称为自由主义的社会团体与我格

格不入，俄国自由主义类型的社会活动家我也很不喜欢。在这种情况下，我不能起任何作用，甚至也不想起作用，社会民主党人由于我的唯心主义和思想探索而敌视我，并常在刊物上辱骂我。自由党人由于某种原因而嘲笑和讥讽我。社会民主党人的敌视和不容异见的态度是由于他们是信教的教条主义者，并想以这种资格来烧死“异教徒”。自由党人所以采取嘲笑和讥讽的态度则由于他们是怀疑主义者，他们认为精神的探索虽然无害，却是无关紧要的小事。参加解放运动的渴望使我接近了“解放社”。我与“解放社”的创始人有着思想的和个人的联系。我参加了 1903 年和 1904 年在国外的两次会议，在会上成立了“解放社”。会议在靠近列普斯基瀑布的德国的黑林和瑞士的沙夫豪森召开。美丽的自然景色比会议内容更加使我喜欢，在那里我首次遇见自由派的平民团体，其中的许多人后来作为国家杜马中的反对党而起作用，并在 1917 年成为临时政府的组成部分，这些人中有很值得尊敬的人，但是这个集团与我是格格不入的。“解放社”在第一次俄国革命中起了积极的作用，从“解放社”中分出一些分子，后来成了立宪民主党的主要基础，我认为立宪民主党是资产阶级，我不参加立宪民主党，我仍然自认为是社会主义者。我参加开始设在基辅，后来设在彼得堡的“解放社”委员会，但是，根据我的情况，我没有起特别积极的作用，并且感到自由派——立宪民主党的环境的可怕的异己性，比革命的社会主义者的环境更大的异己性。有时，我代表“解放社”和社会民主党人会谈，比如，和当时是孟什维克，后来成了苏维

埃大员——人民委员的X.会谈,和犹太崩得的代表马尔托夫会谈。在当时俄罗斯到处举办的“解放”宴会上,我的感觉很不好,我是比较消极的。我自己感到在社会民主党人中间还相对地较好些,但是,他们不能原谅我探索精神和超验世界的“反动”。批判的唯心主义已经不能使我满意,当我发现司徒卢威转向精神的时候,我与他之间有了接近的因素,但是,当他坚决把政治置于精神问题之上而且在政治上偏向右倾时,我又开始和他疏远了。我感到和布尔加科夫更接近,我们的道路在外部表现上是相互交织的。当时布尔加科夫已经坚决转向基督教和东正教,我则还站在自由的精神方面的立场上,我和布尔加科夫在基辅关于宗教问题的谈话对我是有意义的。

* * *

在彼得堡的第一个时期我参加了社会集会和社会的抗议游行。我总是感觉不好,我的嗓子不能发出适应社会运动性质的声音。正如我已经说过的,左派知识分子的广大集团是否定和敌视首次提出精神文化问题并且在世界观上追随旧的实证主义的“唯心主义”运动的。知识分子中的优秀部分选择新的意识被当作政治上的反动来对待,但是,这种评价是

崩对:立陶宛、波兰、俄罗斯犹太工人总同盟简称,主张民族文化自治,在一切问题上支持孟什维克的立场。——译注

宴会运动:1904年11月“解放社”在俄国许多城市组织的地方自治派自由主义分子运动。在司法改革四十周年的宴会上,提出政治改革请愿书。——译注

歧义的和轻率的，以下的事实可以证明这点。中断了和知识分子实证主义的联系的、以《生活问题》杂志为基础的“唯心主义”团体，积极参加了“解放社”，在“解放社”彼得堡委员会里也可以发现被指责为反动唯心主义者的那类知识分子。这样，新的思想运动在左派“社会舆论”中争得了承认。因著作被抨击为“反动”分子，但同时又在解放的团体中讨论解放的纲领，这是令人难堪的。1905年以后的这一代已经不了解这种类型的冲突。很多人已经获得了精神文化，知识分子的墨守成规和它的政治唯物主义和实证主义动摇了，并表现为陈旧的东西。更广范围内的知识分子开始了意识危机，这特别表现为审美意识的尖锐化和新的艺术形式的采纳。我痛苦地忍受了1905年的小型革命。我认为革命是不可避免的，我支持革命，但是，它所具有的特征和它的道德后果引起我的厌恶，并使我产生精神上的反动。在这之后，革命即使没有完全扼杀但也实质上结束了俄国知识分子历史上的英雄时期。革命知识分子的传统世界观以及意识上的禁欲主义的狭隘性，道德上的过分严肃主义，对社会主义的宗教态度都在衰落，在某些知识分子和半知识分子集团中由于对革命的失望而开始了真正的道德瓦解。让我完全接受政治革命是困难的，因为我深信真正的革命性是个人革命性，而不是群众的革命性。同时，不能同意在全部革命中完成的那种以自由的名义废除自由的事情。我用布兰捷斯论述尼采的话来表述我的立场：贵族阶级的激进主义。这意味着我的真正事业是精神革命，而不是政治革命，在1907年写的并收入我的书中的文章《知识分子的精神危机》中，我足够准确地预言，

在俄罗斯，当真正的革命来临时，胜利者将是布尔什维克，我没有像其他许多人那样设想俄国的大革命将是自由与人道的胜利，我在 1917 年革命以前很久就写道，这次革命将是敌视自由与人道的。俄罗斯的历史命运就是如此悲惨。我完全远离政治并且献身于为精神、为改变知识分子的意识而斗争。不过，社会问题一直折磨着我，我周期性地参与社会斗争，尽管我仍然与它格格不入。当我后来到国外侨居时，我在新的思想基础上恢复了我青年时代的某些社会思想，但这是后话。我明白，我永远是一个革命者，但按照他们的理由，我始终是反对革命和革命者的。我的这种革命性与我的人格论及我的自由的热情是联系在一起的。我终于意识到了这个真理。精神是自由和革命，物质则是必然性和反动，物质赋予革命自身以反动的性质。“宗教裁判大法官”的精神，这是集权的共产主义和民族—社会主义的精神。这个主题现在比任何时候都更尖锐化了，然而我几乎在 40 年前就已经对它进行了许多论述。

我不止一次地自问，是否我的本性中有偏执性？我有时是宽容的，有时则是很不宽容的。心理上的问题是复杂的。我完全不是属于教条主义者和正统派（无论什么样的正统派）类型的人，正统派永远是不宽容的和狂热的。我不是狂热分子，我没有意识的狭隘，我甚至有很大的信仰宽容性，与承认良心自由的神圣性相联系的宗教宽容性，但是，当我进行反对压制精神自由的暴力的斗争时，当我为被践踏的价值而斗争时，我就成了可怕的不宽容的，并且为此而和我过去的朋友断交。我在生活中和许多人断了交往，在争论中异常激烈，有

时达到盛怒状态。因此，关于我就有对立的看法。我的思维是易受刺激的和易激动的，我很激烈地反对不同的派别。当谈话深入到某种观念时，我便很艰难，甚至不能继续交谈。尽管如此，我完全是一个在信仰上宽容的人。人是矛盾的存在，我是自己的激烈气质的牺牲品，而其他人则是他的气质的牺牲品，我的不宽容性具有道德的性质，而不具有教条主义的性质，在这种情况下，我的这种不宽容性是反对道学先生——法学家的，对这种人我永远也不能容忍。我任何时候都不去指责人们，我是很宽大的。但这只是在我还没遇到暴徒和我关于自由，关于个人的尊严，关于创造的权利的命题还没受到侮辱的时候是如此。我与 20 世纪初俄罗斯文化复兴的关系是怎么形成的呢？这种关系是复杂的，托尔斯泰主义和马克思主义的修养在我这里被排挤了，但是并没有完全消除。我的全部生活都保留着对马克思主义的特殊感情，至今仍然如此。我对马克思主义了解得很透彻，因为我不仅外在地了解它，而且内在地了解它，我受着它的折磨。

第 六 章

20 世纪初俄罗斯的文化复兴 与人们的交往

1904 年秋，为了编辑新杂志，我移居彼得堡。在我动身去彼得堡之前，在我的生活中出现了具有重大意义的、改变了我的生活的东西。1904 年夏天在我的生活中有很大的意义，这时我与我的生活伴侣莉季娅相逢了。按气质来说，她具有宗教精神，这种宗教精神过去是超越了革命性的，因而更加显得珍贵。她形成了深刻的和坚定的宗教信仰，这种信仰不止一次地在生活中支持了我。她在精神方面是不寻常的人。在死亡面前她显得更加圣洁。在共产主义革命高潮时期，她转向了天主教，并经历了狂热的不容异见的天主教时期。后来，她的宗教倾向成了对我很亲近的东西。她承认自己是圣灵教会的成员。她具有无可怀疑的诗人的才华，在她那里周期性地出现诗的灵感，她写了很多、很有意思的诗篇。有些发表了，但她并不想发表。M·格尔申宗和 B·依万诺夫赞扬莉季娅的诗。多少事件是我们一同经受过的！很多地讲述这

些事情不是本书的任务。若妮，莉季娅的姐姐，于 1914 年开始来和我们同住，至今我们一直生活在一起。她是我大朋友，一直十分关心我。她是很好地了解我的不多的人中的一个，她有敏锐的思想、罕见的仁慈和真正清晰的才华，一直被精神领域的问题所吸引，经常的疾病并没能搅扰她精神上的努力，这个人是不寻常的，我们的关系也是不寻常的。她在我的生活中具有巨大的意义。我们是在精神的交往中经过共同的生活的，我在思想上非常感激这种交往，但是，这些内容超出了我的这本书（首先是我的哲学）的范围之外了。

被马克思主义者指责为“唯心主义者”的人们进行了会晤。我与“新的宗教意识”的代表、《新道路》杂志的出版人首先是梅列日科夫斯基进行会晤。新杂志的计划是 С·Н·布尔加科夫和我制定的。《新道路》杂志早已存在，现在是加入新的分子和对其进行改造。在《新道路》团体中，在“唯心主义者”（不准确的名称）团体中进行着宗教的探索，但是，《新道路》的有力之处是发表“宗教——哲学会议”的记录。更新后的杂志之文学部分由旧的“新道路”集团供稿，哲学与政治部分则由我们供稿。有着不同的过去和不同的类型的人们，虽然达到了一致，但这是不能持久的。杂志办了几期，证明那种折衷主义形式的《新道路》不能继续办下去了，又创办了新的杂志《生活问题》，这个杂志在革命已经开始了的困难的情况下存在了整整一年。杂志的出版者是 Д·Е·茹科夫斯基，文学编辑是 Г·И·丘尔科夫。《生活问题》杂志有很大的象征性意义，它展示了那个时代的学派，它是俄国杂志史上的新现象，但是，杂志没有有机的目的。它应当首先表

现知识分子世界观的危机、那个时代的精神探索、唯心主义、趋向基督教的运动、新的宗教意识，它应当将这些与文学中的新派别（它们在老的杂志中没有自己的地位）结合起来，应当将这些与“解放社”左翼的政治结合起来，与更加自由的社会主义者的同情结合起来。以前我只是从远处了解文学界，而到了彼得堡以后则与文学界会晤了。我经常期待着与人们会晤的奇迹，这可能是我的一个弱点。我沉醉于 20 世纪初俄罗斯文化复兴的异常紧张与浓烈的气氛之中。那种起源于过去年代的精神思潮与酒神思潮的结合对我在新的彼得堡的环境中所发现的许多的人来说是很适合的。当然，也存在着区别，这些区别后来则强化起来。那个时代的气氛现在难于存在，那个时代的许多创造高潮都溶入俄罗斯文化的进一步发展之中，现在成了全体俄罗斯文化人的财富。而在当时存在着对创作高潮的陶醉、新颖、紧张、斗争、挑战。在这些年代里，俄罗斯放射出许多才华。这是在俄罗斯唤起独立的哲学思维的时代，诗的繁荣时代，美的感受敏锐的时代，宗教不安与寻觅的时代，对神秘主义与通灵术感兴趣的时期。出现了新的精神，发现了创造生活的新的源泉，看到了新的曙光，衰落和复灭的感觉与上升的感觉、改变生活的期望结合在一起。但是，这一切都是在相当闭塞的范围里产生的，与广泛的社会运动是脱离的。在这个俄罗斯文化复兴中也开始出现了颓废因素。有时似乎呼吸到了温室的空气，但并没有流入清新空气。我们的文化复兴是在革命前出现的，它伴随着旧俄罗斯正在接近灭亡的强烈感受。有兴奋，有紧张，但是没有真正的喜悦，这正如经常存在的状况一样，创造性的

和严肃的成分与摹仿和时髦的成分结合在一起。过多的人突然成了爱美者、神秘主义者、通灵术崇拜者。蔑视伦理学，轻视科学。任何晚到的理性主义者和实证主义者都无法估计这个时期在爱上的成就。能够估计到在爱上的成就的，在 40 年代，只有唯心主义者和浪漫主义者，在 60 年代只有唯物主义者 and 善于独立思考的现实主义者，在 70 年代只有为了人民的利益和解放的民粹主义者，在 90 年代则只有马克思主义者。那个时代的文化——精神运动中存在着特殊的俄罗斯的浪漫主义，按其精神来说，完全不是古典主义的。顺便说说：浪漫主义精神表现为色情和美学占了伦理学的上风。20 世纪初的文学断绝了 19 世纪文学的伦理传统。但是，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的遗产（旧俄罗斯的批评界不能正确评价）这些俄罗斯的天才所提出的问题被深深地感受着。对陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的兴趣恢复了，这表现在 H·梅列日科夫斯基的优秀著作《Л·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基》中，还是在去彼得堡之前我就带着很大兴趣读了它。

还是在 19 世纪末，我们这里就出现了与知识分子的传统唯物主义和实证主义相脱离，与文学中的功利主义相脱离的派别。在《北方通报》和《哲学与心理学问题》上刊登了这类文章。我在自己的马克思主义时期就读过这些杂志。A·沃伦斯基是哲学唯心主义文学批评的第一批辩护人之一。他希望，批评能够达到伟大的俄罗斯文学的高度，首先是陀思妥耶夫斯基和 Л·托尔斯泰的高度，他尖锐地责难传统的俄罗斯文学批评，责难杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基、皮萨列夫，这些人在广大的知识分子中享有声望。这是与“教

育”传统的断裂。但是，沃伦斯基的令人不愉快的写作方式、不明确的哲学立场以及历史前提的缺乏，减弱了他的影响。Л·梅列日科夫斯基则有较强的影响。他关于陀思妥耶夫斯基和Л·托尔斯泰的书有很大的意义。他企图揭示伟大的俄罗斯天才作品的宗教涵义，尽管他的评论过于提纲式。他在文学中发现了宗教上的不安与寻觅。罗札诺夫很早就开始写作，但只是在宗教—哲学会议（在会上，他的课题占了上风）之后，在《新道路》出现之后，他才具有了重要性。新的学派主要受到陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的影响，也部分地受到В·索洛维约夫的影响和西方的尼采及象征主义者的影响。这是文学艺术中新的美学意识和新的学说的时代，但在社会——伦理因素方面则比19世纪减弱了。与文学潮流一起还产生了哲学的潮流，不过，哲学创作的主要书籍还没有出现。俄罗斯哲学思想开始探寻传统，它在斯拉夫主义者那里，在В·索洛维约夫那里而不是在陀思妥耶夫斯基那里发现了这种传统，我的哲学的起源开始是与大转变这一特点相联系的，但发生于大转变之前。比起大部分左派知识分子来，我是由于另一种哲学——文化根据而走向马克思主义的。我是通过康德与叔本华，通过陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，通过尼采和易卜生而接近马克思主义的，我和神秘主义派别有交往，与Л·舍斯托夫和С·布尔加科夫也有有意义的交往。在彼得堡的环境中我终究接受了许多新东西，发现了生活的新的方面。我提问题很复杂化了，我与文学和艺术的关系很丰富了，我认识了许多有意思的人。同时，我也敏锐地感觉到，在彼得堡的那个时代的空气中有着有毒的气体。存在着某种矛盾

的东西，存在着有模棱两可思想的人，而没有坚定的选择，到处泛滥着不健康的神秘主义的感受，这是过去的俄罗斯所没有过的。

《生活问题》杂志是所有新潮流的集合地。它的编辑人员从不同的世界走来，又都沿着不同世界散开，除了编辑人布尔加科夫和我之外，参加工作的有：梅列日科夫斯基、罗札诺夫、卡尔塔谢夫、依万诺夫、索洛古布、布洛克、别雷、布留索夫、列米作夫、丘尔科夫、舍斯托夫、格尔申宗、弗兰克、司徒卢威、特鲁别茨科伊公爵、诺夫郭洛得切夫、捷连斯基、基斯恰科夫斯基、沃日斯基、埃伦；还有一些政治家——“解放社”的激进派和某些思想更加自由的社会民主党人。回忆这些在《生活问题》共同工作的人物时，我痛心地说道，现在我很少和谁在一起，与他们中的很多人在思想上是敌视的。在巴黎我与他们中的任何人也没有会晤过。某些人很敌视我，比如梅列日科夫斯基和司徒卢威，他们认为我差一点就是布尔什维克。《生活问题》不是有组织的机构，它是一个按政治的或经济的问题写作的撰稿者团体。不过这个团体的成员是各个独立的，他们与杂志的核心及其主要目的很少有共同之处。对我来说，在彼得堡最有意义的是与梅列日科夫斯基的会晤。我与吉皮乌斯经过较短时期的频繁交往和真正友谊之后，大部分时间里是相互敌视的，最终竟丧失了会面和谈话的可能性。这是可悲的，我永远不理解为什么成为这样。当然，我们属于不同的精神类型，而且许多人用这个或那个方面的进攻性来解释这种情况。梅列日科夫斯基们一直有构造自己的小王国的倾向，并且很难容忍脱离他们

并批评他们的文学思想的人，他们有宗派主义的权欲，周围的环境是神秘主义的小圈子。1905年冬我与吉皮乌斯长谈到夜里三点。后来我们又有频繁的通信，吉皮乌斯与我保持了特殊的关系，现在，当我们生活在同一个城市的时候，却永远不能相会，我们属于不同的世界。我经常在梦中见到他，这对我是多么的沉重！我想，吉皮乌斯对我是好的。我认为他是很卓越的人，但是他也很痛苦。他的阴冷的无情一直使我惊讶，他缺乏人的温情。女人的禀性和男人的禀性在他身上明显地移动，但又很难确定何者更强些。按其本性来说，吉皮乌斯是个不幸的人。我对他的诗评价很高，但是如同那个时代的许多诗人一样，他没有富有诗意的品质，甚至没有反诗意的品质。在俄罗斯文化复兴的氛围中，在一个诗歌繁荣的时代，我一直因缺乏诗才而痛苦。我不大喜欢诗人，我忍受不了他们那种极端的自我中心态度。我与梅列日科夫斯基没有私人的交往，这种私人交往大概是不可能的，他不听任何人的话，也无视人们。在梅列日科夫斯基的沙龙环境中存在着某种超个体的、弥漫于空气中的不健康的魅力，很明显，它是存在于宗派团体中的东西，而在宗派中是既没有理性主义的类型，也没有符合福音的类型的，后来我在施泰纳主义学派中才感受到这种魅力。梅列日科夫斯基派一直自称“我们”，并希望吸引那些与他们接近的人加入这个“我们”。Д·菲洛索弗夫属于这个“我们”，А·别雷在一个时期里几乎也

施泰纳《Rudolf Steiner, 1861- 1925》，德国神秘主义哲学家，人智学的创始人。——译注

加入了它。他们称这个“我们”为第三机密。在那里形成了圣灵的新的教会，这个教会揭示着肉体的秘密。我的最初的和激烈的人格主义（被不明确地称作个人主义）必然导致冲突，按我的特性我完全不会接近这个“我们”，但是，我同样自认为是“新的宗教意识”的体现者，至今仍然如此。梅列日科夫斯基派的环境大大促进了我向东正教的转变。那个时期彼得堡的思潮使已经在我这里产生的宗教过程（常常是我的内在矛盾的结果）获得了推动力。还是在去彼得堡之前，我就很关心彼得堡的宗教—哲学会议。我甚至在《解放》上用笔名写了关于它的文章。这次会议由于是受到宗教惊扰的俄罗斯文化与文学的代表和传统的东正教会等级制度的代表的第一次会见而闻名。担任会议主席的是现今的总主教谢尔吉。会议大部分讨论的是B·罗札诺夫提出的问题。B·切尔那夫切夫同样起了很大的作用。他们谈到了基督教对文化的态度。关于肉体，关于“域”（Поле）的问题占据了中心。梅列日科夫斯基从罗札诺夫那里接受了这些更加原初和更加新颖的命题。我给予在基督教意识面前提出新的问题以巨大的意义。与此相联系，存在着我之接近基督教的可能性。但是，作为一个过去受过哲学训练的哲学家，我发现在这个非哲学的环境中所出现的概念的混乱，梅列日科夫斯基由于“肉

论文《俄罗斯宗教风潮的政治意义》发表在《解放》杂志第13、14期上，Stuttgart 1903。署名“К.Т. - Н.”。这篇文章收入文集《Sub Specie ...》中，第133—151页。

不久被选定为大牧首，在这以后很快就去世了。——译注

体”的符号而导致可怕的混乱。我不止一次地对他讲过这一点，但他却体验着由词的组合而引起的狂喜。我认为，混乱之处在于，在现实的基督教历史上“肉体”不是不够，而是过多了，而精神则是不够的。新的宗教意识是精神宗教。不过，对我来说，“精神”与“肉体”的矛盾本身是不真实的。自由与奴役的矛盾则是另一种情况。在 20 世纪的文化复兴中多神教的东西过多了，这是敌视自由与个性的反动因素。在其他方面，我与弗洛连斯基和莫斯科派发生了冲突。

在梅列日科夫斯基的环境中我开始招来日常生活的麻烦。我一直是很不赞成感染某种奇异气氛的人。对此我有一系列的理由，首先，按我的性格来说，我倾向于积极的反应和对周围全部环境进行抵抗。我无限地热爱自由，而自由是与任何奇异氛围相对立的。我一直进行争取个性独立的斗争，不容许把它与任何集体的力量混杂在一起，也不容许把它溶解到无个性的自发力量之中，有些人自以为是感染别人和使别人驯服的力量，我对此一直抱批判态度。自由的激情，个性的激情，归根结蒂也就是精神的激情，我始终把它与 20 世纪初占统治地位的氛围对立起来，那个时代的各种学说仅仅能涉及到我的精神的外壳。我努力进行交往，努力结识新的人们，努力检验一切，努力拓宽知识，努力丰富自己，但是所有这些很少能触动我的存在的精神内核。我一直是多层次和多结构的人。这很使我的生活复杂化和陷于混乱，并引起对我的误解。我希望洞察时代的精神学说，理解它们的意义，但是我不能顺从它。因为实质上我正如在马克思主义中那样，在东正教里也是孤单的。我辜负了所有人们的期望，永远在

向自我复归。20 世纪初文学中的创作高潮以新的课题丰富了我，使我的思想复杂化起来。我督促自己与那个时代的人们交往，我再说一遍，很多的才华赋予了那令人激动不安的时代的俄罗斯人，我对此予以很高评价。但是，那种对于精神自由造成威胁的神秘氛围并没有很深地感染我。我仍然存在许多矛盾。在回忆自己的生活时，我可以说，任何一种氛围，即使是有时如强电流，也不能很深地控制我。我的力量的源泉在此，我的弱点的源泉也在此。我能在醉态里保持清醒，这应当是带刺激性的。无论我年轻时代的神秘氛围，无论是社会民主党人的极权主义的革命性，无论梅列日科夫斯基派的新宗教意识的氛围，无论人智说者的诺斯替宗派活动，无论四处泛滥的酒神自发力量，无论 П·弗洛连斯基神秘的东正教，无论剧烈起来的布尔什维克的革命自发势力的强大法术，都不能控制我，强制我抛弃精神的自由和个性的良心。同时，我和所有这些运动与探索都进行交流，以便能内在地了解它们。当我被怀疑为神秘团体成员、共济会分会的成员等等时，我感到可笑。这只是意味着对我的本性的完全无知。他们不理解我不能属于任何组织，很多人反对我，我远离各种集团，经常示威式地与它们决裂，甚至到另一城市去。这是我平生所特有之处。我一直厌恶咬文嚼字、娇气十足的环境、小圈子里的封闭性、期待着赞扬自己诗作的诗人的自我中心主义、被神秘主义学说所迷惑的无意识的谎言。缺乏足够的新鲜空气，世界空气也使我很不愉快。我注意到自己的弱点，即在我接近那个时期的智力精神运动时自己有某种衰退现象，并且把我所固有的社会兴趣推到后面去了。这是文化精华的利

己主义。这部分地是由于我与马克思主义者的冲突，他们一直非常敌视我的精神探索。

和梅列日科夫斯基的交往对我有很大的意义。我知道了精神结构，这是我过去所不了解的。正是在 20 世纪初我们这里出现了掌握双重思想的人们，梅列日科夫斯基是俄罗斯作家，但他完全站在欧洲文化的高度上。他是第一批把尼采学说的因素引进俄罗斯文学的人之一。梅列日科夫斯基著述甚丰，他的全部作品都是揭露被图像和反命题（“基督与反基督”，“灵魂与肉体”，“上面的和下面的深渊”）所掩盖着的双重性与双义性、选择之不可能性、意志薄弱以及伴随着言词对现实的呼号而产生的东西。对梅列日科夫斯基来说，俄罗斯文学那种罕见的对正义的热爱和道德热情消失殆尽了。在他关于 Л·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的书中，论托尔斯泰艺术创作的部分是很有意思的，但这是反对托尔斯泰的抨击性文章。梅列日科夫斯基完全没有感受到托尔斯泰对恶与非正义（历史与文明就以它们为基础）进行抗议的真理性，他想宣布历史的物质载体无罪，并将其神圣化，就像后来弗洛连斯基和新形式的东正教所作的那样。在梅列日科夫斯基那里已经不可能找到俄罗斯的同情心和怜悯心，这些被整个归之于佛教。梅列日科夫斯基鼓吹尼采主义化了的基督教。尼采本人抓住的并不是这个，而是查拉图士特拉的英雄精神，如山之高的吸引力，特殊的忍受苦难的禁欲生活。和当时的很多其他俄罗斯人一样，梅列日科夫斯基把尼采学说和性的酒神精神联系在一起。我一直认为，自己离那种要求将其神圣化的“肉体”很远。他对这种“肉体”的态度带有心灵主义

——美学的性质。他有时也使用“自由”这个词，但是在他那里缺少 Проблема Свободы (自由问题)，他任何时候也没提出过这个问题。在他那里，“肉体”吞没了自由，自由是精神。特别是由于他缺乏自由的命题，所以我疏远了他。要知道，这是涉及人的尊严的问题。他把“肉体”变成为性的符号。当他讲到以安娜·爱沃伦斯基之正义来反对严守法律的伪君子卡列宁的非正义时，他是完全正确的。但是这个命题应当表述为：为了人的自由和价值，为了反对屈辱人的法律和权威的非正义而斗争。梅列日科夫斯基把这个溶化于自己关于肉体与灵魂的纲要之中，溶化于神秘的性的唯物主义之中了。精神是自由，而不是僧侣禁欲主义的否定和肉体的消除。在罗札诺夫那里，这个问题不带有任何心灵主义——文学的性质，肉体 and 性意味着向前基督教、犹太教、多神教的复归，但是这种肉体与性的地位之恢复是敌视自由的，是和作为自由的精神的个性的完满相冲突的。没有革新的和不充满崇高精神的性是人的奴隶制，属于种的个人自发力的俘虏。在罗札诺夫这里没有个性，在他看来，生命的喜悦不在于经过复活以达到永恒的生命，而是经过生殖，也就是经过个体分解为许多新的、延续种的生命个体而达到生命的永恒。对他来说，基督教是死亡的宗教。梅列日科夫斯基并没有在这个问题上跟随他，梅列日科夫斯基认为性也不是生出来的。在罗札诺夫那里一切都是天然的，而梅列日科夫斯基则认为，什么东西都不是天然的。这样最极端地来看待自然意义的性，就

变成精神至上主义，它影响着全部的文学创作。在我与罗札诺夫之间存在着鸿沟，因为对我来说基本问题是自由与个性，也就是精神问题，而不是在必然性控制之下的“肉体”，这完全不意味着清心寡欲的精神（这是梅列日科夫斯基坚决反对的）。但是，提出以个性与自由问题为中心，意味着道德因素的巨大作用。我将美学的非道德主义作为对人类尊严的冷漠而加以摒弃。关于罗札诺夫，还需要专门来讲一讲。

B·罗札诺夫是我在生活中所遇到过的最不寻常、最奇特的人物之一。这是真正的稀世之才。他有着典型的俄罗斯特征，同时，他又与任何人不同。我常常说，罗札诺夫是在陀思妥耶夫斯基的概念中生长的，他和陀思妥耶夫斯基笔下的费多尔·巴夫洛维奇·卡拉马佐夫有某种相似之处。从他的奇特外表来看，他好像是一个狡猾的小丑式的男人。他嘟嘟囔囔地讲话，有时他附在你的耳朵上说出最令人惊奇的思想。其实，我没有写回忆录的目的，我只是想指出和罗札诺夫的交往在我的内在历史中的意义。我读他的书时感到快乐，他在文学上的才华是惊人的，特别在俄罗斯文体方面有着最大的才华。这真是魔法式的语言。他用自己的语言表述的思想大多失散了，没有记录下来。罗札诺夫对我个人是很好的，我想，他是喜欢我的。他常常称我为阿顿尼斯，有时称为贵族，在这时他就叫我为“你”。关于我的《创造的意义》这本书，他写了14篇文章，大加赞美这本书，同时当他

《卡拉马佐夫兄弟》的主人公。——译注

阿顿尼斯：希腊传说中的美少年，是女神阿芙洛迪特的爱人。——译注

在这里发现了西方思想时又大加责难这本书。不过，任何人都没有像他这样关注过我。我的世界观，特别是我的处世态度属于对立和矛盾的形式。我高度评价罗札诺夫对历史上的基督教的批判，对基督教在“域”（Поле）问题上的伪善的揭露。不过，在罗札诺夫与基督教的尖锐冲突中，我站在基督教方面，因为这对我来说，涉及到个人与类的对立，涉及到自由精神与肉体（人的形式湮没其中）的客观吸引力的对立问题。罗札诺夫不是教会的敌人，而是“以美丽的死来迷惑世界的耶稣的敌人”。对他来说，教会里有许多正义的东西，有许多肉体，有许多肉体的温暖。他说，比起上帝来，烛光是更美好的：烛光是具体的可以感受到的，上帝则是抽象的。在他那里吃晚饭时如果有几个神甫，如果桌子上照例有大鱼，那么，他的自我感觉就很好。如果没有几个无法理解他的问题的教会人物，他则感到孤寂。罗札诺夫强调，在教会中存在的肉体不是不足，而是过多。这使他高兴，而使我嫌弃，当根据我的倡议而成立的彼得堡宗教—哲学学会召开第一次会议时，我作的报告《基督与世界》就是针对罗札诺夫的著名文章《关于迷人的耶稣和关于世界的苦果》的。这并没影响我们友好的关系。他十分喜欢莉季娅。在他去世前的那个月份和在共产主义革命的紧张时刻，他呆在莫斯科我的家里，甚至在这里过夜。他产生了痛苦的印象，说什么时间是最辉煌的，他贴在我的耳朵上说：“我钟爱上帝，但不是你的上帝，

而是俄西里斯，俄西里斯。”罗札诺夫提出了人的观念，但是他经常改变自己的观点，自相矛盾。不过，我想，他一直坚持着主要的观点，任何时候也不改变。在他所写的东西中有一些是软弱无力的、腐朽的，他过于迷恋于性的问题。有一次我写了一篇关于他的文章：《论俄罗斯思想中永远存在的村妇》。对全部精神层次来说，罗札诺夫的影响是矛盾的。但是，他终究是给我最特殊影响的人物之一，最伟大的俄国作家之一，尽管被报纸骂为腐朽的人。正统思想的卫道士们很难回答他所提出的问题。按照他自己的解释，他属于保守集团，但又给这集团以沉重的打击。不过，我要指出，右的东正教人士认为罗札诺夫要比B·索洛维约夫好，对他来说，许多人都已成为过去。罗札诺夫不是逻辑地思维，而是日常生活地思考，按其实质来说，这不同于神秘主义的感知能力。他有着关于犹太教与多神教的卓越的直觉，然而，他关于宗教史的知识水平不太高，正如同他对那个时期在这一领域中的科学成就较少顾及一样。我是带着亲切感来回忆罗札诺夫的，这是我在彼得堡环境里最有意义的交往之一。

* * *

20世纪初文化复兴的悲剧在于，这一运动中的文化精英只孤立于不大的圈子里，而脱离了当时的广阔的社会潮流。这在俄国革命所具有的特质中有着致命的后果。我亲身感受到

俄西里斯：古埃及宗教中的水和植物之神，神话中的冥府之王。——译注

这种孤独，尽管我一直没有消失完全的社会本能，并保持着和社会——民主主义的联系。那个时期的俄国人生活在不同的层次甚至不同的世纪里。文化复兴没有稍许广泛的社会之光。我已经说过，在左派知识分子营垒（不仅指革命——社会主义者而且包括自由主义——激进派）里，世界观依然是陈旧的。很多的文化复兴的拥护者和表达者依旧是左派，赞成革命，然而对社会问题却是冷淡的，他们全神贯注于新的哲学问题、美学问题、宗教问题、神秘主义的特点问题，而这些问题却和积极参与社会运动的人们格格不入。当有社会集会时，我就十分痛苦地感受到这点。我所非常熟悉的格格不入的感觉困扰着我，它存在于社会活动家的圈子里，同时也存在于文化精英的圈子里。从一开始就接近文化复兴和社会流派的《生活问题》的尝试表现得苍白无力。关于《生活问题》已经被遗忘了，后果的显现则要晚得多。俄罗斯的复兴与精神结构相联系，而精神结构没有保持住道德的特质。有美学上的软化（Размягченность），而没有意志的选择。与法国的浪漫主义运动相比，它更类似于德国的浪漫主义运动，因为法国的浪漫主义运动包含着社会的甚至革命的成分。与那个时代最有才华的人们相联系的 20 世纪初的创造性思想不仅没有吸引人民群众，而且也没有吸引更广泛的知识分子。革命是在世界观的旗帜下生长起来的，而世界观则真实地显现为过时的和虔诚的，同时，它导致布尔什维主义的壮丽。在俄国革命中，高文化阶层与低文化阶层的知识分子和人民之间的断裂，与法国革命比起来是无比地大。受到卢梭思想及 18 世纪哲学思想影响而振奋起来的法国革命的活动家们，站

在当时先进思想的高峰处（这不以对它的实质的评价为转移）。而使俄国革命的活动家振奋起来的则是已经过时的俄国虚无主义和唯物主义，因而他们对自己时代的创造性思想所提出的问题完全是漠不关心的。他们不关心陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、索洛维约夫、费多罗夫和 20 世纪初的思想家们，他们满足于爱尔维修和霍尔巴赫、车尔尼雪夫斯基和皮萨列夫；从文化来说，他们没有高出普列汉诺夫之上。列宁在哲学上和文化上也许是落伍的人，他甚至没能高出于马克思的辩证法（马克思的辩证法是通过日耳曼的唯心主义而产生的）。这对于俄国革命的性质来说，是致命的。对于高水平的俄国文化来说，革命完成的是一场真正的浩劫。知识分子完成了自杀的行为。在俄国革命前形成了两类人，因而形成了两个方面，也就是革命活动家和文化活动家，后者对于社会与道德极为冷淡。

我自己属于这个时代，并且接近文化复兴的许多作家。但是，正如我已经说过的，任何时候我都没有完全融合到我们时代的这个运动中去，再说一遍：我和这一运动的许多人是格格不入的，许多人在我灵魂深处被看作是虚伪的，是矫揉造作地表示激情的人。这是一个思想的巨大丰富的时代，而精神却发了蔫。依万诺夫说，对于酒神精神来说，重要的不是“什么”（что），而是“如何”（“как”）；重要的在于体验那远离现实的东西的美的激情。酒神精神的思潮在俄罗斯大地通过，它吸引了文化界的上层，酒神主义成了时髦，然而，寻找迷狂并不意味着找到了迷狂的那些人真正是迷狂的，他们很少关心现实的经验的问题或超经验的乌托邦的问题。爱

神 (Эрос) 战胜了逻各斯 (Логос)。但是, 这就意味着对于个性与自由问题的冷漠。具有卓越的、创新的和创造的个体性的安德列·别雷在讲到自己时却说: 在他这里没有个性, 没有“我”。有时让人觉得他以此自豪。对我来说, 这些只是为了强调指出个体性 (Индивидуальность) 和个性 (Личность) 之间的区别。浪漫主义者有明显的个体性, 但是, 他们很少表现出个性。在个性中存在着道德的、价值的成分, 它不能仅仅由审美的成分来确定。因此, 对于个性来说, 神魂颠倒是由何产生的, 它又归于什么, 这些问题完全不是无关紧要的, 重要的不仅仅是“如何”, 而且是“什么”。俄国文化复兴的颓废因素瓦解了个性。有意思的是, 在当时人们很想克服个人主义, “全体性”的观念、全体的意识、全体的文化在一定的范围是十分风行的。但是, 这种全体性与霍米亚科夫的全体性是有很大区别的, 它是更紧密地与 Т·瓦格纳关于全民文化的思想以及通过艺术达到宗教复兴的思想相联系的。В·依万诺夫是战胜个人主义的全体文化的主要理论家。俄国的复兴需要回归古代的发源地, 回归地上的神秘主义, 回归宇宙的宗教。В·依万诺夫几乎将基督教和酒神主义等同起来, 这同时也是在鼓吹有机的文化与批判的教育文化的对立。艺术家们、作家们不想再保留与全民生活相脱离的个人主义的自由。那是一个有很大的创作自由的时代, 但是寻求的与其说是自由, 不如说是创作的不自由。孤独的、闭门造车的、脱离人民生活的文化精英以此来补偿自己。令人陶醉的、全民的、有机的、集体的、全体的文化是在温室的环境中生长的。然而, 那个时代的任何一个作家都不会同意以某种现实

的集体的名义而给自己的创作以有限的自由。这就是命运的戏弄！在俄罗斯，文化创作的个人主义被抑制了，而创造全民的、集体的文化的企图却付诸实践了。但是，经过了怎样的文化破坏啊！这样的情况是在从生活中打倒和淘汰了最高的文化层以后发生的。对于这种局面来说，所有的俄国文化复兴的作家们都是多余的，在最好的情况下，他们也要受到轻蔑的对待。“全体性”实现了，然而它与 19 世纪和 20 世纪初人们所寻求的“全民性”却大相径庭。我想，对于俄罗斯来说，这种情况是十分深刻的和有特点的；对它的命运来说则是悲剧性的。特殊的集体主义是俄罗斯人民所固有的，但是不能把它理解为社会学意义的。运用集体主义一词是有条件的，准确地应当说公共性。虽然在我们这里也尖锐地提出了个性与世界和谐的冲突问题（别林斯基、陀思妥耶夫斯基），但是，我们完全没有欧洲历史上和欧洲的人道主义所特有的个人主义。不过，在俄罗斯的民粹派（不论左派还是右派）中，在俄国的宗教派别和社会派别中，在俄国型的基督教中，都存在着集体主义。霍米亚科夫和斯拉夫主义者、索洛维约夫、陀思妥耶夫斯基、民粹派的社会主义者、20 世纪初的宗教教会派别、费多罗夫、罗札诺夫、依万诺夫、别雷、弗洛连斯基——全都反对个人主义的文化，都朝着集体的、有机的、“全民的”文化前进，尽管他们对此各有各的理解。只有俄国的共产主义中的逆向相似的“全民性”才得到了实现，这种共产主义消灭了所有的创作自由，并制造了社会定货的文化，它要使所有的生命都服从于有组织的、外在地机械构成的集体。现在，俄国的文化人只能幻想创作自由、个人的

独立性和尊严。俄国的命运就是这样，俄罗斯的现实就是这样。

在那个暴风雨的时代里，围绕在第一次但并不“伟大”的革命周围的有各种潮流，其中心是“神秘的无政府主义”。这种潮流并没有广泛的传播，而仅仅存在于彼得堡的文学圈子。然而，思考它为什么如此，我是很感兴趣的。我并不是“神秘的无政府主义”的代言人，它的代言人是丘尔科夫和依万诺夫，我甚至是这种潮流所采取的方向的反对派。然而，我还是深信，我是第一个神秘的无政府主义者。对此，我在论述梅列日科夫斯基和其他人时已经讲过。这是很清楚的，我从社会民主主义者和自由主义——激进解放者中分离出来以后，一直具有无政府主义倾向。正是在这个基础上，我和愈益成为国家主义者的司徒卢威发生了特别的冲突。同时，我的无政府主义有着形而上学的基础和神秘主义的色彩。神秘的无政府主义所庄严宣告的口号“世界不愿接受”是我的生活一直就有的口号，是我的形而上学本性，而不是迷恋什么时代。自由范畴是我的宗教感和宗教思维的基本范畴。我把自由当作是最高原则来保卫，反对任何神圣化的权威和政权。现在，在我的精神道路行将终结的时候，我比任何时候都更深地感受到“神秘的无政府主义”，虽然我宁肯不使用这个败坏自己名声的词组。尽管如此，我仍是那个时期彼得堡文学圈子里的“神秘的无政府主义”的反对者。我很不喜欢那种短时间的时髦。在我看来，他们那种神秘的无政府主义对真理抱冷淡态度，断言自由与真理无关，断言自由也不是为了个性。那种神秘无政府主义的自由是很轻易地获得的，而在

当时，自由是多么艰难的事。我认为，这种思潮不够严肃，它带有独特的文学性质，具有美学的因素。我的神秘无政府主义则生长于接近基督教的内在运动。神秘无政府主义对我的影响是分化的。在另外的与当今流行的神秘无政府主义不同的意义上，我十分明显地是“神秘的无政府主义者”，而对于那个时期的神秘无政府主义思潮，我是格格不入的。现在我是这样的神秘的无政府主义者：对我来说，上帝首先是自由，是从世界图景中的解放。上帝的王国是自由的王国和没有政权的王国。我认为政权和统治的社会范畴，对于上帝及其对人和世界的关系来说，是难以忍受的。在彼得堡时期，我的生活很早就开始和那个文学圈子发生冲突，我在其中周旋，进而反对它。我十分不喜欢这个文学集团那么轻易地就适应了1905—1906年革命环境的特点（这里有许多不道德的东西）。我永远不能接受那种玩弄词藻的作法（和后来我在流放期间在法国巴黎所遇见的一样）。在它那里，不是由具体内容构成词，而是用词构成具体内容。词的组合常常代替了现实的关系。在彼得堡时期，我和文化复兴的文学圈子的关系主要由我和那时的中心人物依万诺夫的联系维系着。我与他有着长期的友好关系，但也存在不少紧张的冲突。

依万诺夫是那个涌现天才的时代的最杰出的人物之一。令人惊奇的是，如此雅致，具有如此广博文化的人竟然是在俄罗斯出生的。19世纪的俄国不了解这样的人。完全是俄罗斯血统的、从我们最基本的精神阶层中成长的人，常常构造接近斯拉夫主义和民族主义的思想体系，而他则是具有西方文化的人，他长期生活在国外，后来移居彼得堡，他比别人

更多地受到希腊文化和欧洲文化的熏陶。依万诺夫——俄国最好的古希腊语文学家，他是一个知识广博的人：诗人、语文学家、古希腊宗教专家、思想家、神学家、干预政治的政论家。在其中任何领域，他都能按照它的专业来讲话，这是我在生活中遇到的最杰出的最风流倜傥的人，是真正有魅力的人。他属于这样的人：他们有着适应于周围人们并与之相处和谐的审美需求。他给人的印象是适应环境并经常改变自己的观点。我一直拒绝这样做，这导致了我和依万诺夫的冲突。在苏维埃时期我完全和他断绝了关系。但是，归根结蒂，我想，他永远是他自己，他永远把周围的生活理想化，对他来说，伦理的范畴是难以适应的。他是一个多面的人：保守分子和无政府主义者；民族主义者和共产主义者，到了意大利又成了法西斯主义者；东正教信徒和天主教信徒；通灵术士和宗教正统思想的保卫者；神秘主义者和实证学者。他的才能是巨大的，然而也因此他既是有学问的，又是痛苦的。作为诗人，他站得比 A·列洛科低。他首先是个卓越的短评作家，精神现象中最吸引他的是思想。彼得堡时期，我的生活和依万诺夫以及他的过早逝去的妻子季诺维叶娃——阿尼巴尔有十分密切的联系。被我们称作依万诺夫的“社会”，是本世纪初俄国文化复兴的特殊现象。在依万诺夫的“塔”上（他在 70 年代位于塔夫利达公园对面的住房被称为依万诺夫之“塔”），每个星期三都聚集了那个时代最有才华最卓越的人们：诗人、哲学家、学者、艺术家、演员，有时还有政治家。在那里进行着文学的、哲学的、神学的、通灵术的、宗教的问题的极为敏锐的争议，同样也在世界观斗争的背景中进行

着社会问题的争论。依万诺夫不能容忍我一直不参加他的“社会”，不愿在讨论会上担任主席的想法。实在地说，我一直满足于作一个不高明的主席，并且珍惜做这样的主席。我一直是过于主动，过于经常地干预争论，保卫一种思想而抨击另一种思想，不能成为“客观的”主席。有时，诗人朗读自己的诗篇，这时我的作用就成了消极的了。我不喜欢诗人读诗，因为他们总期待着颂扬。依万诺夫是不可缺少的诗人的导师，他非常注意初学写作的诗人。他很接近这些人，并给予许多的关心。他的交谊的才能是与专制联系在一起的，是与精神控制的渴望联系在一起的。他是与我正相反的典型。我没有交谊的才能，我不能给别人以很多关怀，我也没有进行精神指挥的需要。一般地说，我完全不是一个导师。大概我有很多的平等精神而没有任何的专制主义，没有对暴力的向往，尽管我在实际上是个独裁者，对人的个性，我有很大的尊重而没有任何的关怀。很多人认为，我有研究人们的心理学能力和才能，我不倾向于任何有魅力的幻想，没有任何对所钟情的对象的失望和抛弃，我任何时候都没有和人们的灵魂打交道的爱好，不想影响人们的灵魂，不想指挥它们。我一直处于精神的斗争之中，依万诺夫则是掌握人们灵魂的高手。他那犀利的阴诈的目光，对许多人特别是对妇女来说，是不能抗拒的。但是，最后，人们被他折磨得疲惫不堪。他对人们的关系是专制的，有时甚至是吸血鬼式的，然而，又是关怀的，充满善意的。当我回忆起“星期三”时，很为这种反差吃惊。在“塔”上进行着最有才能的社会文化精英的极为雅致的谈话，在这下面则燃烧着革命的怒火。这是两个完

全隔离的世界。有时在“星期三”中出现了革命学派的代表，例如，使人想起“镰刀和锤子”符号的卢那察尔斯基。但是，当“星期三”人满为患时，便遭到了搜查和逮捕。在它的每一个门口都站着荷枪实弹的士兵。所有的人整夜地登记，对我来说，这不是什么新闻，然而，总的说来，“塔”上的文化精英们则感到震惊。存在于一个短时期的“神秘的无政府主义”丝毫也没向那个时期的社会运动接近。正确地说，在那个时代的狄奥尼索斯革命诗篇和文学中的狄奥尼索斯思潮之间存在着内在的统一的联系。依万诺夫是狄奥尼索斯主义的主要代言人。他是最著名的狄奥尼索斯宗教的专家。他的诗作品充满了酒神主题。他喜欢说：对于尼采，酒神主义是美学现象；对于他，则是宗教现象。然而，依万诺夫并不能被认为具有酒神气质，用浪漫主义的术语来表述，与其说他缺少那种“气质”，不如说缺少那种“文化”。他生活在过去的文化时代的影子中，他完全不具备革命的气质。文化复兴的活动家所显露的这些矛盾状态，可以看作是共产主义革命所显现出来的矛盾的前提，在共产主义革命中很难区分光明与黑暗、善与恶。

在这里，必须回忆那个时代的特殊现象，这些现象引起了复杂的和荒唐的反响与议论。狄奥尼索斯的心境，在日常生活中对特殊的、不相似的东西的探索，导致那个时代的作家群体企图创造某种类似于“狄奥尼索斯的秘密宗教仪式”的仿制品。在 H·M·明斯基的住宅，经常整个晚上都按这种精神举办活动。依万诺夫是鼓舞者，企望达到超越常轨的迷狂的高潮，这种高潮表现于轮舞之中。杰出的著名作家——

B·罗札诺夫、B·依万诺夫、H·明斯基、Φ·索洛古布等人——都参与了这种文艺上虚构的、不严肃的、别出心裁的游戏。这是再也不能重演的事。我回忆这段历史是带着不愉快的感受的。流传着各种传闻，并且渗入出版物中，在多年以后，左翼的蒙昧主义出版物上说，这是作罪恶的弥撒。所有的人都接受了简直是夸大了的臆造的形式。在那种“酒神”之夜中我看不到任何的好东西，看到的是好事物的反面——那个时代的众多现象；但是，任何非常可怕的东西也没有，所有的东西都是非常文学式的、戏剧式的，而实质呢？则是肤浅的。

我在彼得堡和文化复兴的缔造者们交往的这些年的生活是较少创作的。我还没有完全找到自己，也还没有完全确定自己生活的主题，但我的视野开阔了，我了解了许多新东西，用新的情感丰富了自己。然而，虽然很多人都满足于写作，我在这些年代却没写任何东西。在那些年代之后，我现在可以认清稳定的意义。很不完善的书《新的宗教意识和社会性》表现了我的宗教的无政府主义倾向。不过，我这里也发生着隐蔽的过程，它在一定的时期是和对于那个时代的文学潮流的精神反动联系在一起的。在文学氛围中我愈益感到深深的失望，并且希望离开它。彼得堡使我感到扫兴。我奠定了彼得堡宗教——哲学学会的基础并且应当是它的主席，然而这时我已经不确信要留在彼得堡。我在1907年离开彼得堡，先是到了农村，然后去了巴黎，在那里过冬。在巴黎我遇见了梅列日科夫斯基，我们的交往是在相互对立的冲突中度过的。他的情绪是我不能接受和格格不入的。最尖锐的冲突是在个性

问题上。从美好的远景出发而产生的他对革命的态度是我所不能同意的。他们生活在文学——宗教的图景之中而不能察觉在俄罗斯所发生的腐朽和疯狂的进程。在巴黎的日子里没有什么值得我特别高兴的事。我强烈地向往宗教的严肃性和宗教的现实主义。在梅列日科夫斯基的身上，我产生了过于向东正教贴近的印象。和梅列日科夫斯基的交往，我比实际上更像一个东正教徒。文学上的宗派主义引起我的抗议，我一直拒绝创建教派主义的教会的企图，我不是在创造新的圣仪形式中思考新的基督教意识的，对我来说，新事物不是在神圣的氛围中存在，而是在预言式的氛围中存在的。整个冬天都在激烈的争论中度过，我没有返回彼得堡。

* * *

对于 20 世纪初的俄罗斯文学思潮来说，十分特别的是，迅速地发生了向宗教和基督教的转向。俄国的诗人不可能坚持唯美主义，他们期望通过不同的道路克服个人主义，梅列日科夫斯基是这个方向上的第一人。以后，象征主义的倡导者们开始集会反对个人主义、神秘主义、唯美主义，依万诺夫和别雷不仅是诗人，而且是具有神秘主义色彩的象征主义理论派。脱离马克思主义和唯心主义的那些宗教在相互接近，在这里我可能是主要的中间人，我和吉皮乌斯、依万诺夫、别雷维系着私人的关系，虽然这种关系并不是牢固的。在莫斯科、彼得堡、基辅都建立了宗教—哲学学会，它的主要代表人物是 C·布尔加科夫，本世纪最杰出的人物之一，他第一个达到传统的东正教，在莫斯科成立了“纪念 B·索洛维约夫宗

教—哲学学会”，它的主要活动家是布尔加科夫、特鲁别茨科伊、埃伦、拉琴斯基，后来还有B·依万诺夫。我移居莫斯科后，主动地参加了这个学会。这个宗教—哲学团体比彼得堡的文学团体对我更有吸引力。但是，在那里，正像经常在各处一样，我没感到完全是自己的家。通过莫斯科的宗教—哲学学会与东正教会，我被列为朝圣的人。在这些人们中间，我是最“左”的，是“现代派”，尽管我真挚地希望参与东正教会的秘密。一个时期里，宗教——哲学学会成为非常闻名的组织，公开举行的报告和公开的辩论进行得很好，文化精英们很乐意进行集会，它成了智慧和精神的中心。宗教—哲学学会表现了自己特殊的提出问题和讨论问题的风格，任何一个命题都在精神的完整性中加以讨论；在任何一个命题（哲学的、文学的、社会—历史的）中都看到宗教的核心和基础。讨论在很高的文化水平上进行，并且达到很高的智慧的精致。应当公正地承认，只有俄罗斯才能了解，这些具有智慧文化的最高水平的人们是如何进行活动的。我积极地参加了在Pontigny和在“Union Pour La Vérité”（“为了真理联盟”）的争论，应当说，我们俄国人的讨论是高水平的和深刻的。主要的界限就在这里。在西欧，特别是在法国，所有的问题都不是按其本质去研究。例如，当提出孤独问题时，那么，他们谈的是彼特拉克、卢梭或者尼采如何谈孤独，而不是谈孤独本身。论说者不是站在生活的决定性的秘密面前，而是站在文化面前。这里表现了过去的伟大文化的疲惫性，它不相信根据实质解决问题的可能，在我们俄罗斯，在我们多年的争论中，问题被归结为最后的、确定的、活生生的问题，

归结为第一性的，而不是归结为反映，不是归结为第二性的。不仅仅在宗教—哲学学会中是这样，而且在私人家庭里的争论，在 40 年代的西方派和斯拉夫派的争论也是如此。别林斯基在继续了一整夜的争论之后写道：不能散离，我们还没解决神的问题。在我们那里，当布尔加科夫、格尔申宗、舍斯托夫、依万诺夫、别雷、拉琴斯基和其他人聚会时，也是如此。不过，我们的团体人数不多，大部分知识分子关心的是其他问题，他们有着另外的世界观。尽管知识分子的意识已经开始转变，倾向西方文化的人们仍很不相信能够解决上帝的问题。在争论之后又及时地聚集起来，整夜整夜地继续争论，这是俄国的现象。宗教—哲学学会有着自己的界限和自己的否定方面：不可能产生刚毅的行为；不可能进行教会的改革。但是，它在思想上和精神上的影响是无可怀疑的。

当将要讲到我的宗教道路时，就要谈谈我和东正教人士接近的体验，这是在莫斯科时期的新的接触。存在着恢复中断了的传统的企图，但传统概念本身于我完全是格格不入的。在莫斯科我第一次想要了解东正教这个世界，经过自己的体验去探索它。我开始和陀思妥耶夫斯基有了更深刻的沟通。我很早就读了索洛维约夫的书，现在则更加注意地读。对我来说，最贴近的思想是神人类（Богочеловечство）的思想，这个思想被我一直认作是俄罗斯宗教思想的基本观念。然而，无论何时我都不是索洛维约夫主义者，涅斯梅洛夫的书《论人的科学》甚至对我有更大的意义，特别是它的第二卷。涅斯梅洛夫的思想和我的人类中心论的根本思想相适应。在莫斯科我开始注意地读斯拉夫派的著作，而过去我是讨厌他们的，

我特别注意霍米亚科夫，开始读他的书。霍米亚科夫关于自由是基督教和教会的基础的思想使我感到很亲切，陀思妥耶夫斯基和霍米亚科夫是宗教自由的倡导者。在这个时期我还读了“神圣祖国”的著作，但是没有引起很大的好感。在教父中我喜欢奥利金，特别喜欢格里果利·尼斯基；通过禁欲主义——神秘主义的著作，我了解了伊萨克·西利阿尼。在这些年里，正在酝酿着俄罗斯独创的宗教哲学。在莫斯科我遇见了布尔加科夫、弗洛连斯基，他们都是非常独特的和很有才干的人，他们是那个时代俄罗斯知识分子中最有兴味的一些人物，其时已经转向东正教。我和弗洛连斯基从一开始就相互对立，我们是过于不同的人，而且敌视与自己不同的人。主题本身就是不同的，如果说，我和梅列日科夫斯基的冲突是由于他的两面派作风，模棱两可，缺乏意志的抉择，滥用文学上刻板的公式，那么，我与弗洛连斯基的冲突则是由于他的魔法，由于他对神奇世界的第一感觉，由于他的挑衅性不来自强烈抗议，而来自消极的意见，由于他缺乏自由的主题，由于他的软弱无力的基督感觉，由于他在俄罗斯宗教哲学中所使用的模仿风格和颓废情绪。弗洛连斯基对道德的冷漠以及用美的评价代替伦理评价，令我吃惊。弗洛连斯基是极其雅致的反动分子，在他那里没有什么真正的传统。关于他的卓越的、在某些圈子里得到大的成功和影响的著作《栋梁和真理观念》，我写了题为《具有模仿风格的东正教》的文章加以评论。由于这篇文章我受到很多的责难。弗洛连斯基是学识渊博的人，他是天才的数学家、物理学家、语文学家、通灵术士、诗人、神学家、哲学家。我认为他的著作中最有

价值的是在心理学方面，最有意义的是论怀疑那一章。然而，我没能发现他的专门哲学家的才华，在他那里能够找到存在主义哲学的因素，在任何地方都以找到存在主义神学的因素。可以感到他既有大的天赋，又有大的弱点，与怀疑斗争乏力，为保守的东正教作人为的和模仿性的辩护，多愁善感，精力麻痹，宗教见解的自发力量占了优势。在弗洛连斯基及其精神结构中有着温室般的令人窒息的空气，而缺少自由的空气，他完全是个风格模仿者，故意地低声说话，颓丧的眼睛向下望。在他的书中进行着自我斗争，把这归结为固有的自发的天性。有时他不知为何直爽地告诉说，他要和固有的无限的神自自发力量作斗争。他既以魅力诱惑人同时又是被诱惑的，在这方面他与依万诺夫是相像的。他是东正教神学的新型式的首创者，这种神学不是经院哲学的，而是“经验的”。他是具有特色的柏拉图主义者，他按自己的方式来解释柏拉图，柏拉图的思想在他那里几乎具有性欲的性质。他的神学是色情的，这在俄罗斯是新的。他同样按自己的方式期待着基督教中圣灵的新阶段，然而这是不自如的和受约束的。由弗洛连斯基就达到了索菲亚学说（Софиология），尽管他在布尔加科夫之后既没有加工也没有发展它。很多的首创工作是属于弗洛连斯基的，然而 20 世纪初东正教复兴的中心人物是布尔加科夫。

我的宗教哲学是在我的著作《创造的意义》中完整地创作和表述的，它是区别于多数的流派的。它基本上是由另外的主题和问题、另一种思想体验所构成的。我相信它比所有的宗教哲学都更加倾注于人的问题。与其说我是个神学家，不

如说我是个人类学家，我的出发点是关于人的直觉，关于自由和创造的直觉，而不是关于索菲亚（София）问题，不是关于世界的物质实体的圣洁化问题，像其他人所作的那样。我比所有的人更加受到世界和人类生活之恶的折磨，这与不幸的感受是不同的。这一点，无论在加尔文和路德那里，还是在冉森教徒和禁欲主义僧侣的东正教那里，都是一致的。我从一开始就感觉到世界的堕落和人的不幸，但我相信人的最高本性。我认为，在恶的问题上，马西昂和诺斯替教信徒、陀思妥耶夫斯基和基尔克果（我很晚才了解他）都是同源的。对我来说，陀思妥耶夫斯基一直比索洛维约夫和斯拉夫主义者更亲近。要知道，陀思妥耶夫斯基首先也是个人类学家，他发现了人。我从来反对把历史成果神圣化，在这方面我是不合时代潮流的。有一种观点认为，存在着永恒不变的始原，它是由历史整体的神圣化得来的，而历史整体之神圣化是由于完满的神的能力决定的。我无论如何不能接受这种观点。这种观点和我所主张的人的自由与创造的激情，我为人的价值所进行的斗争是直接对立的。转向的知识分子重又兴起的对神职的向往对我也是格格不入的。弗洛连斯基、布尔加科夫、索洛维约夫（诗人，索洛维约夫的侄儿，后来又跨到天主教中去了）、杜雷林、斯文季茨基（在他生活的时代由于从宗教—哲学学会跳出去而轰动一时）都做了神甫。我对教权主义一直保持着强烈的和不变的反感。我一直也不能克服由于精神阶层所产生的某种异化性。可以肯定这是贵族——伏尔泰主义情感的残余。我特别在侨民中宣讲反教权主义，而这些侨民是被教权主义思潮所控制的。我对长老的生活方式评价

很高（对此，我将在后面加以叙述），但是长老的绝对权威，我同样是不能接受的。从内心来说我一直是个宗教无政府主义者，尽管这需要解释。

能够确定那个时代有两个学派与神秘主义的和宗教的寻觅相联系，一个学派是东正教的宗教哲学，当然，它很难被官方教会所接受。这个学派首先是布尔加科夫、弗洛连斯基以及他们周围的团体。另一流派是宗教神秘主义和通灵术。这包括别雷、依万诺夫，从其自身的特点来说甚至包括布洛克（尽管他不倾向于任何思想体系），包括聚集在“缪萨革忒斯”出版社周围的年轻人、人智说者。一个派别将 Софи́йность 搬入东正教教条体系，另一派则醉心于不含逻辑的 Софи́йность，具有完整性特点的宇宙的诱惑不论在哪个流派那里都存在，除了布尔加科夫之外。对所有这些流派来说，基督和福音书都不占有中心的位置。爱欲超过了哈该书。弗洛连斯基，尽管他完全希望成为超东正教的，但仍然完全处于宇宙的诱惑之中。宗教的复兴表现为传播基督教，讨论基督教的命题和使用基督教的术语。然而，存在着语言复兴的强有力的因素，古希腊精神比圣经的弥赛亚精神更有力量。在一定的意义上说产生了不同的精神学说的混合。时代是混合的，它好像在寻找古代的神秘宗教仪式、希腊化时期的新柏拉图主义和 19 世纪初的德国浪漫主义。真正的宗教复兴并不存在，但存在着精神的努力、宗教的激动与探索。存在着世界之不可知的感觉，存在着宗教意识的新问题（这些问题也与 19 世纪的思潮——霍米亚科夫、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫——有联系）。但是，官方的教会是站在这些问题之外的，教会并

没有进行宗教改革。这时，费多罗夫出现了，在这以前，谁也不知道他。我认为这是很有价值的，在很多地方，菲多罗夫与我很相近。这时还出现了施米特·安娜，她的经历是与索洛维约夫联系在一起的。一段时间里，她十分着迷于他。我则从内在立场上反对他的大部分学说，这一点我相信激怒了她。如果说在很多人那里都发现泛神论倾向（宇宙中心论的结果），那么在我这里宁可说存在着二元论的倾向，尽管这种二元主义是相对的。在这个时期我重又感受到极端的孤独，对我来说，和叶夫捷尼娅·卡吉密洛夫娜娅·赫尔齐戈的友谊很有意义，我认为她是20世纪（这是个具有雅致文化的、渗透着文艺复兴时期影响的世纪）初最卓越的妇女之一。她与依万诺夫有着同样的友谊联系。刊登在《现代札记》上的《信从何来》是她写的，但对它并没给予完全正确的评价。回忆起来，我与她那亲切的长谈的确是那一时期非常有特点的现象，按实质说是浪漫主义的俄罗斯文化复兴在有才华的女人的灵魂中得到了反映。我与许多学派战斗，其中包括企图在俄国推广纯粹德国学说的派别。后者是指《逻各斯》杂志，同样还有《缪萨革忒斯》杂志（Φ·斯切潘、Θ·梅特涅尔和他们周围的年轻人）。别雷同样也纯粹是德意志的方向，尽管他还有俄国的无组织性和混乱性。我远离了康德和德国唯心主义，很多人却对它甚为感激，而且新康德主义（柯亨、李凯尔特）的统治地位引起了我的强烈反感，并将这种反感表现于战斗式的争辩之中。很多争论发生于在M·K·莫洛佐娃那里集会的哲学小组中。由于我喜欢抗议，喜欢争论，喜欢过分地夸大，所以，我的思想常被不准确地领会。

* * *

20 世纪初的俄罗斯文化复兴是俄国文化史上最辉煌的时期之一。这是诗歌和哲学在经历了衰落时期之后的创作高潮时期。同时，这也是新的精神现象时期，新的感受时期。精神展现了各种类型的神秘的思潮，不论是肯定的，还是否定的。各种迷惑与混乱无论何时也没有这时这么强烈。同时，对于即将来临的悲惨转折的预感控制了俄罗斯的灵魂。诗人们看到的不仅是未来的曙光，而且是即将光临俄罗斯和世界的可怕的东西（布洛克、别雷）。宗教哲学家浸透了启示录的情绪，关于世界末日的预言可能现实地意味着的，不是世界末日的临近，而是旧的、帝国的俄罗斯之末日的来临。我们的文化复兴发生于前革命时期，在快要来临的大的战争和大革命的氛围中发生的。任何比较稳定的东西都不存在了，历史的整体受到了惩罚，不仅俄罗斯，而且全世界都转向了软弱无力的状态。但是，在俄罗斯，启示录的情绪，对未来的转折的期待一直和伟大的期望相联系，俄国人民正如欧洲人民一样，是弥赛亚的人民。她在自己最优秀的部分中寻找上帝的王国，寻找真理，并且相信：在灾祸、考验和痛苦之后来临的不仅是上帝审判的日子，而且是隆重的上帝正义的日子，这是特殊的俄罗斯的锡利亚主义，它是前基督教的俄罗斯意识。文化复兴带有狭义的文学的性质，并且是脱离人民运动的，关于我与人民宗教运动的共同点将在后面的章节中加以叙述。对于俄罗斯民族来说，灾难在于，在由整个世纪所准备起来的革命中，俄国知识分子中的浅薄的思想占了上风。俄

国革命在意识形态上是在虚无主义教育、唯物主义、功利主义、无神主义的旗帜下进行的。车尔尼雪夫斯基完全压倒了索洛维约夫。作为俄罗斯历史之特点的分裂，在 19 世纪进一步加深的分裂，扩大着上层的浅薄文化层与广大的群体之间、人民与知识分子之间的深渊，导致了文化复兴在这种公开的深渊中的失败。革命开始消灭这个文化复兴并迫害文化创造者。在社会上是进步的俄国革命，在文化上是反动的，它的思想体系在智力上是落后的，在 60 年代吸引了部分知识分子的虚无主义，现在进入人民之中，在人民中还渗透了浅薄的教育、对自然科学和技术的崇拜、经济居于精神文化之上。这是适合于人民中愤懑的人的，看来这是不可避免的，对于俄国的社会重建来说是必然的。但是，对于文化的创造者，对于从事思想和精神活动的人们来说，他们的地位成了悲剧性的和难以忍受的。俄国精神文化活动家中的最著名的人们被强制迁出国外，这部分是对于精神文化的创造者们对社会的冷漠态度的惩罚。他们地位的悲惨还由于世纪初的文化创造者们在海外遇到了由国内战争所引起的非常不利的环境，他们和侨居国外的极反动的派别发生冲突，和不想知道任何 20 世纪初宗教思想创造运动的保守—传统的和教权主义的东正教发生了冲突，和渴望夺回失去的特权地位的复辟政治家发生冲突，我在后面的一章中将要写这些。比所有的事情都令人痛苦和惊讶的是：共产主义革命消灭了精神和思想的自由，并且给了文化与思想的活动家以无法忍受的地位；侨居国外的重要人物们同样憎恨自由，也想消灭它，同样浸透了庸俗思想，同样使精神从属于政治利益，同样不采纳文化复兴的

遗产。这特别表现在宗教领域内。然而 20 世纪初创造精神高涨的成果是不可能消灭的，很多东西都保留下来，并将在未来复兴起来。

第七章

转向基督教·宗教的悲剧·精神的交往

在欧洲历史上的可怕的和痛苦的日子里，我开始写这一章，只要说这是 1940 年 6 月就够了，整个世界崩溃了，产生了还不可知的世界。人们和人民的生活被抛到外面。这种向外的抛弃首先决定了生活的可怕的艰难和不自由。现在，这样的问题重又特别尖锐地提到了我的面前：这个堕落的世界，恶永远成为胜利者的世界，把人们引导到无尽的苦难之中去的世界，是第一性的吗？这个现实是真正的吗？这个问题导向折磨我全部生活的宗教主题。我不认为自己属于传统意义的宗教类型，而是宗教的主题在我的全部生活中占了优势。我的全部生活，从孩童时代起，一直被“该死的问题”所折磨，陀思妥耶夫斯基认为这种问题对“俄罗斯的男孩”来说是如此具有代表性，直到上了年纪的时候，我一直还是一个那样的“俄罗斯男孩”。在我的马克思主义的青年时代，一个真正德国型的文化马克思主义者指责我说：实质上，你是宗教的人，在你这里有生活意义的辩护的需要，有在永恒中的需要。

对我来说，特别强有力的感受是，这个强制我们接受的世界不是唯一的现实，还存在另外一个世界——形而上学的现实，我们被神秘的东西所围绕。Mysterium Tremendum(神秘的惊异)(R. Otto 语)是我所固有的体验。对于很多的人来说，我们的世界是唯一的现实，而对我来说，它是派生的。它远离上帝，上帝在中心，一切都像外省一样远离上帝。如果没有上帝和最高的世界，生活就是平庸的和卑微渺小的。在那个世界里，深度的变化消失了，真正的悲剧没有了，这可能吸引很多人。古希腊悲剧的雄伟与庄严决定于在命运面前所提供给人们的神秘，决定于上帝与人的交往。无论何时我也不可能走内在地根除生活的道路。我永远力图超越全部内在的生活现实，趋向超验的东西。但是对超验的东西的体验是内在的精神经验，超验的东西并不是权威。内在的东西和超验的东西的关系是相对的和非寻常的，我完全是从自己的精神道路加以体验的。宗教生活永远是个体的，而个体的宗教生活正在于自己的深化。还是从孩童时起，已经开始决定了我的宗教型式是精神——内在的和自由的。内在的精神坦露是第一性的，在精神中出现了基督——神人。历史呈现的现象仅仅是精神的神秘象征，历史的表象永远局限于人的意识和社会环境的状态。所有外在的、外显的东西仅仅是我的精神、我的精神道路和我的精神斗争的象征。全部世界的宏大，它对我的压力，仅仅是精神过程的象征，仅仅是外倾化、精神的自我感觉和精神的妊娠。无论何时我也不能接受外在的、从历史及传统中来的启示。我能接受宗教史、宗教传统，仅仅是把它作为深刻完善的符号，仅仅是相对的而非绝对的。这

在我的一生中都没有改变。无论何时我都不能完全进入时间与空间的某一瞬间和某一地点。我自己的中心和全体的中心在另一种图景中交织在一起,在时间与空间中的所有东西,在我看来是另一种生活的象征、符号,是趋向超验的东西的象征、符号。不过,在这种情况下,我并没有丧失被称为“现实”的那种感觉和意识,关于这些我能够清晰地讲出来。我装作处在这个现实的外在的世界、历史、社会之中,尽管自身处于另一种地位,另一种时间和另一种结构之中。我常常把自己的本质规定为多结构的和多层次的,我已经讲过这个。我可以讲述战争、政治、日常生活,似乎我和很多人一样相信所有这些都是原初的,真正的现实。但实际上我所明彻地讲出的那些都是我所离开的。任何的坦克与毁灭性的轰炸都不能使我相信这是世界中深度的、原初的和最后的现实。对我来说,这些只是另外的东西的象征。我是清醒的,而不是梦幻的,我与现实有联系。但是我不是通常意义上的“现实主义者”,也不是“实证主义者”。实际上,在传统的信教的人们中,我经常发现很强烈的“实证主义”分子。这种想法归结于我的生活的宗教问题。写这一章,我比写这本书的所有其他的章都困难。这一章是最重要的。必须有很大的诚实和直爽,这种诚实之所以困难,完全不是因为不想成为诚实的人,而是因为在这种环境中实际上很难作到诚实。我相信,我所写的这些很多人是不喜欢的,而且还有反对的。如果认为对于我来说宗教和哲学是等同的话(如同黑格尔一样),那就是错误的想法。悲剧——冲突的因素在我的生活中有过大的意义。我信奉精神的宗教,我是自由的基督徒,不和教会

断绝关系，同时，也不想成为教派分子。

* * *

我没有传统的东正教的童年，我没有被某种天真的正统思想搞得疲惫不堪。在舍列尔 意义上的“天真的”正统思想只存在于那些从童年起就继承了血缘传统的人们中，所有其他的正统思想应该被称作“多愁善感”的。在我们的家里没有传统的东正教的氛围。我的父亲是伏尔泰主义者—启蒙主义者。在他生活的后半期，他感受到托尔斯泰的宗教思想。他在自然神论的意义上相信上帝；他景仰耶稣基督，但把基督教只归结为爱与亲近。他爱读圣经，并在页边上作完全是伏尔泰主义、理性主义精神的评语，他否定地对待教会的教条，在其中看到了对基督学说的曲解。在晚饭后他喜欢抨击圣经，批评教会，并且嘲笑传统的观点。这引起了我母亲的反对，她说：“亚历山大，你要再这样，我就走了。”我已经说过，我的祖母是个修女，我父亲小时候生活在教会修道士的氛围中，并且大部分年代里被强迫吃素。这引起了他的否定性的反应，他在俄罗斯贵族的一种传统即伏尔泰主义—启蒙主义的传统中成长起来。我的妈妈是半个法国人，接受的教育和气质来说，她与其说是俄国人，不如说是法国人。虽然按其出生来说，是东正教徒，但是她的传统宗教观念则来自信奉天主教的母亲，当时，母亲很不喜欢那种东正

舍列尔（Александр Константинович Шеллер 1838—1900），笔名米哈伊洛夫，俄国作家。他的长篇小说在 19 世纪 60—80 年代风行一时，一度引起轰动，但美学价值不大。——译注

教和天主教之间有界限的说法，她生气地说，任何界限也没有。她没有一点传统的东正教的东西。在童年时代，我对于东正教会的工作没有什么高兴的和迷人的印象，这种情况在我的全部生活中一直保留着。我的双亲和基辅总督友好，我在童年也就入了总督的教会，在那里，没有精神——东正教的氛围、而是女皇的、国家的东正教氛围。对于佩戴着教会按工作职务所发的条子和星章的总督，我所保留的是讨厌的回忆。在彼切尔斯克，修道院里有着东正教会的环境，但是当外祖母死后离开彼切尔斯克时，我们的家庭便恢复了常态，我们这样的家庭是很少有的。我真的不喜欢修道士，当我在彼切尔斯克时，体验到忧郁和苦闷，将我和彼切尔斯克联系起来的是类似坟墓的东西。同样，我何时也不喜欢教会——斯拉夫语言。从美感上说，我甚至比较喜欢教会的拉丁语，很喜欢天主教的工作。我一生中，每当走进哥特式教堂去作天主教弥撒时，便充满了某种十分遥远的起源于另一种神的化身的奇异感觉。我经常在这里感受到某种神秘的东西。但是，在我的宗教性的最初形式中，神圣的——弥撒的成分表现得比较弱。我的宗教体验具有另一种特点。正如我已经讲过的，在武备中学时有一次神学课考试（关于祈祷），我得了1分（20分制）。神甫万万没有想到，我将是许多关于宗教哲学著作的作者。神学考试得1分，这在武备学校的历史上是空前的丑事。对我来说，它却表现了我的特点：任何时候我也不能被动地学习某种东西，不能学习祈祷，无论怎样我也不能把祈祷和我早年对生活 and 永恒意义的追求联系起来。我和东正教会的关系一直是痛苦的，一直没有严整性。我永远保留着对真理

和意义的自由探讨。宗教的主题早就开始折磨我，我可能是比许多人更早地思索世界上一切东西的暂时性问题，思索永恒性问题。但是我回忆不起来在童年时能够使我信赖的正统宗教观念。实际上，我任何时候也没有产生被称作“向父的信仰的回归”那种东西。极而言之，我一直嫌弃所有类型的宗教性。只是在我的生活的莫斯科时期的开端，我才第一次感到古代教会和东正教祈祷的美丽，并且体验到与许多人在孩童时代的体验相类似的东西，只不过是在另一种意识状态之下。我一直感到我与布尔加科夫之间在对待继承东正教传统问题上的巨大差别。布尔加科夫来自东正教传统的家庭，他的先人是神甫，我则来自俄国贵族家庭，这个家庭渗透着启蒙的——伏尔泰主义的、自由思维的思想。这种情况创造了甚至是在相同的宗教思想下的信仰上帝的不同精神型式。

在我这里，那个可以有条件地称作自然语言的基础，也是表现得比较差的。我过于强烈地感受到世界的恶和堕落，过于强烈地感受到个人的冲突和世界的整体性。对我来说，没有比关于宇宙的和谐思想更格格不入的了。我不止一次地想，在我这里罪孽感、个人罪孽感、一般人的本质的罪孽感实际上是否强烈。这个问题对我来说是复杂的。我想，我对于恶的感受比罪孽的感受更强，我永远不能接受作为罪行（由上帝的愤怒和惩罚所引起的）的恶的概念。世界的堕落不仅意味着世界的罪孽，它的意义更为广阔。按自己的特点来说，我非常倾向于固有的不完善感和罪恶感，自我正确感对我完全格格不入。我特别强烈地感受到苦难和不幸。在世界的生活存在着深深的不公正，存在着无辜的苦难。这些使人难于

承认最传统的关于罪孽的学说。我还将说到，关于天命的学说需要进行彻底的改造，这种学说在其传统的形式中将导致无神论。将我从无神主义拯救出来的信念是这样的：上帝向世界自我显露，他在自然中显现自身，在圣子、圣灵中显现自身，在人类的精神高峰处显现自身。然而上帝并不管理这个失落于外在的黑暗之中的世界。上帝对世界和人的启示是世界末日论的启示，千年王国的启示，而非地上王国的启示。神是真理，而世界则是非真理，但是世界的非真理、非正义并不是对上帝的否定，因为我们的力量、权力甚至正义的范畴并不能应用于上帝。对我来说没有什么比世界的满足、比宣告世界无罪更不能接受的了。按我生命的第一感觉来说，我一直是个唯灵论者。唯灵论这个词我不在广义上使用，而是将它与某种形而上学理论联系在一起。唯灵论倾向和人类中心论倾向，和承认人的中心意义联系在一起。我一直用人类中心论与宇宙中心论相对立。我一直责难地说，我不喜欢物质，并且逃避生活的物质方面。这需要解释。在肉体 and 物质中间划等号是错误的。人的肉体首先是形式，而不是物质。肉体的形式不是由物质的成分决定的。可以反常地说，肉体是精神。我爱肉体的形式，但不爱具有重力和必然性的物质。肉体的形式与个性有关，并且继承着永恒性。物质（“身体与血”）则不继承永恒性。卡鲁斯 说得很有意思：精神不在脑

卡鲁斯 (Karl Gustav Carus, 1789—1869)，德国生物学家、医生、心理学家、自然哲学家。发现昆虫血液循环。无意识心理学创始人之一；发展了表情学说。——译注

中，而在形式中。按我的基本的生命与世界感觉来说，我无论何时也不可能为专横霸道的宗教传统的强大与沉重而感到沮丧。我无论如何也不会尊重这种强大。在它里面我看到堕落的世界的沉重，看到赋予历史以神圣意义的社会学解释。有时，解释历史的马克思主义者，又在我这里复活起来。更有甚者，我在基督教内部和宗教唯物主义相对立。因此，我与宗教的魔法因素有冲突。道德的因素与自由相联系，魔法因素则与必然性及束缚性相联系。我很不喜欢迷信和基督教中实质上的多神教因素。实际上，这些因素是世纪初转向基督教的人们提出来的。魔法很是大众化，很是时髦。我不否定魔法的现实，但是对它的评价是另一回事。基督教在历史上是很复杂的综合体。在一定的意义上可以说，历史上的基督教是教会——作为社会学现象的宗教团体——创造的。宗教团体（共同体）的新构成可能有很多的改变。在那里意识的结构起了很大的作用。在社会学的象征意义上对我最具永恒意义的和最杰出的是基督教的世界末日论。

* * *

回想我的精神道路，我不情愿地意识到，在我的生活中没有天主教徒和基督徒所称为 Conversion（改宗）的事，也没有可以赋予中心地位的事。我已经说过，我这里没有激烈的号召，也没有从纯粹的黑暗向纯粹的光明的转变。我的生活的一定时期（我不能确切地规定它的时间）我意识到自己是基督徒，并且走上基督教的道路。回想一个夏天在乡村的一个瞬间，当时我心情沉重地在花园里走着，已近黄昏，乌

云低垂，黑暗更加浓重，但是我的灵魂里却忽然一下子亮了起来。这个瞬时的感受我不能说它是很突然的转向，因为在此之前我既不是怀疑论者，也不是唯物主义者，不是无神主义者，不是不可知论者，在这以后我也没有消除内心的矛盾，没有得到内心的充分的平静，也没有中止由于复杂的宗教问题而受的折磨。为了描述自己的精神道路，在任何时候都应该坚持：从自由到宗教生活使我精疲力竭，同时，还是要达到自由。但是我体验这个自由不是轻易的，而是困难的。我的这种把自由看作责任、重担，看作生活悲剧的根源的理解，是特别接近于陀思妥耶夫斯基的。正是对自由的脱离产生了浅薄性，并且可能把幸福给予顺从的幼稚者。甚至，我不是把罪孽感觉为不顺从，而是感觉为自由的消失。我感觉自由是上帝的，上帝是自由，并且给予自由。他不是统治者，而是世界从奴隶制下的解放者。上帝经过自由而起作用，而不是经过必然性或利用必然性起作用。他不强制承认自身。在这里隐藏着世界生活的秘密。这个原初的宗教体验，被世界必然性的积层弄得混浊和歪曲了。说到我自己，已经说过，我宁愿不说激烈的 Conversion（改宗），所以如此，是因为我不相信存在着可以由之转向的统一的、完整的正统思想。我不是神学家，我的问题的提出，我对这些问题的解决完全不是神学式的。我是自由的宗教哲学的代表。但是，我读了许多神学的书，我了解并确定“东正教”是怎样的。我想用与东正教精神世界的交流，与东正教思想代表的交流来检验和补充我的学说和思想。长期探索的结果我被迫意识到，东正教是难以确定的，它的确定的东西比天主教和新教要少得多。

我认为这是它的优点，它较少唯理论的成分，这样就使人看到了更大的自由。凭良心说，我不能自认为是正统型式的人，但东正教对我比天主教和新教更亲近些，我也不能割断与东正教会的联系，尽管它的保守观念和片面性我是一直持异议和反对态度的。当你考察一个自认为是超正统的，甚至唯一真正的东正教神学家时，我这样确定他的东正教意识：“东正教——这就是我”——这个正统的捍卫者和异端的揭发者这么说。如果我面对这样的人，我就回答他说：“你的形式的标准是可以信赖的，但你的‘东正教是你的’观念是错误的。东正教，这不是你，而是我。”我很早就指出过，实际上我不承认任何正统与权威。他们自封权威，揭露总主教和主教的异端，他们承认自己有大的自由，而否定其他人的自由。为了更彻底地转向东正教，我开始特别迷恋于东方国家的教父。但是，我一直对古希腊的教父的评价比西方的和经院哲学的教父高。圣谢拉菲穆·萨洛夫斯基成了我最喜爱的圣者，希望在他那里看到他有的东西，也希望看到他没有的东西。在这些年里常常是寻找狂喜比探索真理更多些。这显然是对历史批判的完全漠不关心。

* * *

我的宗教关注的中心一直是神正论问题。在这点上，我是陀思妥耶夫斯基的儿子。无神论的唯一郑重的论据是：全能全善的上帝与世界之恶和苦难的存在很难协调。对我来说，所有的神学学说都将奥秘理性化，而这是不能容许的。我认为，神正论问题首先是以我的哲学思想为基础的自由问题。我

得出了存在着非创造的自由之不可避免的结论，这实质上也就是承认不能理性化而只能描绘通向自由的精神道路的奥秘的存在。我在很多著作中发展了自己的自由哲学，这种哲学是与恶的问题和创造的问题联系在一起的。我说过，当我出版《自由的哲学》时，我的自由哲学还只是不完善的草图。后来，因为我的“非创造的自由”思想（这方面的术语，我是逐渐制定出来的）而受到许多的指责。一般地说我的这个思想是与我所喜爱的伯麦关于 Ungrund（深渊）的思想相关的。不过，在伯麦那里 Ungrund 也就是（按我的解释）在上帝之中的原初的自由，而我则认为它是在上帝之外的自由。原初的自由扎根于“无”之中，这完全不应当意味着本体论上的二元论，因为二元论已经是理性化了的。传统的天意说激起我最激烈的批判，实质上，这种学说是隐蔽的泛神论，可以接受的形式极少，对此我已经讲过。如果在上帝的潘多拉盒子中原来就装有全部的罪恶和苦难，装有战争和灾祸，装有瘟疫和霍乱的话，那么，信仰上帝是不可能的，反对上帝是无罪的。上帝以自由方式进行活动，而不是以客观必然性的方式起作用。他精神地活动着，而不是魔法式地活动着。上帝是精神，对神的天意只能精神地理解，而不能自然主义地理解。上帝不存在于神的名义中，不存在于魔法作用中，不存在于这个世界的力量中，而存在于全部正义之中，存在于真、美、爱、自由、英雄行为之中。把上帝作为力量，作为全能之物和政权的这种感受，我是最难接受的。上帝什么样的政权也没有，他所有的比政权小，比警察还小，对宗教来说，作为社会现象的政权和社会主义威力等范畴，都仅仅是

社会的内在结构。上帝没有政权，因为不可能把那些卑鄙的方式如政权搬到天上去；上帝不采用任何一种有着社会起源的概念。国家是世界现实中最下贱的现象，任何类似国家的东西，也不可能搬移到神与人和世界的关系中来。不能把统治关系移到上帝和神的生活中去。在真正的精神体验中没有统治与奴役的关系。这样的真理在神学中整个地被否定了，神学处在社会内在的政权之中。我认为，将基督教意识从社会形态学中净化和解放出来是基督教哲学的重要使命。神学处于社会形态学的权力之中，它在社会的统治关系范畴中思考上帝，也这样来对待关于上帝——父亲、关于作为世界创造者的上帝的神学思想。我一直对上帝之子——基督、“神人”、人的上帝的感受比对上帝——力量、上帝——创造者的感受要强烈得多。这意味着，关于上帝——父亲、世界的创造者的思想，我认为是受了宇宙形态学和社会形态学强烈传染和歪曲。只有在这种情况下才可能信仰上帝，即存在着上帝之子救赎苦难。不是上帝与人的和解，而是人与上帝的和解。只是苦难的上帝才能与创造作品的上帝相协调。纯粹的一神教是不能接受的，它是偶像崇拜的最高形式。与施莱尔马赫以及许多人相对立，我认为，宗教不是人的依赖感，而是人的非依赖感，如果没有上帝，人是整个地依赖于自然、社会、世界和国家的实体。如果有上帝，那么人就是精神上非依赖性的实体。对上帝的关系不取决于人的依赖性，而取决于人的自由。上帝是我的自由，我的精神本质的价值。关于死亡的复杂学说歪曲了基督教，也将人限制为上帝统治下的精神实体。当然，它同样继承了社会形态学。对于亚当与夏娃偷吃

智慧果的罪孽的解释亦带有社会形态学的性质，也就是说把此理解为不顺从最高的权力，不服从最高的力量。这是原始时代的信仰的遗迹。然而，这种罪孽可以理解为失去自由或者检验自由。现在我所说的这一切，对我来说，都不是抽象思维的成果，而是精神体验、生活旅程的成果。我能够接受和体验基督教，仅仅是因为它是神人的宗教。

对我来说，讲神人和神人性就意味着讲我所转向的宗教。我之成为基督教徒，并不是因为中止了对人，对人的价值和最高意义，对人的创造性自由的信仰，而是因为我找到了这种信仰的更深刻和更本质的根据。在这个问题上，我一直感觉到自己和改信基督教、东正教或者天主教、新教的大多数人之间的界限。我的信仰不可能被人的极为卑下的情况所动摇，因为它不是建立在人对人自身所想的基础上，而是建立在神关于人所想的基础上。基督教对人的态度存在两重性，从一方面说，人是堕落的和罪孽的实体，不能依靠自己的力量得到发展，他的自由被削弱了，被歪曲了。但是从另一方面说，人有与神相类似的面貌，人是创造的顶点，人倾向于雄伟。上帝的儿子成了人，在他身上有着永恒的人性。由于上帝的永恒人性，在人与上帝之间便存在着可公约性。没有这种可公约性，就不能了解启示自身的可能性。启示不仅以发出启示者的主动性为前提，而且，以接受启示者的主动性为前提。启示是二项式的。从关于耶稣基督的神人性的查尔西顿教条决不能得出神人启示的人类学结论。我对那种在新的历史时代已经定型了的人道主义进行了很多批判，人道主义正经历着危机和崩溃，因为它得出人的自我满足的意识。陀

思受耶夫斯基和尼采以最大的力量论证人道主义的这种危机，论证人道主义转变为反人道主义，转变为对人类的否定。但是，宗教的人道主义，对上帝的人性的信仰，是我所固有的。这个人是无人的。人性是上帝的基本属性，人扎根于上帝之中，正如上帝扎根在人之中，这个第一原理是模糊不清的，甚至被人的堕落所掩盖。人的外倾性，人的失落不仅仅是远离了上帝，而且脱离了人所固有的本质。我就是这样意识到基督教神人性的基本神话的。这是双义性诞生的奥秘：上帝在人中诞生，人则在上帝中诞生，上帝之中的东西也需要在人之中，在人对上帝的召唤的创造性回答之中。我的书《创造的意义》的序文中引用了西列祖斯的话：“我知道，没有我，上帝一分钟也不能存在，要是我不存在，上帝就不得不舍弃精神。”

日耳曼的神秘主义者深刻地意识到那个奥秘：不仅人没有上帝不能生活，而且上帝没有人也不能生活。这是爱的奥秘，爱者需要被爱者。这种意识是和那种把上帝与人的关系理解为审判过程的意识是相对立的。扎根于神人观念中的宗教人道主义要求实现启示所教导的人类环境的净化、唯灵化和人道化。对基督教启示的理解依赖于意识的结构，它可能是开阔的和受束缚的，深刻的和肤浅的。人的意识非常依赖社会环境，这样，对于基督教的启示的纯洁来说，便没有什么东西不被曲解，没有什么东西不被弄得模糊不清，比如，社会的影响，比如，统治和奴役的社会范畴被搬到宗教生活中，甚至被搬入教义本身之中。《圣经》已经是上帝的启示在有限的人类环境和有限的人类语言中的折射。奉若神明的圣经文

学是偶像崇拜的形式。因此，科学的圣经批判有着解放的和净化的意义。宗教生活，我不是将它作为教育或者审判过程来接受的，我是把它当作创造来接受的。

《宗教裁判大法官传奇》这本书一直对我有很大的意义。我在其中看到了陀思妥耶夫斯基创造的顶峰。传奇的天主教揭露对我而言只是第二位的，“伟大的宗教裁判官”——这是世界的开端，采纳了众多的表面看来是自身矛盾的形式：天主教和一般的专横的宗教，共产主义和极权主义的国家。在《陀思妥耶夫斯基的世界观》一书中，我根据这个结论来阐述我的思想。它对于理解我的精神道路和我对基督教的态度、关系是很重要的。《宗教裁判大法官传奇》中的基督形象渗入我的心中，我接受了“传奇”的基督。对我来说，基督成了带有自由精神的圣者，终身如此。当有人反对自由是基督教的基础时，我把这领会为反对我最初所接受的基督和所转向的基督教。我认为，从无限的精神自由的脱离就是脱离基督，脱离基督教，而接受“伟大的宗教裁判官”的诱惑。我在基督教史和基督教会史中看到了对精神自由的逐渐远离，看到了以神的名义对世界进行统治的“伟大宗教裁判官”的诱惑被接受。在宗教生活中探索保障和没有错误的准则，是虚伪的。在精神生活中有危险性，有无保障性。敬神的象征形式替代了对千年王国的现实探寻，在基督教中复兴的是预言的和弥赛亚的精神。我一直对预言家有着特殊的敬意，对宗教的预言方面也特别的亲近，可能亲过它的其他方面。维护真理而不牺牲上帝的意愿。我一直象征地理解宗教生活中的祭礼和肉体，反对那种可以称之为宗教中浅薄的现实主义。然而，我

的象征主义是现实主义类型的，而非唯心主义类型的。我对于宗教的圣“体”（这是在 20 世纪初被普遍接受的）是反对和厌恶的。我的思想是不合时宜的，是反对占统治地位的学说的。现在，当东正教、天主教、新教中存在着向极端正统的复归时，我的思想也是不合时宜的，与现在占统治地位的学说相对立，我永远相信，存在着的不仅仅是多面的基督教，而且是多面的宗教。基督教是多面的宗教的顶峰。但是，基督教自身也不能达到顶峰，它也没有完结。可以这样说，基督教在历史上并不是基督教的发源地，关于赎罪的神话带有多方面的性质，在基督教中它只是现实的。我认为，神话并不和现实相对立，在神话中有着现实的因素。所有这些并不是反对基督教，而是保护它。基督教的最主要的东西不能历史地加以解释，它不是历史的，而是历史起源的象征。基督——神人的个性是不能解释的。然而，基督教历史上不仅吸收了犹太人的弥赛亚主义于自身，而且吸收了全部的古代宗教（在那里有着基督—赎罪者现象的预感）于自身。从某一时刻开始，我读了许多有关神秘主义的书，使我惊讶的是，所有时代和所有宗教信仰的神秘主义者都是相类似的。这种类似在一定的精神深处显现出来。宗教体现于精神——肉体的外壳中。一元论类型的神秘主义者不解决个性问题，它有着反个人的倾向。这样的一元论学说对我格格不入，因为个性问题、个人的命运问题对我来说一直是中心问题。按照我的宗教形而上学，我一直是关心个人的。因此，个人在永恒中的命运问题，我认为是全部问题中的第一问题。个性、有个性的人在无个性的神性中的消解，在抽象的上帝的统一性中

的消解——这和基督教关于人、关于神的人性的思想是对立的。这种看法始终意味着宇宙中心论对人类中心论的胜利。对我来说，没有比这种所谓人消溶于上帝所承认的宇宙生活中的思想更令人厌恶的了。在 20 世纪初，这种对宇宙的神往诱惑和勾引了许多人。基督教的秘密就是神人性的秘密，两种本性相遇的秘密，但它是结合的秘密，而非混合的秘密。人没有消失，他被神化了，但他在永恒的生活中继承着自己的人性。我想，这个思想甚至完全是正统的，但是在正统思想中，它的阐述是不够的，而且常常被基督一性论倾向弄得模糊不清。我一生都在和各种形式的基督一性论者战斗。但是我十分喜爱日耳曼的神秘主义，把它尊为精神史上最伟大的现象之一。在伟大的日耳曼神秘主义者之中我最喜爱的是 J·伯麦，他对我有很大的意义。我一直在自己的祈祷中对他与陀思妥耶夫斯基及其他我所最喜爱的人一起表示敬意。伯麦的神秘主义有着希伯来神秘哲学和闪族的嫁接。因此，人的问题对他有特殊的意义。把他归入宇宙中心论的神秘主义者，或是归入泛神论者，都是不正确的。

* * *

我的内在宗教生活是痛苦地形成的，不易察觉的喜悦时刻是比较罕见的。不仅保留着毫无疑问的悲剧因素，而且我体验到，这些悲剧因素作为宗教现象是占优势的。我讨厌安慰的满足的宗教类型，特别厌恶宗教的麻木和小市民的宗教舒适。我想，这样的受折磨的宗教道路不仅和我的内在矛盾相关，而且和对恶的尖锐感受以及对自由的无限的热爱相关。

我一直缺乏宗教热情，缺乏宗教的肉体热情。有时我很羡慕人们，他们有很多的这种热情。对我的非常敏锐的美感来说，大量兽性的热情以及和它联系在一起的精神，都是让人厌恶的。这种美感提供了更多的乐观主义情绪，还需要说，幻想在我这里一直是直接的有力的精神。我终究完全是一个理想的人。然而我很少将这种幻想的特性表现在外边。常常，至少是常常，我把幻想体验为深刻的现实，而将现实当作虚幻的恶梦。我的生活中的最伟大的热情是与由幻想所唤起的内在的音乐相联系的。但是，我的这种幻想又是和严肃的宗教现实主义（它厌恶多愁善感的唯心主义，温情的宗教性）相联系。我的宗教生活的局面和景色对我有时就如同高耸的悬崖旁的沙漠。我并不想自己永远是一个向悬崖的顶峰攀登的人，而宁可在宗教上能够自己体验到不多的幸福恩赐。我并没有宗教上的自信，我经常体验到不幸和被神遗忘的感觉。但是，也有热情澎湃的时刻。我想起一个梦，这是我的生活中最有意思的一个梦，在梦中显现出我的精神道路中存在的某种东西（我经常作梦，并且常常作折磨人的恶梦，只是有时作有意义的、象征性的梦）。我梦见一个巨大的、无边无际的广场，上面放满了木制的桌子和长凳，桌子上摆满了丰盛的食品，这是普世会议。我想坐在靠近桌旁的一个长凳上，并且参与宗教普世会议的事业和交际，我看到许多我所熟悉的东正教世界的好朋友都坐在那里。但是，当我试着坐下时，所有的人都对我说，没有我的自由的地位。我转过身，看到广场最后升高为没有任何植物的陡峭的山崖。我走向这个山崖，企图登上它，这困难得不得了，我的双手在流血。从侧面，从

下面我看到曲折的道路，在路上发现了简朴的人民、工人。我受尽折磨，仍然向上攀登，最后，我终于到达了山崖的顶端。在最高处，我看到耶稣被钉在十字架上，满身是血。我完全精疲力竭，几乎没有感觉地跪在他的面前，就在这一瞬间我醒了。梦使我极为震动。当我向某些东正教的朋友述说这个梦时，他们告诉我，这是我的自尊心的体现。我想，不幸的不是我的自尊心，而是在这个梦的高峰处我成了不相配的人。这个梦与我的隐秘的思想、我的理想相适应，而与我的宗教意志、我的宗教活动能力不相适应。我一直都觉得自己是一个不配有自己思想和自己探索的人。准确地说，我的不幸在于我只能部分地抑制自己的贵族作风，在于我的思想和精神的想象力的过盛。“新的宗教意识”完全不意味着精神的奢望。在我的基督教理解和体验中一直存在着有力的世界末日论因素。然而，我也一直没有感觉到自己达到世界末日论意识的顶峰，因为那需要很大的努力、主动性，需要完整地贡献自己。我不能说，我爱“世界”，不能说我爱“世界”的诱惑。但是，我的灵魂的外壳是受“世界”（特别是它的印象）照耀的，我不能从“世界”获得充分的解放。

我与那些自认为是完全正统的人相分离，因为对我来说，历史的启示与精神的启示相比较，是第二性的，精神的启示、精神的内在启示是真正现实的。历史的启示是象征性的，是精神的象征。全部世界的事件和历史生活不过是精神事件的象征。但是，在历史上，元历史和元历史事件的断裂具有历史的性质。在福音书中所讲述的是非现实的人类语言，对我来说它具有决定我的命运的充分的意义，这不是因为外在地、

把它作为来自外部的真正的启示来掌握,而是因为我发现了、辨识出了其中的精神的中心事件,精神的宗教神秘形式。因此,它对我便具有了巨大的哲学批判的意义。“教育”的克服应当意味着不是它的否定,不是向“前教育”状态的恢复,而是比“教育”更高的状态,这状态导向对教育的肯定成果。在我心目中,“教育”首先具有更深刻的、康德式的理性完善性与理性自由独立性的意义。我不止一次地在东正教基础上使用“现代派”概念,我并不十分喜爱这个词,它使真理过于依赖于时间。我当然是现代派,但是在这样的意义上,即承认在基督教中创造过程的可能性,新事物的可能性。我不相信意识的静止性,意识可以净化、扩大和深化,因此,许多旧的东西以新的形式向它显示出来。真理是永恒的,而永恒的只是来自真理的东西,承认真理的相对主义是机会主义的谎言,我既不是相对主义者,也不是实用主义者。但是,在揭示真理的过程中存在着阶段,这可能会侵害真理。真理不是从天上落到我们头上的卓越的东西,真理同样是道路和生活,它是在精神斗争中,在运动中获得的。天真的现实主义对启示的理解是最不能接受的。伟大的希望——基督教中的启示可能继续,圣灵可能的新显露——把我和20世纪初俄国宗教思想的许多代表联系在一起。这种希望在我格格不入和敌视我的弗洛连斯基那里也是存在的。关于基督教对创造性、对文化、对社会生活的关系问题,需要新的提出和新的解决。存在着基督教的真理,它不依赖于时间,然而基督教在自己的历史中,也就是在相对的形态中走向终结。基督教的新时代主要表现为批判和预感。当我被指责为异端时,我

总显得是不合时宜的和荒唐的。异教徒按其特点来说是个十足的教会的人，并且自认为他的思想是正统的、教会的，这完全不适合于我。我一直不希望自己的宗教思想具有教会的特点。我探索真理并且体验我所发现的真理。历史上的正统思想对我来说不是宇宙性的，是闭塞的，几乎是宗派主义的。我不是异教徒，完全不是异教徒，我是信教的自由思想家。我的思想是自主的，完全自由的，但这种思想又是和原初的信仰联系在一起的。我的第一性的信仰是固有的，不可动摇的。我有宗教的体验，这种体验很难用语言表述出来。我沉醉于深处，在奥秘的世界、一切奥秘的存在面前生成着。每一次对我具有穿透性的刺激都使我感觉到，世界的存在不可能是自我满足的，不可能在它之后没有大的深刻的奥秘、神秘的意义。这个奥秘就是上帝，人类不能发明更高的词了。只能在表面上否定上帝，在深处否定它是不可能的。

* * *

与人们交往在宗教生活中具有很大的意义，和人们交往是经验认识的途径。我一生都在努力交往，而对我来说，与人们交往，在一生都是困难的，这是我的本性的主要矛盾之一。在交往中我是很窘迫的，是孤零零的人。但是我并不想停留于自我封闭状态，并不想永远为交往而发愁。搬迁到莫斯科后，通过很早就有联系的C·布尔加科夫，我和过去曾格格不入的、最具特色的东正教团体会晤了，和俄国东正教的最核心部分会晤了。这对我来说，不是对东正教的书本上的认识，而是经验的认识。东正教，我认为是最真实的。这首

先是M·A·诺沃谢洛夫和他的团体。在这个团体中有B·A·科热夫尼科夫(H·费多罗夫的朋友,论述人是有边无际的学问的书的作者)、Ф·Д·萨马林、B·曼苏洛夫(旧的斯拉夫主义的残余,莫斯科圣灵学院院长,过着禁欲主义生活的主教)。布尔加科夫在这个时期已经接近这个团体,这意味着他在一定程度上向右转,包括宗教上和政治上。弗洛连斯基是另外一种类型的人,也常常到这个团体中去。诺沃谢洛夫是中心人物,他的房子使人产生像修道院的集体宿舍的印象,人们在那里集会,朗读报告和进行讨论。这是一个比与索洛维约夫的名字联在一起的宗教—哲学学会更加右的和更加正统的集团(在他们这里,索洛维约夫是不受欢迎的)。在诺沃谢洛夫周围集聚的人们都是严肃的东正教徒,是与修道院和寺院相联系的,与长老相联系的。他们中的很多人受到佐西莫夫修道院长老的精神指导,当时这座修道院,已经代替奥钦修道院而取得精神中心的地位。赫尔曼长老以自己的思想而闻名,关于他以后我还要讲到。诺沃谢洛夫——从前的托尔斯泰主义者,现在转向东正教。他建立了东正教的图书馆。诺沃谢洛夫自身是个卓越的人(我不知道他是否还活着),非常信教,无限忠于自己的思想,很积极,甚至非常忙碌,非常关心人,经常准备帮助人,特别是在精神上。他很想改变信仰。他使人产生进行神秘剃度的修道士的印象。他的文化领域是狭窄的,没有广泛的智力兴趣。他很喜爱霍米亚科夫,自认为是他的继承人。很不喜欢索洛维约夫,对他来说,索洛维约夫的诺斯替教派倾向和对天主教的好感是要不得的。诺沃谢洛夫的东正教是保守主义的,带有强烈的修道士—禁

欲主义的倾向。但是，同时他也没有教权主义和等级制度的权威崇拜，而这是俄国侨民的右派所固有的。他只承认长老，也就是具有精神才华和精神经验的人的权威（这些人的权威并不与等级制度的官衔有关）。他并不把主教看得很值钱，认为他不过是垂首于国家的东正教最高会议机关的官员。他是禁欲主义者，认为宗教的意义就在于专制的禁欲主义。但是他又是教会完全依从于国家的不可调和的反对者。一段时间里我参加在诺沃谢洛夫那里举行的集会，并参加辩论，我关心这个世界，我真诚地想洞察东正教的奥秘，希望找到比彼得堡文学团体那里更多的严肃性。然而氛围对我特别的格格不入，全部时间里我都尽力克制自己。我的这种感觉是由天生的反教权主义产生的。然而，正是这些人引起了尊重，特别是诺沃谢洛夫本人。我回想起有一次在诺沃谢洛夫团体中讨论精神科学院关于“比较宗教史”的提纲绪言。当时菲多尔主教（莫斯科精神科学院院长，也就是最高的校长）站起来，说：“为什么比较宗教史能产生吸引力？灵魂的拯救与灭亡都是为了永恒的生命，当我们这样讲的时候，宗教史是什么，科学又是什么？”这是传统的敌视知识、科学、文化的修道士——禁欲主义东正教的声音，这是蒙昧主义，听了它我直发抖。我是不可能走这条道路的。佐西莫夫修道院之行使我得到了体验，并且看见长老的生活方面。诺沃谢洛夫全力引导到那里，我与他们及布尔加科夫一起去往那里。这个经历对我来说是折磨人的。

返回于东正教的知识分子，想看一看长老的生活方式，想寻找精神领袖的长老，在那个年代，向长老提出愿望成为知

识分子的很大特点，这些知识分子想成为比传统的东正教徒（他们无论何时都是不脱离教会的东正教徒）更为真正的东正教徒。不仅新的东正教徒向长老提出愿望，而且人智学者也是如此。他们在长老那里看到了“告知”的东西，长老的生活方面创造了真正的神话。人们推测，除了出名的、生活于确定的寺院和修道院的长老以外，还有隐居的长老，他们的居住地不为人知，或为很少人知道。人们寻找精神的导师和领袖。对于那个时期的东正教派别来说，圣谢拉菲穆崇拜是其特点，圣谢拉菲穆的修道士是新的白修道士，在那里可以看到圣灵思潮。在圣谢拉菲穆和莫托维洛沃依的谈话中可以看到东正教的深层的启示，东正教的圣灵中心主义，在长老的生活方式中能看到那种东正教秘密传统的继续。为了了解奥吉诺依修道院和阿穆洛西长老，我重新阅读所必须的文献。在阿穆洛西长老的方式中，我找不到任何我想关注的东西。阿穆洛西长老属于东正教修道士的十分传统的类型，完全可以作为它的代表。与实际上是白色之光的圣谢拉菲穆相区别，阿穆洛西长老那里有的是灰暗的东西，而没有新的精神思潮。佐西莫夫修道院有两个长老，哥尔曼长老（被认为是特别有精神的人）和阿列克赛长老（苦行僧和隐修士）。后者是由吉洪牧首在会上最终决定的办法选举出来的：在两个候选人中选择，从投票箱中抽取名单。佐西莫夫修道院在弗拉基米尔省，它那里没有任何的美景。白天，当我们乘车来到时，我在教会看到了叶利扎维塔·菲多罗夫娜大公。对我来说，这是令人不快的印象，因为它标志着东正教会和皇帝制度的联系。服务是长期的，黑夜是意味深长的。在修道院中，我之后站着

弗洛连斯基，当时他还不是神甫。我应当到哥尔曼长老那里去进行忏悔。但是，修道院的阿列克赛长老同意接待我们。同他的谈话使我产生了沉重的感觉。无论任何精神的东西我都没有感受到。他在全部时间里都在用被称为紫罗兰（Левкой）的Л·托尔斯泰最后的话进行责骂。我非常敬重Л·托尔斯泰，我不能接受这个。阿列克赛的举止风度完全是粗野的，没有任何值得在精神上敬重的东西。哥尔曼长老给我的是另一种印象。他是一个朴素的庄稼汉，没受过任何教育，他给我以仁慈和亲切的印象，我感受到他对人的弱点和罪孽的很大宽容。哥尔曼长老给我留下了很好的回忆，但这不等于说，他所说的就是人们所寻找的东西，在任何场合，我都很清楚，我不属于那种把自己的意志全部献给精神领袖——长老的人。我的道路是另外一种，也可能是更为困难的一种。一清早，我站在佐西莫夫修道院的宾馆面前，看那落下的潮湿的雪。我出现了忧郁的情绪，体验到由于艰难的和矛盾的精神命运所带来的忧愁。我完全准备为自己很多的罪孽悔过，并且克制自己，但是，我不能克制自己对新精神的探求，不能克制自己的认识，不能克制对自由的热爱。一个时间里我读了许多充满禁欲主义精神的“热爱善良”类型的书，当然，在书中可以找到某些基本的、无可争论的真理。但是它们贬低人、否定人的创造激情和热情，一直使我感到异常沉重。我仍然最热爱《基督的榜样》。这本书高于教会的书，其中有高尚的悲伤，有对人类生活和命运的痛苦感。不过，我不认为它是神秘主义著作。日耳曼的神秘主义对我有特殊的意义。除了先知书、约伯记、传道书、福音书之外，我所喜爱的思想的作

者就是日耳曼神秘主义者。最喜欢的是 J·伯麦和安戈鲁斯·西列祖斯,部分地还有泰列尔,不过实际上我一直在想,神秘主义的禁欲生活,特别是锡利亚方式是对基督学说的歪曲,是基督一性论,它与上帝人性的启示处于互相矛盾之中。与此相联系,我经历着危机、震荡,我企图在精神的体验中进行创造。最使我厌恶的是菲奥凡·扎特沃尔尼科(我们这里最大众化的思想作家)的书,他所写的全部东西都不是关于禁欲生活和内在生活的,而是关于实践道德,关于对社会生活的态度,关于他的可怕的非教育性,他的蒙昧主义和奴隶地位的。20 年修道院的禁欲生活的成绩不是培育了智力和道德意识,没有锻炼出对社会生活的真正的基督教的态度。我反对东正教的某些方面,反对东正教会的现实状态,反对蒙昧主义、等级制度,反对主教公会的奴役制的倾向更加强化了。我一次次地受到震动,于是带着某种轻松感承认自己不适应现实,不适应这个可鄙的经验现实。比如,人们说教会是地上的天堂,这与丑陋的教会的现实相符合吗?还不如说,教会是天上的人间。不过,那样的教会是本体的教会,而不是现象的教会。我坚持认为,对自我肯定和傲慢的克制是基督教中主要的东西,这种自我肯定和傲慢被掩盖在谦恭的后面。

这个时期,我周围各种类型的通灵术流派很繁荣,最著名的是人智学派,它吸引了较有文化的人们。依万诺夫与通灵术相联系、一个时期他受到明洛娃(R·施泰纳在俄国的秘密代表)的影响。别雷成了人智论者。聚集在“Mycarret”(缪萨革忒斯)周围的年轻人全都对人智学以及其他形式的通灵

术感到极大兴趣。他们探索社会的奥秘，在参与通灵术的组织中他们相互猜疑。在交谈中有通灵的暗示。他们努力发现实际上并不存在的通灵知识。我承认在人中存在通灵才能。但是，在当时被通灵术所吸引的大部分人之中我没发现任何通灵的才能。极端东正教徒弗洛连斯基同样熟悉通灵术。这与他的魔法的处世态度相关联，可能他具有通灵术的才能。我已经说过，在我青年的早期，自己的生活是与通灵术（它和印度教徒的大圣相关）相冲突的。我有着否定的反应，我与这种思潮进行斗争。这就是我反对通灵术的原因。我不能说所有的通灵术的现象都是胡编乱造和自我欺骗，不能用特别的精神病理学来解释通灵现象。我假定在人中存在着通灵力量和通灵现象，但也没有进行科学的研究。通灵学说从原始人时代起通过了人类的全部历史，在全部时间里都存在通灵术的公社和秘密团体，这意味着它有某种意义，这种现象要求深入的解释。这不像很多东正教徒和天主教徒那样，认为所有的通灵现象都可能和恶魔力量的作用相联系。最和基督对立的是，我认为通灵形式既代替了宗教，又增强了宗教自身的意义。我对通灵术、神智学和人智学的批判是由于这些学说都是宇宙中心论的，它们都处于宇宙的诱惑影响之下，我则在人类中心论中看到了真理，并且将基督教本身理解为深刻的人类中心论。在人智学（我根据书本和人们的实际，对它了解得很好）中，我找不到“人”，人被溶解在宇宙的计划之中；同样，在神智学中我也找不到“上帝”，上帝同样被消融在宇宙的蓝图之中。我用时代的宇宙迷恋，消融于宇宙的神秘力量的渴望，消融于世界灵魂的渴望去说明通灵术和神

智,也用教会神学回答当代精神问题的无能来解释这种现象。而我的生活主题则是人、人的自由以及人的创造才能。通灵术按其主要部分来说是魔法领域,也就是必然性,而非自由。魔法是通过对世界的神秘力量、必然性与规律性的认识而实现的对世界的统治。我在迷恋于通灵术的人们之中看不到精神的自由。他们不能控制通灵的力量,而是通灵的力量控制着他们。人智学分解了人的个性的整体性,不亚于精神分析学的解剖精神。它使别雷的个性更加分化,而不能帮助他将个性集中和凝聚起来。某些人智学者使我产生的印象是:他们处于神秘状态。当他们讲“博士(也就是施泰纳)说”的时候,眼神的表露就变化了,头做出了另一种样子,并且不能继续说话了。人智学的信徒比最正统的东正教徒和天主教徒更加是教条主义者,权威崇拜者。我想更多地结识那些使我周围的人们迷恋的人智学者。由于结识了人智学者,所以我可能听到施泰纳的讲演(他在特利西戈弗斯读那些人智说的谎言)。那种氛围与我格格不入,我一直与其进行斗争,施泰纳本人,从认识他的时候,就使我产生复杂而又完全是痛苦的印象。但是,他并没使我产生骗子的印象。这是一个不仅要说服和吸引别人,而且要说服和吸引自己的人。他有不同的面貌,那是善良的牧师的面貌,那是被灵魂所控制的魔法师的面貌。没有人像施泰纳那样在我这里产生了如此不高尚的印象。一束光线从上面落下来,任何人都想在下面得到它,努力冲向精神世界。施泰纳的书对我则永远是枯燥无味和少有才华的。人们通常说,这是通俗化,而且为了评价他,

就要听他的课。但是在他关于《薄伽梵歌》的课中，我听到了人智学的谎言，我发现的是与他的书里同样的东西。区别仅仅在于，施泰纳有演说家的才能，却没有文学的才能。他讲话的风度是魔法师式的：在手势、忽高忽低的嗓音、改变眼神的帮助下掌握灵魂。他对坐得满满的学生们施行催眠术，当时完全不懂德文的别雷也被施催眠术。施泰纳还作过关于意志自由的公开演讲，这次演讲我觉得平平常常，在哲学上没有意思，正如同他的哲学（而非人智学）书籍《自由哲学》一样没有意思。在特利亚戈弗斯我得出了某些教训，并且更加强了对一般人智学和通灵术的批判。我在一些文章中，在《俄罗斯思想》中表述了这些，因而引起了人智学者的愤怒。还需要提到明洛娃，在一个时期里她在迷恋于通灵术的文学圈子里起了很大的作用。

和 A·P·明洛娃最初是在彼得堡依万诺夫那里相识的。当时我很少注意她。在 Л·Д·季诺维叶娃——阿尼巴拉过早逝世后，明洛娃作为安慰者给予依万诺夫以巨大影响。安慰带有通灵术的性质，当她为了抓住别雷的人智学者之网和围绕在别雷周围的年轻人而到莫斯科时，我受到她不小的影响，她在俄罗斯出现于施泰纳之后。通过她人们被告知以秘密。这是一个完全不美丽的妇女，有着一双突出的眼睛，在某些地方很像布拉瓦茨卡娅，外貌非常令人嫌恶，她身上只

《薄伽梵歌》(Bhagavadgita)，印度论述宗教和哲学思想的著作，是《摩诃婆罗多》第6卷的一部分，产生于公元前第14世纪中期，是印度教的哲学基础。——译注

有手是美丽的（我经常注意她的手）。按其才能来说，她是一个有智慧的女人，掌握了通向灵魂的很高的艺术，知道如何与人谈话。我所接受的明洛娃的影响完全是否定的，甚至是凶恶的。古怪的幻影将我与她联系起来。当她来到莫斯科之后就与我产生了联系。我躺在自己的房间的床上，处于朦胧状态；我清晰地看到房间，看到我对面角落里的神像和燃烧着的神灯，我十分专注地看这个角落，忽然，在神像下面，出现了明洛娃的头，她的头的形象十分可怕，好像是得胜的黑暗力量一样。我十分专注地看着她，并且以精神的努力来促使这个幻像消失，这个可怕的头逐渐地消失了。在以巨大的感受性掌握住自己以后，在恶毒的形式中看到她之后，我同她展开了斗争。明洛娃感到我对她的敌视态度，并且要抑制它。这就导致了她在下一年的夏天用两天的时间到通往克里木的哈利科夫斯基省的乡村去接我。和她的交谈是很有意思的，她并不想说服我站到她那方面去。她的消失是十分古怪的。她从克里木回到莫斯科，过了一些日子，在返回之后她与女朋友一起出现在康兹涅茨克桥上，女友转向一个方面，她则转向另一方面。她很久没有返回，并且永远地消失了。这更加促进了她的神秘的名声。那些特别希望看到通灵术性质的现象的年轻人说，她隐藏在西方，在与蔷薇十字会有关的修道院里。他们说，她自杀了，因为施泰纳谴责她没有很好地履行自己的职责。像明洛娃那样的人，只有在渗透了通灵情绪和追寻通灵的那个时代的文化上流社会的氛围中才能起作用。在那种氛围中有过多的无意识的虚伪和自我欺骗，有过少的对真理的热爱。人们希望成为受骗者和被迷惑者。他们

不能容忍批评。所有的人都想参加真正的蔷薇十字会，这就如同我们在 19 世纪末和 20 世纪初都想参加共济会派一样。当时存在着很大的幼稚，在人们中存在着不可遏止的、在生活中起作用的需求是参加到某种最主要的潮流中去，加入决定人的命运的中心之中去。人意识到自己的意义和所起的作用，因此，他参加革命活动的中心，参加决定运动的革命委员会，因此，他参加最真正的、最东正教的东正教，因此他参加体现着通灵传统的通灵术秘密团体。在所有这些场合起作用的是同一种心理动力，在所有这些场合，人不是指望通过自己的个性特质和成就来提高自己的，而是指望通过参加起一定作用的集体、派别来提高自己的。在 20 世纪初的 10 年里，在俄国有许多有文化但却没有创造力的年轻人，特别向往参加到蔷薇十字会的神秘中去。年轻的少女钟情于那种能够理解自己加入通灵术团体的年轻人，正如在另一些年代在另一种场合钟情于理解自己加入中央革命委员会的年轻人一样。在我们这里，色欲一直被涂上唯心主义的色彩。在 30 年代，它带有谢林学说的特点，在 60 年代，它带有虚无主义的性质，在 70 年代带有民粹主义的特点，在 90 年代，带有马克思主义的特点，在 20 世纪初获得了“颓废派”的特点，在 20 世纪的头 10 年里，它成了人智说与通灵术的。这种现象是荒谬可笑的，它是个性不完备的表现。但是，它证明了俄罗斯的唯心主义。

我们所描述的这个时代有一个很特殊的人物，就是安德列·别雷，他是很有才干的人。时代在他身上感受到天才的闪光。在这个十分光亮耀目的人那里，个性的稳固的核心是

失落，是在他自己的艺术创作中所产生的个性的分裂。顺便说一句，这表现为他的可怕的不忠实、对背信弃义的爱好的。我同别雷有着古怪的关系。我对他有好感，我很高地评价他的长篇小说《银色的鸽子》和《彼得堡》，写了两篇书评，在书评中甚至夸大了它的质量。别雷经常到我家去吃喝，甚至有时睡在我那里。他觉得这里是他的另一个家。他经常同意我的见解，因为一般地说不能当面进行反驳。然后，突然在某个时间完全不见了，走掉了。这时他就惯常地无论发表什么文章都尖锐地攻击我，以带有漫画特点的东西攻击我。对其他的朋友，如梅列日科夫斯基、梅特涅尔、拉琴斯基、依万诺夫，他也这样做。我形成了这样的印象：他这样算帐，单独时表示同意，并不是真正的同意，然后在骂人的文章中再捞回来。不可能预料别雷的任何态度，他成了施泰纳的信徒，然而在一定的时期又成了施泰纳的死敌，写文章把他说成是十分可怕的东西，然后重又回到施泰纳学说的怀抱。在1917年的夏天他成了A·Φ·克伦斯基的热情崇拜者，几乎迷恋于他，但是，后来他又是那样地醉心于布尔什维主义，并把它看作是新的意识和新的人的诞生。别雷的天赋很高，他的创造性是很强的。但是他不能创造任何在艺术上是现代的作品，最独出心裁的是他的《交响乐》，它在形式上完全是新的。别雷是时代的最具特色的人物，是比依万诺夫（他与过去的文化时代相联系）更有特色的人物。依万诺夫是真正的学者，具有丰富的知识。别雷的知识则是可疑的，他经常完全是乱说。他喜欢日耳曼的精神，他受到日耳曼精神的鼓舞。然而他既不知道怎样讲德语，也不能真正地阅读任何德语材料。对

于世纪初的各种学派来说，别雷是很有特点的，因为他不是停留在纯文学和美学意识中，他的象征主义带有神秘主义的和通灵术的性质，他反映了时代的精神情绪和时代的探索。他战胜了悲观与恐怖，战胜了害怕的预感和与日本人、中国人相遇时的极度恐惧，他是一个不幸的人，在他那里有一个巨大的沉重的灵魂。有时他很迷人，对他发怒是很困难的，他感到孤独，虽然他被朋友甚至崇拜者所包围。别雷在自己的作品中比所有的人更加损害人的形象，而我则把为了人的形象而斗争看作自己的天职。

在那些年代里，很多有意思的人相遇了。与这些年代的天才们比较起来，当今的“伟大历史时代”是多么暗淡无光啊！我清楚地记得一个非常卓越的代表人物。这是吕贝克博士，他是神秘主义者和神秘主义的天才。他的力量不是在哲学中，也不是在神学思想里。我帮助他与П·弗洛连斯基用德语交谈，阅读斯维登堡类型的神秘主义和神智学的书籍。当我已经在国外时，得到留别克以自杀结束自己的生命的消息，很是痛心，我异常沉重地经历了这件事。命运为什么是这样？当然，从与留别克的交往中我能发现，他有难以解决的矛盾，有悲剧性的损伤，人类的命运无法解释一切。

* * *

在我自认为是生活得幸福的一些年代里，我和对我而言

斯维登堡 (Emanuel Swedenborg, 1688—1772)，瑞典哲学家，神秘主义神智学家，彼得堡科学院名誉院士。——译注

是新的人民寻神派团体发生了接触并进行交往，我同流浪的俄罗斯人相识了。在那时，每逢星期日，在靠近弗洛尔教堂和拉夫尔教堂的莫斯科小酒馆中（离米亚斯尼克不远）都进行不同教派分子之间的人民宗教的讨论，我十分关心并前去参加这种讨论。这种讨论使我产生了很强烈的印象，这是流浪的俄罗斯对上帝和神的真理的寻求。我积极地参与宗教争论，并和某些教派分子进行了个人交往。在这过程中表现了我与这些和自己的教育与文化完全不同的人民圈子中的人们交往与谈话的能力，同时博得了他们对我的好感。在小酒馆的人民集会称为亚穆（ЯМ），在这里有大量的不同宗教派别——不朽派教徒（在派别中最著名的）、洗礼派信徒、不同形式的福音派信徒、东正教仪式派信徒、隐蔽的鞭笞派教徒、托尔斯泰主义者。不朽派是新型的神秘主义教派，它是最感兴趣的。它扩展为几个不同的形式——旧约不朽派、新约不朽派和第三种圣约不朽派。首先使我吃惊的是教派的人民语言，比起知识分子的无色彩的和抽象的语言来，它的语言是有力量的、有表现力的、形象的、生动的。例如，一个有名的教派分子尼基塔·普斯特斯维特曾简洁地说：“总督头衔不适合我的脑袋。”一般地说，座谈达到了相当高的水平，这是神秘主义的努力，是复杂的和深化的宗教思想，是对真理的热烈探求。对于研究俄罗斯人民，这些集体是非常有价值的。某些教派是真正的诺斯替派并且发展了完整的诺斯替派体系，在某些流派中则可以感觉到地下摩尼教和博古密利派的影响。二元论的主题与我的某些地方是相适合的，但是我很反对宗派主义精神，致力于打碎它的封闭体系。首先要推翻

这种想法，即每个流派的代表都自认为是绝对真理，而其他流派则是错误与荒谬，这在我这里引起了极大的反对。神秘主义性质的教派比理性主义性质的教派更有意思，我最反感的是洗礼教派，我不能忍受它的固有的表现于理性形式中的拯救意识。托尔斯泰主义者则很少能引起人们的兴趣。最可怜的印象来自东正教的传教士（他们应当反驳和揭穿各种教派），他们断送了东正教，甚至当他们讲述某种诚实的东西时，也使人产生讨厌的印象。比所有这一切都更引起我关注的是不朽派，我用了许多的力量与他们谈话和讨论，不朽派信徒也到我的家里来。他们的基本思想是，他们无论何时都是不死的。人们所以死亡仅仅是由于他们相信死亡，或者准确地说，他们迷信死亡。与所有的宗派一样，他们奠基于《圣经》的条文之上。耶稣之战胜死亡，他们不是在死亡的星期日意义上去理解，而是在达到经验上不死的意义上去理解，在这个意义上，可以完全相信耶稣不死。如果人们死亡，那仅仅是因为不相信耶稣战胜死亡。如果不朽派信徒死亡了，那是因为他失去了信仰。反驳不朽派没有任何的可能，无论什么东西也不能给他证明死的事实，除非削弱他的信仰。一个不朽派信徒说，当他将要埋葬和哀悼时，他将走向棺材，并且嘲笑缺乏信仰者。对于不朽派信徒来说，死是虚幻的，正如疾病对于“基督教的科学”来说是虚假信仰的产物，需要用真正的信仰与它对立起来一样。人们告诉我，存在着不朽派信徒——魔鬼崇拜者，他们仅仅要信本人的不死性，而认为其余的人们都是必然遭到灭亡的。俄罗斯民间宗教思想深刻地思考了死亡问题。在不朽派中，正如在其他宗派中一样，

存在着无可怀疑的和重要的真理，但是，它抓住了特殊性，而脱离了真理的其他方面，脱离了完全的真理。尼基塔·普斯特斯维特，一个左的分裂分子，有一次在集会上走向我并对我说：“如果想知道真理，那就邀请我对你讲。”我当然想知道真理，便请他对自己讲。他坐在房子中间，开始用极为漂亮的、生动的民间语言发挥十分复杂的二元论体系。他对我的思想完全不感兴趣，我企图对他进行反驳，但这被表明是没有希望的。这是一个绝对自信的人，自认为是唯一拯救真理的代表者。这是教派化运动的沉重方面。但是，很多教派信徒的智力使我惊讶不已。我经常研究 J·伯麦的学说和其他基督教神秘主义者——神智学者的学说。我了解到，从 19 世纪初开始伯麦已潜入民间，他甚至在民间被认作圣者。我特别尊重伯麦，他给予我一定的影响。亚穆民间宗教集会很快被警察禁止（旧制度的固有现象），我非常清楚，官方的国家的东正教无力和民间的教派分化运动作斗争，它只能对之禁止和迫害。和我对亚穆进行访问一样，A·别雷在小说《银色的鸽子》中描述了起源于鞭笞派的神秘的民间教派。我邀请他去亚穆，听教派分子讲述。出乎我的意料，他拒绝去，并且说只听信自己的艺术直觉。这种直觉的表现是惊人的，它部分地体现于俄罗斯的神秘主义的宗教分化中。然而，我与民间寻神派最有意思的会晤是在其他地方发生的。

很多年里，我们都到乡村去度夏天，那是属于我母亲家的，在哈科夫斯基省，靠近柳博京的地方。我们了解到，距我们很近的庄园主 B·A·舍尔曼，按信仰说是托尔斯泰主义者，组织了托尔斯泰式的群体——精神公社。但那里不仅

有托尔斯泰主义者（托尔斯泰主义者甚至在构成上只占少数）。在那里，无论从知识分子中，无论从人民中来的各方面的人都合流了：寻找上帝，并且按照神的真理生活。那里可能遇到不同的教派的代表人物和公开自己拯救世界的方式的单干者。这种单干的寻神派甚至在数量上比教派分子（在这个词的固有意义上的）更多。在这个特殊的精神中心里我第一次遇到了杜勃罗留波夫主义者。一个杜勃罗留波夫继承者，颓废派诗人，成了云游派信徒，虔诚生活的探寻者，并把自己的全部精神活动都建立在这个基础之上。与杜勃罗留波夫主义者交往是困难的，因为他们发誓保持沉默，对你的问题总要过一年才给予彻底的回答。我认为这是人们认识上的缺陷。弗拉季米尔·舍尔曼本人是一个奇妙的人，一尘不染地洁净，特别真诚地寻找正义的生活。他的托尔斯泰主义没有狭隘的教派性和闭塞性，像另外很多人那样。我很喜欢И·托尔斯泰，但不喜欢托尔斯泰主义分子。一个托尔斯泰主义者，与В·舍尔曼一起来到我这里，他的道德主义和谴责一切的态度令人不可忍受。比起托尔斯泰主义者来，В·舍尔曼的弟弟是更接近于通灵术——神智说派的，我很高兴靠近我们存在着这样一个精神中心，它打开了新的交往之路。舍尔曼群体的居民没有长期的和稳定的。经常出现新的人，很多人只是经过这个精神中心沿着大道走向高加索，然后生活在高加索山。所有这些刚刚成为寻神派和真理探求者的人们通常都来找我进行精神性的交谈。我认识了很多这种类型的人，通过他们我很好地了解了俄罗斯民间生活的这个方面，没有这些人和这种类型的精神活动，我将无法思考俄罗斯自身。这

是特殊的俄罗斯的云游。这种云游精神的俄罗斯在共产主义制度下将如何呢？在君主专制制度的俄罗斯成为一个云游者，比在苏维埃俄罗斯（它以致力于集权制度的生活组织而获胜）下更容易些。我听说，在高加索，精神活动和公社是完全放宽的。我遇到的所有这些大量的寻求在上帝怀抱中的虔诚生活的人都是革命者，虽然他们的革命性是精神上的而非政治上的。这些人都是宗教无政府主义者，就此而言是接近托尔斯泰的，也是与我接近的。我很惊讶，单干者经常有自己的拯救世界和人的正确方式，并且前来告诉我这种拯救方式。他们认为，拯救依赖于真理的知识，在这个意义上，他们有诺斯替教的成分。对意志之恶在人类生活中的意义是轻视的。对于真理探求本身和正义的、神的生活的存在全都给予很高的评价。我想起一个人，他具有彻底的经过深思熟虑的拯救体系，他特别集中思考了作为恶的根源的时间问题。他认为时间是可以战胜的，并且鼓吹要“把瞬间围起来”，那时所有的人就会处于永恒的生活中，战胜死亡。在他的体系中存在某种真实的东西，但是，总起来说，是简单化的和过于夸大的。从他的意识来说，很多问题完全被疏忽过去。应当说，对所有的人来说，思想中的简单化和生活中的平凡都是固有的。我不知道，他们怎么能忍受我的哲学和文化的复杂性、我研究有疑问的问题的智力倾向。但是，他们对我是友善的，并且喜欢与我交谈。

我的最老的朋友是阿基穆施卡。这是一个简朴的庄稼汉、杂工。他很接近我，比很多知识分子和文化人更接近。与阿基穆施卡的交往，使我相信民粹派关于文化阶层与人民之间

存在鸿沟的观点是不正确的。他告诉我，他和专注于物质问题的农民是疏远的，而和我却是接近的，他可以和我交谈他所感兴趣的精神问题；在精神的王国里存在着统一性。他对我说，有一次发生了一件不平常的事，当时他是个牧童，放牧着一群牛，忽然，他出现了一个思想：上帝是没有的。那时太阳便开始暗淡下去，他陷入了黑暗。他感到，如果上帝是不存在的，那么，任何东西也就不存在，存在的仅仅是完全是“无”和黑暗。他仿佛完全失明了。然后，在“无”与黑暗的深处忽然开始发出光亮。他重新相信上帝是存在的，“无”消失在世界中，光亮的太阳在照耀，所有的一切又在新光明中重新恢复。确实，阿基穆施卡任何时候也没听说过启蒙经师埃克哈尔特和 J·伯麦，但是他所描述的经验却与这些神秘主义大师描述的经验十分相像。阿基穆施卡特殊地敏捷，这是我在生活中遇到的最杰出的人物之一。在人们中，他的神秘主义生命感和神秘主义的渴望最使我吃惊。客观世界的外在生活对他好像是不存在的，他不能在外在世界中识别方向，像一个无助的孩子。同时可以感受到他的很大的善良和友好。他经常到我的房里来，我们和他一起散步，并进行思想交谈。过了一段时间他去了高加索，并且不知去向。我一直保留着对他的回忆。我同样保留着对艺术家 B 和他的妻子的回忆。他们很像杜勃罗留波夫主义者。很漂亮，他身上有法国式的东西，他很友善。他的夫人外表不那么动人，但很智慧，同她谈话非常有趣。他很接近东正教，喜欢杜勃罗留波夫，经常读东方神秘主义——禁欲主义的作品。我很喜欢 B，但是更乐意和他的夫人交谈精神题目。B 经常到我家

来。后来他们也去了高加索，在那里聚集着不同的思想派别。我一直很奇怪所有这些都忘记了与他们格格不入的东西，即我们家的过于地主式的风格，首先注重精神交往。回忆与这些人交往的这些年头，就好像是我的生活中最好的日子，这些人就是我生活中所遇到的最好的人。我很少拿这些人和那些堕落的、继承了贵族老爷习气和利己主义的、首先重视进行创作的舒适条件的哲学家和作家们相比较，但在心灵深处我更向往他们。我回忆起在洛日杰斯特沃农村的那些快乐日子。严寒，一切被雪覆盖，花园闪着银色光芒，创造了一个童话世界。舍尔曼坐着雪橇来到，并带来自己的新客人，开始了精神的谈话。新客人有什么样的拯救世界的体系呢？这时，世界已经临近可怕的世界战争，它将开辟一个灾难、不幸和苦难的纪元，这个纪元人们望不到尽头。

* * *

我非常反对官方的东正教，反对历史上的教会形态。简直应当说，教会—东正教的生活在大多数场合给人的印象都是沉重的和引人误入迷途的。由于在阿弗恩的赞名派（他们采用俄国的官阶制度和外交手腕）之事，我写了怒气冲冲的文章《精神的摧残者》来反对主教公会。我对东正教的名称没有特别的恶感，但是我对在精神生活中使用暴力感到愤怒，对俄罗

赞名派、1910——1912年产生于希腊旧圣山一些正教修道院的教派。与正统正教不同的是，它主张人只可赞颂神的名字，不可赞颂神本身。赞名派被教会革除，逐到俄国。——译注

斯主教公会的卑下、非精神性感到愤怒。刊登这篇文章的报纸被没收。我因渎神罪而被审,并被判永久流放到西伯利亚。我的律师认为我的事情没有指望了。由于战争,不可能传唤所有的见证人。事情被放在一边。这样,事情拖延到革命,而革命则中断了这件事。如果没有革命,我也不会去巴黎,而是在西伯利亚被永久流放。在1917年的夏天,革命的自发势力在莫斯科举行了为准备教区代表大会而召开的集会。我有时不喜欢教会的集会,我讨厌它很少思想性。不过,我还是想参加这些集会,尽管在这种集会中不能起积极的作用。我的观感一直是很沉重的和很厌恶的。最后,我决定不去参加任何大的教会集会。我觉得这些集会好像是俄罗斯民间的酒馆联盟的集会。过去参加这种集会的所有的人都会得到这种印象:东正教会和反动派、保守派、君主专制制度、“黑帮”思潮有着密切的联系。但是,现今东正教会完全从这种联系中解放出来了,同时,也疏远了小市民和很少精神特点的中间教会群众。要知道,占据了会议的那些问题的水平是不高的,完全不适合时代的灾难性特点。在集会上,没有任何一个俄罗斯宗教思想提出的问题得到提高。这是小市民生活方式的东正教,它被特别琐碎的、虽然是必须的、外在的教会结构问题所充满。甚至,像布尔加科夫和E·特鲁别茨科伊这样的人(他们编制大部分会议文献)参加,也不能提高集会的水平。这暴露出官方东正教会之特别的保守。我回想起,在革命之初,我费了好大力气说服了我们的神甫来到大弗拉西叶夫斯基巷,跳出以皇帝的专制统治名义为教会服务的藩篱。这个神甫是个很美的人(在旧俄,好的神甫不少,但没有几个好的主教),但是他完全被教会

——国家原则所浸透。对他来说,君主专制制度的覆灭就是东正教会的覆灭。当开始对反对教会和教士的行为进行迫害时,便可发现许多忠诚于自己的信仰和同意忍受灾难和痛苦的人。教会的环境由于迫害而“净化”。在东正教会内部任何新的创造性意识的象征都不可能发现。作为传统的社会机构的教会比作为神秘主义组织的教会更有力量,在我被从苏维埃俄国驱逐出境以前,我对东正教会还有一个光明的印象,这就是我和阿列克赛·梅切夫的会晤。他是白教士,很尊敬老人。梅切夫给我留下了在所有的与精神领袖会晤中最强烈的和最令人愉快的印象,从他那里出来特别的高兴。我在他那里没发现任何的精神阶层否定的生活方式的特点。他是白色的(而非黑色的)东正教的代表。顺便地说,他曾说过,不应当指望用干涉和军事暴力去推翻布尔什维克,而要特别指望于俄罗斯人民的内在精神转变。他还说起红军战士在夜里去找他进行忏悔。所有这些都适合我所固有的情绪。通过他,我感觉到自己和东正教会的联系,这种联系在任何时候都没有完全中止,尽管我对它进行了尖锐的批判,并且希望进入到基督教的全新时代。在任何情况下,我都感到自己是属于神秘的基督教会的,我的宗教原理和索洛维约夫的宗教原理是同源的。

当我流落到国外并同俄国侨民相接触时,就开始了我的生活最艰难的时期之一。对此我将在其他地方论述。在这里我只说,在国外的俄罗斯东正教氛围只能与珍视真理、正义和精神自由的人的东正教相冲突。这种氛围感染着深深的政治和宗教的反动性。寻求的不是正义,而是制度和强有力的政权。国外的东正教表现出教权主义情绪,这在过去是没有

的。在东正教中没有教权主义，这种教权主义忽然开始自认是真正东正教的统一物。主教和神甫几乎被奉若神明，如果哪一个旧形态的主教不倾向于吹涨自己的权威，那么年轻人并不满意，并要求他具有权威的教阶制度意识，即服从年轻人的意识。大部分侨民都把东正教会看作符合心意的国家制度的工具。当认为政治高踞于精神之上时，在东正教中则将帝王放置首位。这是萨杜基教派主张的延续。一小部分人则首先重视正统的教会传统，对他们来说，基督教被归结为寺院的虔诚和教会机构规章所规定的祈祷，我任何时候都没有这么尖锐地感受到可怕的诱惑：缺乏好的教育，尊重自己作为一个正统的教徒，经常造访教会机构，常常领圣餐。这是精神性在外在的仪式、条例、规章，东正教的假仁假义中的坏死。俄罗斯的创造性的宗教思想传统完全中断了，只有不大的哲学和神学思想代表的小团体保持它（他们不承认现在的东正教）。在我这里，反对这种环境的造反情绪在增长，我不能容许对此不用口头的或书面的手段进行抗议。我还将讲很多关于我与西方基督教世界，和天主教徒、抗议者之间的接触。这种关系是复杂的，超宗教主义是我特别固有的（比起“国际宗教主义”这个词，我宁肯用超宗教主义这个词），然而我一直特别想改革，虽然不是在专门新教的意义上的改革。这种改革或者深刻的精神变革对于新教世界也同样是必须的。不过，只有联系到我的内在的体验、深刻的内在危机，我的内在宗教生活和我的宗教悲剧才是可以理解的。——在

我心目中，生活的主要梦想就是关于人的创造性问题，这在下一章来说。我特别想让基督教从死点上降下来，进入新的创造之路，不仅如此，还要达到世界末日论的、相信弥赛亚思想的基督教道路，上帝创造了世界本身，但他并不管理这个世界。这个世界被世界的大公所管理。“你的王国正在到来”，这意味着在这个世界上还没有千年王国。人们期待着千年王国，同时只能走向它。和世上的王国比较起来，千年王国是另一个样子的。对千年王国应当按世界末日论来理解，历史上很多基督徒都是这样理解它的（拜斯、卢阿兹、施维义切尔）。然而，千年王国不仅仅要等待，而且要创造它。世界末日论意识要求人的意识的深刻转变。人们和宗教思想的代表按极不同的方面去体验宗教悲剧。我的宗教悲剧很少与基尔克果所体验的悲剧以及通常折磨人的怀疑的悲剧有相同之处。我的宗教悲剧首先在于，对于通常的、正统的上帝概念和上帝与人的关系的概念的体验使我异常痛苦。我不怀疑上帝的存在，然而我在某个瞬间会在头脑中出现可怕的思想：如果他们，正统思想者，社会学地思考上帝与人的关系，把它看作如统治者和奴隶的关系一样，他们是正确的吗？当所有的东西都灭亡时，我也灭亡。在宗教的范围内，恶梦被想象为上帝的恶的现象，而从奴隶的感受出发，它又被人们思想为上帝之善。这与另一种宗教体验是对立的，那种体验认为，上帝不被人所了解，上帝等待着从人那里勇敢的创造性的回答。但是，这样就要求人们无限大的回答和无限大的艰难，因为通常只是要求战胜罪孽。最大的勇敢在于，人所依靠的不仅是人的命运，而且是神的命运。

第八章

创造的世界·创造的意义 和创造狂喜的体验

关于创造、关于人的创造的使命——这是我的生活的基本课题。提出这一课题并不是我哲学思维的结果，这是内在经验的体验，是内在的领悟。人们常常对我所提出的创造问题作不正确的理解，他们在通常的意义上把它理解为文化创造、“科学与艺术”创造、艺术作品的创造、写书等等。这种理解就把它变成一个完全陈旧的问题，即基督教是否证明文化创造无罪，换句话说，即基督教是否原则上不是蒙昧主义的？但我的命题完全是另一种样子的，它要深刻得多。我根本不提出创造的辩护问题，我提出的是用创造来辩护的问题。创造不需要辩护，它要为人类的正确辩护，它是人类学。这是人对上帝的关系问题，是人对上帝的应答。关于对人的文化、文化价值与成果的态度问题已经是第二性的和派生的问题。关于创造与罪过的关系、创造与赎罪的关系问题搅得我不得安宁。我生活于人类的罪恶意识紧张的时期，并且走向这个意识的深处，准确地说，这是最靠近东正教的因素。不

过，如果罪孽意识是精神道路所不可避免的因素（这种道路是我所固有的），那么特别为这种意识献身并且无限地深化这种意识，将导致生命力量的忧郁和软弱。罪孽的体验可能发生于启蒙与复兴之前，但它可能变成无边的愚昧的凝聚。把罪孽的体验理解为精神生活的唯一的和无所不包的开端，不可能导致创造的高潮和领悟。为了使生命的复兴得以实现，它应当转为另一种体验。实际上下面这个问题一直使我不得安宁：如何克制低沉而转向热情？传统的书籍通常在这种意义上回答这个问题：在罪孽感和不足感之后便进入天赐的清澈。但是，天赐来源于在上的上帝，而从下面来说，从人出发，来源于人的只能是人的罪孽感和渺小感。我的问题在于，克服罪孽的消沉的天意力量，能否从人出发？人能否不仅证明自己对最高力量俯首贴耳，而且证明自己具有创造的热情？为了明了我的思想，最重要的是要懂得：对我来说，人的创造不是人的需要和人的权力，而是上帝对人的要求和人的责任。上帝期待于人的是，以人的创造行为实现人对上帝的创造行为的回答。人的创造，必然地就是人的自由。人的自由是上帝对人的要求，按对上帝的关系来说是人的责任。然而，上帝不能对人公开坦露这个，但人应当向上帝坦露。在圣经中我们找不到关于人的创造的公开描述。这是不公开的，是上帝秘而不宣的。如果对我提出引证圣经条文来证明我关于人的创造的宗教意义的要求，那么，它将成为无法理解的问题。对我来说，创造的果敢精神是神的意志的实现，但神的意志不是公开的，而是隐蔽的。它完全不是反对神的。我是把创造的命题完全当作关于神人的基督教的基本问题来提出的，它

证明了基督教的神人特质。上帝关于人的观念无限地高于传统的关于人的正统观念，后者是忧郁的和宿命的意识的产物。上帝的观念是最伟大的关于人的观念，人的观念是最伟大的上帝观念。人期待着上帝在人之中诞生，上帝期待着人在上帝之中诞生。在这样的深度上应当提出创造问题。这种上帝需要人，需要人的反响，需要人的创造的思想，是异常勇敢的。但是没有这种勇敢，神人的证明便失去了意义。在上帝的生命深处存在着永恒的人性，存在着上帝与它的“另一面”的关系，神的和人的关系的悲剧。这表现于人的精神体验中，而不体现于神学思辨中，神的悲剧在人的悲剧中被打碎了，上面的被下面的打碎了。这个奥秘在某些神秘主义者那里被掀开了一点。我已经说过，在《创造的意义》的卷首题词中我援引了安戈鲁斯·西列祖斯的诗句。慈爱者（上帝）没有被爱者（人）便不能存在——对此，理性的概念是不可能理解的，不可能构造理性的本体论，只能象征主义的理解，象征主义的思维可能意味着只是接近奥秘。创造的神秘并不是和赎罪的神秘相对立的，它是精神道路的另一种因素，神秘的悲剧的另一种行为。对于我的哲学道路来说，我并不相信理性本体论的可能性，我只相信象征主义地描述的精神体验的现象学是可能的。创造，对我来说，与其说是最后的装饰，创造的结果，不如说是对无限的揭示，在无限性中的飞驰；它不是客观的，而是先验的。创造的狂喜（创造行为永远是 *ex-tasis*，出神）是无限性的断裂，由此产生了（对我来说）在文化和社会成果中的创造悲剧，在创造的意义和创造的实现之中的不协调。在基督教中新的宗教意识问题

对我成了另一种样子的，比起 20 世纪初俄罗斯宗教思想的其他派别来，成为另一种表述方式的。这不是肉体的问题（如梅列日科夫斯基认为的那样），也不是宇宙的神圣化问题（如索菲亚派认为的那样），而是创造的问题，新的宗教人类学问题。这种新的人类学区别于圣父的人类学和经院哲学的人类学，也区别于人道主义的人类学，因为它是自然主义地加以论证的。

我经历着由于罪孽而产生的消沉意识的时代。这种意识的增长不可能燃起光明，只有扩展黑暗。最后，人将习惯于观察的不是上帝，而是罪过。习惯于黑暗，而不是光明。强烈的和长期的罪孽感将导致忧郁，那时，宗教生活的目的将成为克服忧郁。因此，我抑制忧郁状态，企图达到高涨的热情状态。这是真正内在的激动和恍悟。事情发生在夏天，在乡村里。我躺在床上，已经是清晨了，忽然，我的全部存在都因创造的热情而激动起来，强烈的光照耀着我。我从罪孽的消沉中走向创造的高潮，我明白，忧郁意识应当转变为创造热情意识，而另一种人则应当倒下去。这就是人的存在的不同极端。基督教的秘密不可能局限于赎罪的秘密。赎罪仅仅是神秘仪式行为之一。宗教的特别繁琐形式对于我是格格不入的。在创造的经验中，忧郁性、二分性、奴役性将被克服。我再说一遍，我所了解的创造不是指文化作品的创作，而是为了向另一种更高的生活、新的存在而产生的全部人的存在的激动与热情。在创造的经验中揭示出：“我”主体比起“非我”客体来，是第一性的和更高的。同时，创造和自我中心主义也是对立的，它是忘却自己的，它力图趋向超出自己，

创造的体验不是固有的不完善性的反映，它引向世界的改造，引向新的天和新的地，这种新的天地应当由人来准备。创造者和创造都具有非集体—共同的，而是个体的——一个人的性质。创造至少是自我消耗，它永远从自身出发。消耗自己是抑制，从自己出发则是解放。

我所揭示的创造的体验（它揭示的是人，而不是上帝），表述在《创造的意义，人的无罪的体验》中，我是在整个身心充满激情，甚至是在颠狂状态中写这本书的，我认为这本书不是最完美的，但它是我的著作中最鼓舞人的。其中我的新颖的哲学思想第一次得到了表述，其中放入了我的基本主题、我关于人的最初的直觉。我认为自己的缺点是没有特别专门地集中精力于这一主题，而是周期性地转移到对我意义较小的其他课题上去。这暴露了当时我系统地发展思维的能力还比较弱。我思考，用格言方式写作，努力寻找表达我的直觉的方式，我的思想不是推论式的，在我的书中没有推论的联系。我自认为最完美的书是《论人的使命——不同寻常的伦理学体验》。在这本书里我力图创立完整的伦理学。我一直存在主义类型的思想家，当这个词还没有通用时就是如此，《创造的意义》是我的生活中 Sturm und Drang（狂飚突进运动）时期的书。这本书的写作与我的生命力的大的高潮相联系，并且伴随着我的生活方式的变化。这是对莫斯科东正教界的反叛时期。我离开了宗教—哲学学会，中止了参加它的集会。同样，我也离开了“道路”出版社，我进入了孤独的创造之中。这时我整个冬天在意大利旅行，我们居住在佛罗伦萨和罗马，在返回俄国的路上（我母亲病了），我们

参观了阿西西。意大利给我的印象非常的有力和强烈，在那里我写了《创造的意义》的一部分。我产生了很多关于文艺复兴的创造性思想。我认为这是失败的创造，然而失败是伟大的，这种失败和一般的创造的悲剧有关。然而，意大利的全部环境（不是指现代的环境，而是指过去的意大利的环境）都激励我写这本书。我在意大利每一分钟都感到快乐。我特别喜欢早期的——还是中世纪的——文艺复兴和佛罗伦萨的文艺复兴，Quattrocento（意大利 15 世纪的文艺复兴运动）。非常喜爱波提切利，并且看到了他的创造的悲剧体验的巨大意义。完全不喜欢 16 世纪和更后的罗马的文艺复兴时代。很不喜欢圣彼得大教堂，无论如何不喜欢拉斐尔。前拉斐尔画派，倒是具有较多的直爽的味道。不过，列奥那多·达·芬奇一直使我很兴奋，在罗马我喜欢巴洛克式的喷泉，但不喜欢巴洛克式的教堂。最喜欢原始基督教会，坎帕尼亚使我产生了很强的印象，在那里人的创造的丰碑转化到自然现象中。罗马给人以强烈的世界历史感。我一直特别尊重圣方济各，我认为它是基督教历史上最伟大的现象，我必然想去访问阿西西。在现在的意大利，圣方济各修道院已经荒废，这给我以沉重的感受，一个出生于丹麦的圣方济各修道院的修士告诉我们被遗忘的圣方济各的情况，在教堂里除了修士之外，任何人也没有，我们这些东正教徒在圣方济各墓前作了弥撒。我带着忧伤离开了意大利。当我再返回意大利时，它已经完全是另一个样子了，是法西斯主义的意大利了。回到莫斯科，我开始了新的时期，东正教的团体，不仅是右的而且包括左的，都十分怀疑甚至敌视我关于人的创造本质的思

想。我感到思想上十分孤独。当《创造的意义》出版时，依万诺夫在私下的谈话中对它作了高度的评价，他并不同意我的思想，但是一般地同意创造的异化。他从音乐上领会我的书。布尔加科夫在他的著作《永不熄灭之光》中承认我关于创造的思想具有否定一切的、人神的性质。只有罗札诺夫对我的书作了较多的评论。

* * *

对我来说，创造问题是和自由问题联系在一起的。前面已经说过，我写了《自由的哲学》，这本书不是完整的著作，而是个别短文的汇集。我不满意这本书，其中的术语表述得不够确切，后来，我对自己思想的表述要比它好得多。不过，自由的首要地位已经在这里确立了，人的创造行为和世界中新事物的产生是不可能从封闭的存在体系中得到了解的。创造只在容许自由的条件下才是可能的，它不是被存在所决定的，不是从存在中引申出来的。自由不扎根于存在，而扎根于“ничто”（“无”）。自由无基础，什么也不能决定它，它处于因果联系之外，而因果联系则是存在所要服从的东西，没有它，就不可能设想存在。只是后来我才完全形成了关于自由的外于存在的性质的真理，在《自由的哲学》中我还没有从本体论哲学的束缚中解放出来。《创造的意义》这本书也没有完全从本体主义中解放出来，不过，在《创造的意义》中我已经表述了我的基本思想：创造是从无中的创造，也就是从自由中的创造。批判者将这样荒谬的思想归之于我：人的创造不需要物质，不需要物质世界。但是，我任何时候也没

有将“无”看成是这个样子。人的创造行为需要物质，没有物质的现实它不可能进行，它完全不能在虚空中，在真空中实现。但是，人的创造行为不可能从整体上被世界所赋予的物质决定；在创造中存在新的事物，它不可能被外在的世界所决定。这里有那种自由的成分，它混杂于所有的真正的创造行为之中：创造的秘密就在于此。在这个意义上，创造是从无中的创造，这只是意味着，它不是从整体上被世界所决定的，它同样是自由的放射，不是被什么外在的东西确定的。没有它，创造不过是现有的世界成分的重新分配，新事物的产生则只能是幻想。使我不得安宁的和首先关注的课题是：从非存在中如何产生存在，从不存在的东西如何产生出存在的东西。不可能从已经是决定论的存在出发来解释从非存在到存在的转变。不过，这是关于自由的课题，承认自由扎根于非存在或者“无”之中，就意味着承认自由的非理性的奥秘。这可能只体现在精神体验的象征性的描述之中。关于非存在性的、前存在性的自由，不可能形成概念。我承认，创造的才能是上帝赋予人的，但是人的创造行为渗入的是自由的因素，而不是决定论的世界，或者决定论的上帝。创造是人对上帝的号召的反应。提出能否从宗教赎罪的观点来证明创造之正确的问题，是毫无结果的和荒谬的。对于赎罪和拯救的事业来说，没有创造，也能进行，但是对于千年王国来说，人的创造是必须的，只有经过人的创造事业，千年王国才能接近。新的、完成了的神的启示，将是人的创造的启示。这将是期盼的圣灵时代。最后，作为神人性宗教的基督教将在这个时代里实现。我发现了宗教的而不仅仅是文化的创造的意义。

义，创造不是被论证为正确的，而是自身就是正确的。更深层地说，这是关于上帝对人的创造行为的需要，关于上帝对人的创造的忧虑的勇敢意识。创造是创造世界的继续。继续和完成世界的创造，这是神人的事业，上帝与人一起的，人与上帝一起的创造。但是，我清楚地意识到人的创造的深刻悲剧和它在世界的条件下命中注定的不顺利。在《创造的意义》的很多地方都有这种意识。创造的行为原来纯粹是指向新的生活、新的存在、新的天空和新的天地，指向改变世界。但是，在凋落的世界条件下，它变得沉重了，吸引力下降，从属于必然性的定制，它创造的不是新的生命，而是完美性大小不一的文化成果。创造的成果带有的不是现实的性质，而是象征的性质。创造书籍、交响乐、图画、诗、社会观点。在创造的高潮和创造的成果之间存在着不协调。对此我已经说过多次，就不再重复了。不过，我想防止对我的思想的误解。我完全不否定文化的创作，完全不否定创作的成果在这个世界上的意义。这是人的道路，人应当经过文化与文明的创造。但是，这是象征性的创造，它所提供的仅仅是现实改造的征兆。现实主义的创造则是世界的改造，这个世界的终结，新的天地的产生。创造的行为是世界末日论的行为，它引向世界的终结。

对创造意义的这种理解是和我对浪漫主义的好感以及对古典主义的厌恶联系在一起的。古典主义可以称作在创造行为上达到了完美的程度，在这个意义上反对古典主义是荒唐可笑的。但是，作为一定的精神形式的古典主义的错误在于，容许在现有的世界条件下，最终的内在完善的可能性。古典

主义是反对世界末日论的。浪漫主义的真理——当然在其中也有很多谬误——在于它关于最终的完美之不足的意识，在于它趋向无限的东西，也就是超越限制的趋向。在这个世界中，创造的作品的完善性只可能是象征性的，也就是说，它只是在另一个世界，在另一种存在与超存在的前景中的另一种完善的标志。真正的目的在于现实性自身对象征的胜利。不过，需要了解这个思想的复杂性。这种意识会错把象征认作现实，这是它的复杂性和有限性。象征主义的意识高于这种天真的现实主义意识，就在于它打开了通向真正的现实性的道路。在有条件的象征的世界里，天真的现实主义意识是被束缚的。我对浪漫主义的态度一直是双重化的。从一方面说，比起古典主义来，我公开地比较偏好于浪漫主义，我反对在两次世界大战之间西方对于浪漫主义的反动。但是，从另一方面说，浪漫主义的很多东西我是厌恶的，我在浪漫主义者身上看到很多虚伪性。浪漫主义者的真理在于不满意这个世界的有止境性和束缚性，在于努力越出理性结构之外。然而，真理的道路是从朴素的现实主义（有时这是古典主义所采用的形式）出发，经过象征主义走向真正的现实主义。我的命题是：从文化成果的象征主义创造走向改造生活的现实主义创造、新的天地的现实主义创造是否可能和如何可能？在这个意义上，创造是世界的终结。在俄罗斯作家、境外的艺术家、果戈里、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基那里，都尖锐地提出了这个课题。尼采、易卜生、象征主义者们同样接近了这个课题。我知道，提出这一课题可能产生奇怪要求的印象。从完美作品的创造转向完美生活的创造是否可能呢？创造不需

要作为道德完美性那样地了解，在这种理解中没有任何新东西。旧的基督教意识在禁欲主义的、敌视世界的意识和为这个世界的文化创造辩护的、将社会形态神圣化的意识之间摇摆不定。我说的则是第三种意识即这个世界的现实变化。在《创造的意义》中关于艺术一章我至少已经讲充分了。

我所期待到来的新的创造时代不是文艺复兴——人道主义式的。当然，我的宗教—哲学世界观可以解释为深化了的人道主义，解释为对上帝中永恒的人道的承认。人道是三位一体第二次出现时所固有的，教条的现实核心就在这里。人是形而上学的实体，经验的人的卑下并不能动摇我的这个信念。对我来说，人道的激情是固有的，虽然我越来越深信：对人来说，固有的人道很少。我经常重复地说：“上帝是人性的，人则是无人性的。”信仰人、信仰人道就是信仰上帝，这对人来说不需要幻觉。我的人道完全优于《论人的使命》一书中所阐述的。舍斯托夫在写到我时，甚至说我是哲学家中最有人道的。然而，关于欧洲人道主义的危机我写了很多，并且预言将进入反人道主义的时期，在这个时期里法将完善化。我讲到人道主义内在的辩证法，在这种辩证法内，人道主义转化为反人道主义。人的自我满足的观念导致人的否定，导致纯粹的人的原理的瓦解，导致力图形成高于人的东西（“超人”）的原理，达到无可争辩的降低人的价值的原理。兽性的上帝代替了人性的上帝。陀思妥耶夫斯基、尼采和马克思对我认识人道主义的存在主义辩证法具有巨大的意义。在我所体验到的内在转变之后（这种转变与创造的高潮体验相联系），我无论何时也没有改变自己关于人的创造使命的信念。

然而，我的较快地进入创造时代的期望被世界战争、俄国革命、德国大变革、新的战争的灾难性事件所削弱，两次世界大战、新的世界性奴隶制危险的时期是昏暗的，不是创造的时代。我预见和预感到要出现灾难，生活的灾难感本是我所固有的，我不相信世界和社会制度的牢固和稳定。说到牢固的和稳定的东西，火山的力量会很轻松地将它推翻，这种火山力量却一直隐藏在看来和谐的后面。历史灾难表现为巨大的物力论，并且给人以创造全新世界的印象，但是它对于创造来说是完全不适合的、不利的（这里说的创造是我所了解的创造，以及我预见的将要来临的新的创造的宗教时代）。历史灾难的物力论甚至将陷入对真正的人的创造的反动时期。因为它敌视人并要消灭精神自由。世界进入反人类的时代，它的特点是反人道化进程。但是可怖的历史恶作剧之悲剧体验为人的命运的全新时代作了准备。产生于历史表层的东西不能动摇与形而上学深处相联系的人的创造使命的信念。为了理解我的思想，重要的是要强调，直接的、连接的、不断地发展的思想与我格格不入。在承认与深入于世界的自由过程相联系的间断性和否认作为决定论的表现的非间断性的意义上，我一般地是反进化论者。柏格森书中使用的词组——“创造的进化”，我一直认为是不正确的。创造与进化不仅是不同的，甚至是对立的事物。在世界的和历史的过程中没有进步，没有有规律地发展的必然性，反动与黑暗是可能的，正如创造的断裂、转向、世界新的方面的揭示、新的世界是可能的一样。我一直认为历史表层的事件自身是意义很小的和不怎么重要的，我在这些事件里看到的只是其他东西的象征。

我任何时候都不倾向于赋予“客观的”创举的社会表现以特别的意义（我参加了这种活动，并且成为它的创始人）。我任何时候都不夸大自己“主动性”的意义，甚至低估它的意义。这可以部分地自称具有托尔斯泰的甚至是虚无主义者的气质。对我来说，真正的生活存在于这些的后面。只有创造的热情及其进发，只有我内在的创造的世界才是有价值的、真正的、原初的东西。在创造的热情中克服忧郁，这是最主要的。我始终相信《创造的意义》中的基本思想，在哲学上我更加改进自己思想的表述，更加确定术语。不过，我可能对自己生活的基本思想精选得不够，宣传得不够。我痛苦地指出，人们对我理解得不好，对我的主要思想理解得不好，他们不知道我的思想是十分集中和完整的。关于时代的事件我作了很多描述，经常对发生的事情进行评价，所有这些，借用尼采的表述来说，是“非自己时代的思维”，是面向遥远的未来的。我永远也不是政治活动家，从来也不是政治评论家，我只是一个在这敌视人的时代里保卫自己关于人的思想的道德说教者。我企图在最无人道的时代鼓吹人道。人们是如此不了解我，当我发言保卫存在主义哲学时，他们把这看作对我是完全新的、甚至几乎改变了我的过去哲学的东西。无论谁也没有发觉，存在主义哲学是我的人道体现，而人道则具有形而上学的意义。在这个问题上我区别于海德格尔、雅斯贝斯和其他人，区别于基尔克果。

* * *

为了力求从心理上理解我对创造的颂扬的根源，我说了

自己对创造的特殊态度和对世界现实（即被称作“现实性”的东西）的消极态度之间的联系。为了活得有价值，而不是被世界必然性、社会琐事所贬低和压抑，必须在创造高潮中越出“现实性”的封闭圈子，必须激起想象力，设想另一个世界，与这个世界的现实性相比是新的世界（新的天和新的地）。创造与想象是联系着的。我一直认为创造行为是超验的，越出了内在的现实性的界限，是越过必然性的自由的迸发。在一定的意义上可以说，对创造的爱就是对“世界”的不爱，不可能居留在这个“世界”之内。因此，在创造中包含着世界末日论的因素。创造行为是这个世界的终结的来临，是另一世界的开端。古典主义的错觉在于，仿佛创造行为的结果可能是在这个世界里获得完善，是我们在这个世界的停留，而不是移近于另一个世界。但是，那种在创造成果的完善性意义上被称为“古典主义”的，实质上，一直在谈论和这个世界的现实相区别的另一个世界，并且预告世界的改造。在这里也预告了艺术的改造世界的意义。因此，艺术有了肯定的和解放的意义。不过，创造并不永远是真理的和真正的，它可能是复杂的虚幻的。对人来说虚假的创造也是它所固有的。人可能对上帝的号召不予回答，而去回答撒旦的号召。但是艺术中的魔鬼主义问题对我是很复杂的。达·芬奇自身就有魔鬼主义的成分，尽管我对此作了夸张。在达·芬奇的真正的艺术创造行为中燃烧着全部的魔鬼主义，全部的恶则销声匿迹。对创造进行简单的道德说教是不能容许的。所有传统的神学学说都是和我的创造思想相敌对的，我和它们处于长期的冲突之中。无论谁也不完全同意我，尽管某些人发现我

的问题是很有意思的。我说的不仅是在东正教基础上的思想派别，也包括我所遇到的西方基督教学派、天主教和新教教派（渴望找回过去的发源地的托马斯主义、巴特学说）的思想。在西方人写的关于我的文章中，把我和那些被称为基督教神智学者的人，如伯麦、圣—马丁、巴杰尔等同起来，但是不承认我的思想是正统的。当我更切近地了解了现代天主教和新教的思想时，我很惊讶：我的创造思想对它们是异己的。一般地说，俄罗斯思想的问题与它们也是歧异的。我关于非创造性的、存在的自由的学说引起了最大的怀疑和反对。我自己的思想陷于十分孤立的状态。有组织的社会团体所表述的正统体系应当否定创造，或者在十分肤浅的意义上承认它。如果没有冲突，没有和法规、法律的碰撞，没有“非法的”爱，没有内在的怀疑和矛盾，没有正统的“法”的观点看来是不能容许的事情，就不可能写出悲剧、小说和文学诗篇。如果没有存在问题的环境，没有解决问题的不懈努力，没有对真理的探索（真理不是周期性地以凝固的形式从天上掉下来的），没有精神的斗争，创造的思想是不可能的。但是正统体系不想知道任何新的问题，怀疑和敌视创造的非静止性，敌视探索，敌视思想斗争，它在实际上不能接受莎士比亚、歌德、贝多芬。

当我观察自己的创造过程时，有时为其他人所论说的我与自我的观察之差异而惊讶。我一直明白自己首先是一个哲学家，一直明白自己的哲学使命，归根结蒂，我至少喜欢哲学、哲学的认识。学院类型的哲学家认为最好还是称我为“思想家”，很明显，这种哲学家比起有系统体系的哲学家更

加自由，我的哲学无论何时也不是教授式的。然而，最主要的是，我的思维 and 认识过程的运动不是像人们通常所描述的那个样子。我没有可以称作思索性、辩论性和结论性的思想，没有系统的有逻辑联系的思想。我在实际上不能发展和论证自己的思想，分析——这是我的思想的比较差的方面，我的思维属于特殊的直觉—综合类型。我毫无疑问的大才能是立即理解所有个别的、部分的东西与整体的联系，与世界意义的联系。最微小的生活现象都引起我整体性的直觉领悟。这种直觉带有理性的——充满感情的（而非纯理性的）性质。在世界中小的和个别的東西的后边，我看到精神的现实性，从它把光明洒到所有的东西上。最重要的思想就像闪电的光、内在的光的射线一样来到我的头脑之中。当我开始写作时，我有时感觉到非常强烈的激情在我的头脑中盘旋，我的思想那么快地流过去，我好不容易才把它们写下来。我无论何时都不对形式深思熟虑，而是它自己流溢出来，我的思想甚至从来都与内在的词联系在一起。我几乎从来不修改也不重新思考写出来的东西，就按最初写出来的东西进行印刷。因此，我的写作方式是漫不经心的。我只作不大的增补，有时这破坏了思想的彻底性。我的写作风格是格言式的，这是我固有的形式，尽管它对制定思想并使之彻底化是不够的。格言对我是思想的微观宇宙，我的全部哲学都参与在这种简洁的形式中，对它来说再没有什么可分的和更纯粹的东西了。这个哲学是具体——完整的。我用全部生命去写作。写作对我来说是精神卫生、沉思与浓缩，是生活方式。我一直可以在任何条件下和任何精神状态下进行写作，当我在发烧到 39 摄氏度

时，当我头痛时，当十分不幸时，当进行轰炸时，当 1917 年 10 月在莫斯科时，当 1940—1944 年在巴黎时，我都能进行写作。我的灵魂的外壳是很敏感很富有感受性的，它能够受到震动，我能体验到它的惊慌失措的状态，但是我的精神一直保持着自由的，不依赖于周围条件的，集中于创造的状态。我是用全部生命坚持着的，尽管我有很多弱点。这里表现了我的力量，在这里我更加体验到天惠的帮助。对我来说最重要的、奠基性的思想来到我的头脑中时，可能多数情况下是不适合进行哲学思维的时刻。有时，对我的思想来说，偶然的生活现象比哲学书里的深刻学说更为重要。我一直都写得很多，但是书上的学说并不是我的思想、我的特有的哲学的主要源泉，主要源泉是生活事件、精神的体验。当我写作时，通常并不读书，甚至书就放在桌上靠近我的地方，我也不看它一眼。看书会约束我的思想自由，会削弱创造。我已经说过，我的著作中最系统的书是《论人的使命》，当这部书的全部纲要来到我的头脑中时，我正在观看佳吉列娃的芭蕾舞，这种活动和这本书没有任何的联系。我可能被自己长期疾病和短期疾病折磨得很痛苦，可能由于沉重的生活事件而非常不幸，但在同时又能体验创造思想的热情与幸福。我不会由于一个什么东西而沮丧。这使得理解我变得十分困难。在自己思想的形成中，在自己对写作的态度上，我不是只关心自己成果的完善性的演员。我的内在感受性和直觉要比把这些表述出来的我的作品和演说更有色彩，更为丰富。我不大会表达自己具体的世界幻觉，我写作是因为内在的声音命令我说出我所听到的东西，我写，是因为我不能不写。在我这里没有任

何高于自己写作的内省，没有任何对寻找好于写作的事情的关心。写作几乎是我肉体的需要。像作家一样，我没有任何的卖弄和任何的谨小慎微。在我的思想的产生中可能有表演的成分，但是我写作时，不是作为学者，不是作为演员，我并不企图使自己的创造客观化，我想表述自己，呼喊另一种我所听到的内在的声音。创造与写作对我来说，与其说是客观化，不如说是超验化。我已经使用了这种表述，我不属于喜爱自己作品的作家，我通常并不满意自己写的东西。我不喜欢重读自己的作品，甚至不喜欢读别人论我的文章中所引证的我的话。关于我，人们写了什么，我几乎是不正常的冷漠。我不喜欢在客观化的世界里看到自己，不喜欢看自己的面孔。我喜爱的只是我所出现的创造热情，主体与客体的区别的克服。不过，我对自己的某些书还是非常珍惜的，特别是在某些时刻。创造使我沉浸于一个特别的另外的世界，这个世界从艰难中，从通常是贪婪的权力之下得到解放。创造行为是在时间之外进行的，只有创造的结果，只有它的客观化是在时间之中。创造的结果不能使创造者满意。但是，创造热情的体验，神魂颠倒，对主体与客体的区别的克服，则转化于永恒之中。创造与直观的关系问题是十分复杂的，我想在另一本书中研究这一问题。创造与直观是否永远是矛盾的呢？我想不是。在直观中同样存在精神主动性和创造的因素。对自然美的美学直观以主动和另一世界的断裂为前提。美已经是在这个世界之外的另一世界。对另一精神的，“智慧的”世界的直观以对这一世界的克服为前提（这一世界把我们将和上帝以及精神世界分开）。在最高的直观——美的、和谐

的直观——中体验着创造狂喜的成分。那种认为最有灵感最令人着迷的状态不是创造状态的想法是错误的。天才——着迷的人，但他是创造者。不过，直观自身的成分并不意味着斗争、冲突、痛苦的矛盾和艰难，这些状态都被克服。这种“直观”区别于精神主动性的其他形式。人应当周期性地进入直观的瞬间，体验直观的美好的安静。独特的物力论，不断的攻势或者是对人的折磨，或者是把人变成机器，这就是我们时代的灾祸。

第九章

俄国革命和共产主义世界

我经历了俄国革命，这是我命中注定的，而不是从外边硬塞给我的。这次革命就在我身边产生，虽然我非常尖锐地批判它，并愤怒地反对它的恶现象。我深深地厌恶很多移民的观点，按照这种观点，布尔什维克革命是由某种残暴的力量、不小的一群罪犯所完成的；而他们自己则是一直忠于真理和光明的。我认为，所有的人都对革命负有责任，最要负责的是旧制度的反动力量。我很早就认为俄国革命是不可避免的和正义的，但我并不认为它是非常美好的。相反，我早就预见到，在革命中自由将被消灭，极端的仇视文化、仇视“精神”的因素将在革命中获胜。我写出了这种观点，但很少有人同意。对我来说，那种主张革命的田园诗，主张不流血的革命（在这样的革命中，表现出了人的本性和人民群众的善良）的革命人道主义者的想法，是天真的和可笑的。革命是危急的疾病，是痛苦的手术，它证明肯定的创造力量的不足，证明它的使命无法完成。我感受到“神圣的俄罗斯帝国

的衰落”(在革命开始时我的文章里这样写),在这个衰落中我看到了(象征地说)历史的本质被消灭碾平的不可避免的过程。我接近于卡莱尔在革命问题上的观点,旧的被称为神圣的俄罗斯的历史本质瓦解了。应当出现新的本质,但是关于这个新的本质还什么也说不出。革命再次证明了俄罗斯命运的痛苦。它的不幸不在于它是提前的,而在于它是迟到的。俄国革命是战争的产物,由此决定了它的性质。在革命中存在的不幸的事件,都是在战争中已经发生过的。在俄罗斯,整个世纪都在准备革命,用各种类型的革命运动作准备。不过、直接的革命却是没有准备好的。君主专制制度与其说是被推翻的,不如说是自行瓦解和自己崩溃的。我记得,在二月革命前的一个月,在我的家里坐着一个孟什维克和一个布尔什维克,都是我的老朋友,我们在一起讨论俄国革命和推翻君主专制制度的可能性。孟什维克说,这是可能的,大概要过 20 年,不会再早。而布尔什维克说,要过 50 年,不会再早。与其说布尔什维克准备了革命的转变,不如说他们利用了革命的转变。我一直感受的不仅是革命的宿命性质,而且是它的否定一切的开端。当我们看到革命中的真理时,还需要说明这一切。

在临近革命的几年里,在莫斯科举行了一些不公开的社会集会,这些集会的参加者有知识分子中的右派分子,但已没有极端分子。有比较中间的社会民主党人、社会革命党人和比较左的立宪民主党人。E·库斯柯娃和 C·布洛柯诺维契是中心。A·彼特列索夫有时与维拉·查苏里奇一起出席。

布尔什维克的斯科沃切夫—斯切帕诺夫不止一次地出现

过（他后来编辑《消息报》）。我积极地参加了这些集会，有时甚至担任主席。在我的印象中，所有这些人（都是革命学派或者反对派学说的代表）都感到处于自发的、宿命的力量的控制之下，对于这种力量他们不能按自己的意识进行控制和指导。通常，我完全感觉不到自己与这个团体能溶为一体，有时我甚至主动地说，我是歧异的和疏远的。在二月革命期间，我也没有感觉到和任何团体的任何联系的需要。当革命爆发时，我感到自己是异己的和不需要的。我体验到了更大的孤独。革命知识分子的代表在临时政府中竭力往上爬，并轻易地变成了达官，这使我十分反感。思想的扭曲——我的生活中最受折磨的现象之一，现在在战败之后的法国我也观察到这个现象。在二月“热爱自由的”革命中很多人已经与我发生了冲突。在1917年那个可怕的夏天我内在地感觉到了最糟的事情。我参加了那时的大多数大会，在会上我一直感到非常痛苦，而且强烈地感受到布尔什维克力量在增强。我完全意识到，革命不会停留在二月阶段，不会停留在不流血的和热爱自由的阶段。这是如此的奇怪：在十月变革以后的苏维埃时期，我的内在感受比1917年夏秋时要好。当时我已经体验到内心的震动，思考事件对我的意义，开始表现出较高的积极性，读了很多的报告、讲话，写了很多东西，进行争论，在作家协会里很活跃，着手建立“自由的精神文化科学院”。当俄国军队从前线溃败时我感到很沉重。大约我身上的传统感觉突然发生了，这种感觉与这一情况有关：我属于军人家庭，我的先辈是英雄的勋章获得者。在一段时间里我很激动，甚至准备声援我一般是与之格格不入的旧军队的将

军们。在这以后，我产生了大的深化过程，我体验的事件更加是精神性的。我意识到，俄罗斯正通过布尔什维克的经验来进行体验，这是不可避免的。这是俄罗斯民族的内在命运的因素，是它的存在主义辩证法。不能恢复到布尔什维克革命以前，所有的复辟企图都是无力的和有害的，即使是恢复二月革命的原则。可能的仅仅是在经历了痛苦的体验之后把运动推向前进，可能的仅仅是黑格尔意义下的 *Aufhebung* (扬弃)。不过，这种深化了的意识并不意味着我接受了布尔什维克的政权。在 1917 年 10 月我还在调整过于感情化而精神性不足的情绪。不知什么缘故，我在一个短时期里被邀以社会活动家的身份成为苏维埃共和国的成员，在那个被称为“预备议会”里，我感到十分的不适应和愚蠢，我在那里看到了革命的俄国的全部色调，那里有很多的老相识，看到那些过去受迫害的、处于地下状态或侨居国外的人们在政权中起新的作用，我感到很苦恼。我一直厌恶所有的政权。我有好战情绪，不想和某些老相识打招呼，因此我站在了所有这些人之外。1918 年初我写了《不平等的哲学》这本书，我并不喜欢这本书，认为它包含了很多不正确的东西，没有表述出我的真正思想。一些人为这书本指责我，另一些人则因我“放弃”了这本书的思想而指责我。但是，应当说，在这本充满激情的书里（它表现了对那些日子的强烈反动），我仍然忠实于自己对自由的热爱。现在我依然这样想，平等是形而上学的空泛的思想，社会主义应当建立在每一个人的价值的基础上，而不建立在平等的基础上。

我素来了解布尔什维克的道德变态，对我来说，他们的

方式从美学与伦理学上是不能接受的。在苏维埃共产主义制度下我生活了5年，在这整整5年之中我了解了道德之不可调和性。可以说，在过了这困难的5年之后我一直没有改变自己。我甚至珍惜这些年的生活，承认它在自己生平中具有特殊的价值。我看到周围有很多人都改变了自己，再说一遍，人们的改造——我的生活中最沉重的感受之一。我在苏维埃政权中占据显要地位的革命者中看到这种形象的更新。我想起X.，当他还处于地下状态时我就很了解他。他是很令人喜爱的人，具有自我牺牲精神，特别忠于自己的理想，宽容，很令人喜欢，过着清心寡欲形式的生活。为了逃避追捕而到处藏匿、挨饿。在他那里出现了令人悲伤的事情。Л.与Ж.在过去的年代里很了解这个人，Л.甚至帮助他从西伯利亚逃出来，而在苏维埃时期，他则不能再与他们交往了。按Ж.看见他以后的话来说，他完全改变了面孔，他发胖了，表现了残忍性和傲慢态度。他作了苏维埃的官，占有重要的地位，是人民委员。这个人的改变是惊人的，这很尖锐地提出了个性问题。个性是变化中不变的东西，在布尔什维克革命的自发力量中，最使我惊讶的是从人的早先表现到新的面孔出现的现象。出现了某些过去了解的人的质变，出现了早先在俄罗斯民族中遇不到的全新的人物，出现了新的人类学类型，其中已经没有善良，它是模糊不清的，以往俄罗斯人的概貌成了不确定的。这些人按其表现来说是被剃得光滑的、规整的、进攻的和积极的。他们和准备革命时的老的俄国知识分子很少相似之处。新的人类学形式是从战争中产生的，而战争是布尔什维克的干部带来的。对此我不止一次地写过。从人们

和民族中产生了奇怪的质变。对我来说，这是新的和折磨人的体验。后来，那样的质变在德国产生了，现在在法国也产生着。我回忆在苏维埃俄国生活的年代就如同生活在非常紧张的时代。在共产主义环境中是惊心动魄的，我甚至说，像彼岸世界一样。俄国革命的灾难被神秘地体验着，这种体验在法国的灾难中是没有的。从自己的方面来说存在很大的积极性，尽管它没有政治的性质。在这个非常的时期，在人们中保持着良好的关系，这种关系在侨民中是完全没有的。

我和俄国或共产主义进行了不是政治的，而是精神的斗争，这是反对它的精神的斗争，反对它对精神的敌视的斗争。我完全不是赞成复辟者，我完全希望旧世界的终结，认为任何复辟都是不可能的和没有成功希望的。我和侨民及他们的情绪是冲突的。在俄罗斯命运问题上，我敌视所有的外国干涉者和少数外国人。我坚信革命灾难所造成的罪过和责任首先由代表旧制度的人们来负，他们决不能成为这种灾难的裁判。我后来意识到，20世纪初俄国文化复兴活动要对俄国革命的反东正教仪式派的、敌视精神文化的性质负责。俄罗斯的文化复兴运动是妨害社会利益的，是过于贵族式封闭式的。可能，最要对此负责的是历史上的基督教，没有尽到自己职责的基督教。我把共产主义了解为关于难以实现的基督教职责的揭示。后来这已经成为我在西方的基督教活动的基本动因之一。对我来说，共产主义不仅是基督教的危机，而且是人道主义的危机，这是我思考的主要题目之一。我十分集中于历史哲学问题，并且想到：时间很有利于历史诡辩论思想。法西斯主义在西方的发生证实了我的很多思想。俄国革命同

样是俄国知识分子的终结。革命永远是不知感恩的，俄国革命对俄国知识分子特别不知感恩，知识分子曾为它作了准备，但它却对知识分子进行迫害，把他们抛入深渊，它将所有古老的俄国文化（实质上俄国文化一直是反对俄国历史上的政权的）打入深渊。俄国革命的经验证实了我早先已经提出的思想，自由不是大众化的，而是贵族特权。起义的群众不关心自由，也不需要自由，他们不能忍受自由的重负。陀思妥耶夫斯基深刻地了解这个，西方的法西斯主义运动证实了这个，他们站在“宗教裁判大法官”的旗帜下为了面包而拒绝精神自由。在俄国革命中，威力意志比自由意志更有力量，在当时欧洲共产主义中，帝国主义的因素比革命——社会的因素更有力量，与我发生的最大的冲突正好是这个帝国主义因素。

* * *

在苏维埃俄国度过的那些年，在共产主义革命的自发力量中，给了我生活中最尖锐、最紧张、最大反差的感受。我完全没有感到沮丧，我不是消极的，好像遭到意外惨祸似的，我在精神上是积极的。甚至当执行必须的劳动义务，去铲雪，到城外进行体力劳动时，我都完全没感到沮丧和不幸，尽管因习惯于脑力劳动而感到身体疲劳。我甚至视此为当然的事，尽管干起来迷迷糊糊。一个时期里，生活是半饥半饱的，但是所有的食品却比过去丰盛的年头里更加可口。我仍然住在我原来的住宅里，那里有世代相传的家具，墙上挂着先辈的将军们的肖像，他们还带着绶带、星章、英雄十字勋章。我

的居室和我的图书馆原封未动，这对我有很大的意义。虽然我对于苏维埃政权是相当不能接受的，并且不想和它有任何的联系，但我有保护的证书，这个证书可以保护我的房屋和我的图书馆。在各种类型的共产主义国家里，公文都具有神圣的意义。在一定的意义上说这是公文官僚制度的王国。这个时期很多的作家都前往克里木，在那里可以经常遇到艺术的保护者卢那察尔斯基，他参与艺术与戏剧部。我对此是反感的，我不想遇到我年轻时的同志卢那察尔斯基。我与老朋友依万诺夫和格尔申宗断绝了来往，因为看到了他们的看风转舵和妥协主义的行为。现在，我想我是不完全对的，特别是对待格尔申宗。当时苏维埃制度还没有完全制定好和组织好，还不能称它为极权主义的，在它内部还有很多矛盾。首先，它规定了科学家的一份配给品，很多的人都得到了。还给 20 名最著名的作家（人们戏称这些作家为不朽的）以配给品。我是这 20 名不朽者之一，我也不明白自己为什么成为这 20 名当选者（也就是在食物方面享有特权地位者）之一。在这个时期，也就是给我配给品的时期，我曾被捕并在契卡那里呆过。当时在克里姆林宫里还有旧俄知识分子的代表：加米涅夫、卢那察尔斯基、布哈林、梁赞诺夫。他们对待知识分子代表、作家、学者的态度与对待共产主义的态度是不相符的，是另样的。比起肃反委员会来，他们在排挤俄国知识分子方面显得不好意思和腼腆。

在苏维埃——共产主义制度下生活的 5 年里我表现了各种形式的积极性。在 1918 年我参加了以大牧首为首的教会游行。这种教会的游行规模很大。人们在行进，不是坚定的，组

成了人流，但是没有祭品。通常，我仍写得很多，虽然没有任何东西可以出版。我写完了4本书，顺便地说，对我来说，重要的是《历史的意义》和从哲学上论述陀思妥耶夫斯基的这两本书。从我的演讲和课堂讨论中产生了这些书。我很多地思考了历史哲学问题。历史悲剧和转折对此产生了促进作用。我写作论陀思妥耶夫斯基的书，主要是在《宗教裁判大法官传奇》的思想影响之下完成的。我很积极地参加全俄作家联盟的理事会，是联盟主席的副手，并在一年多的时间里代理主席（按策略能力而不是根据选举担任）。当需要替作家联盟的成员斡旋，从监狱中拯救他们或者保护他们免遭迁出住宅的威胁时，那么通常我都去请求加米涅夫，当时他住在工人代表莫斯科苏维埃里，在一个过去莫斯科的将军——总督的房子里。应当说，后来的命运非常不幸的加米涅夫，一直是很关心并且保护学者和作家的。为了保护受迫害的知识分子，他作了很多事情。不过，我去找他则是一种牺牲。虽然他很客气，但是他已经具有了达官的样子，穿着带有海狸领子的大衣。整个环境都是官僚制度的，从而引起我的反感。有一次，我和作家联盟理事会的其他成员一起去找加里宁，为的是从监狱中解救奥索尔金（他因为帮助饥饿者和生病者协会的事情而被捕）。我们与卢那察尔斯基达成了协议，但国家首脑加里宁对我们说了一段有名的话：“卢那察尔斯基的介绍信没有任何用处。所有的人都是同样的，正如如果我给了一张带有我签名的介绍信，同样没有任何用处一样。但是如果是斯大林同志的介绍信，那就是另一回事了。”1920年我是莫斯科大学的系选教授，讲了一年的课，在那时这还是可能的。

但是，只是由于我参与了作家书屋才能有一些钱。书屋的主要人物是奥索尔金。这个书屋变成了文学中心，成为一个类似俱乐部的东西。

在苏维埃俄国整整 5 年的生活中，在我的位于小弗拉西叶夫斯基胡同的房子里，每周二（我记不准确了）举行集会，进行演讲、座谈。在这些年里我在很大的教室里公开地发表演说。有一次集会我记得特别牢。无政府主义者俱乐部（他们在当时是被允许活动的）宣布举行关于基督的公开辩论。这吸引我去参加了。它同样吸引了主教们和神甫们，但他们没有出席。出席的有托尔斯泰主义者，有费多罗夫的继承者（他们将费多罗夫关于礼拜日的思想和无政府——共产主义结合起来），有纯粹的无政府主义者和纯粹的共产主义者。有很多的红军战士、水兵、工人。当时还存在着革命自发势力的氛围，也还没有完全定形和完全组织起来。这时是 1919 年初，也可能是 1918 年底。一个工人作了关于福音书的报告，报告认为，可以科学地证明，圣母是妓女，而耶稣基督则是罗马士兵的私生子。讲堂里疯狂地鼓掌，很多人讲到福音书中的矛盾。当你和很肤浅的和很少文化的对手讨论时，那是很困难的。以后是托尔斯泰主义者发言，他对教会的指责异常尖锐；后来是费多罗夫主义者发言，自称是“生命宇宙神秘论者”，他胡说福音起源于母马，纯粹是难以想象的奇谈。最后提出，社会最高纲领已经实现，现在应当把死寂的宇宙星期日列入日程。这使听众大笑。后来一个无政府主义者发言，应当说，他是最好的，比起其他人来，他的发言是相当好的（一个时间里，我在当时富有特点的苏维埃机关——

“国家的语言研究所”作报告，讲语言伦理课程，有很多的听众是无政府主义者，后来还和他们进行了座谈。他们十分令人喜爱，能够提出智力很高的问题）。听着这一切讲述有关基督的讲演，我感到说话异常的困难。在那种为情感所充满的环境中，在那种智力浅薄的情况下，能够说什么呢？但是我作了很大的精神努力，集中自己全部力量，作了讲演，在那个时刻我感到了很大的灵感，我感到比我在生活中任何时候讲得都好。这是我最大的成功。我找到了合适的语言、讲述了和我后来的小册子《论基督教的优点和基督徒的缺点》大约一样的话。开始，听众是敌视我的，响起了口哨声、喊声、嘲笑性的叫声。但我逐渐地掌握了听众，最后在热烈的掌声中结束。后来很多人拥向我，与我握手，表示谢意。我的另一次演讲是在政治博物馆的大厅里讲《科学与宗教》，也是同样的，那次有 1500 或者 2000 听众，工人和红军战士占大多数，有很多的共产主义者。在讲演之后听众请求公开讨论，我则声明，演讲准许不讨论。在我的背后站着一个大学生，十分不高兴的样子，走出来并说：“我以全俄特别委员会的名义宣布讨论是公开的。”在听众中我感到对我所提出的问题有很大的兴趣。气氛是紧张的，正如当时在革命的苏维埃俄国一样。最有意思的是演讲后的讨论，那时我已经步行回到位于阿尔巴特街的家中去了。赞成我的有听众中整整一个主要由工人组成的集团。有一个工人，我觉得他比其他人有更大的兴趣以更大的热情关注宗教和上帝。我问他：“为什么你去听像我作的那种演讲？”他的回答是出人意料的：“我想是为了驳倒反对信仰上帝的证明。”在那时的苏维埃俄国的听众中

我发现了比后来在年轻的俄国侨民中对哲学问题和宗教问题更加集中的关心。我感到了俄罗斯的广袤性，自发力量的巨大。

* * *

在布尔什维克革命的自发性中，在它的创造（它大于破坏）中，我很快就感觉到了精神文化所要遭到的危险。革命不宽容精神文化创造者，怀疑甚至敌视精神的价值。奇怪的是，当全俄作家协会需要注册时，没有可以把作家的劳动列入其中的劳动部门，作家协会是按印刷工人的范畴进行注册的，这完全是荒唐的。世界观（革命象征性地渗入其中）不仅不被承认为精神的存在和精神的主动性，而且把精神看作实现共产主义制度的障碍，看作反革命。革命推翻了 20 世纪初俄国的文化复兴，转变了它的传统。但是与俄国精神文化相联系的那些人依然故我。我萌生了这样想法：必须把过去精神文化的活动家集中起来，并且创立一个中心，以便继续进行俄罗斯精神文化生活。这不应当是宗教—哲学学会的恢复，联合应当是更加广泛的，包容不同派别的人们，而且承认精神文化的独立性和价值。我是“自由的精神文化科学院”的发起人，它存在了 3 年（1918—1922 年），我是它的主席，在我出走之后它也就关闭了。这个特别的创举是从在我家举行的座谈中产生的。“自由的精神文化科学院”的意义在于，在那沉重的年代它是自由地思想和提出高质量文化问题的唯一地方。我们坚持讲演课、课堂讨论、公开辩论。ВАД К（自由的精神文化科学院）当然不可能有自己的处所，因为它

实际上是自由的，而不是国家机关。我们在高级女子培训班进行公开的报告，讲演和课堂讨论在不同的地点，在某个苏维埃机关里（那里的管理人是我们所熟识的）。一段时间里我在“酒精中心”的房子里作报告和进行课堂讨论。在这种情况下，《真理报》曾经写道，在苏维埃机关里作关于宗教——精神问题的报告是不能容许的。在这篇文章里作者（他无疑是进行告密）想用俏皮的语言结尾，说什么在宗教与酒精之间永远存在着联系。结果，我作为 ВАРД К 的代表被契卡传唤，同时，“酒精中心”的负责人也被传唤。我出示加米涅夫的条子，条子上说 ВАРД К 已经在莫斯科工人代表苏维埃进行了注册。最大的困难是给契卡的侦察员解释，精神文化是什么意思，它与物质文化有什么区别。所有这一切最后都过去了，但是，准确地说，这为将我逐出苏维埃俄国提供了口实。我作了关于历史哲学和宗教哲学的演讲，进行了关于陀思妥耶夫斯基的课堂讨论。这些演讲与课堂讨论为我的书提供了基础。我的演讲和课堂讨论的出席率是很高的。常有共产主义者出席。第一排通常坐着年轻人，他们毫无疑问是契卡的间谍。我一直讲得很自由，毫不隐瞒自己的思想。在公开报告后的讨论同样是自由的。最后一年的公开报告特别有成绩。有三次报告（论施本格勒的书、论魔法和我的论神智学）来了异乎寻常多的人，一群人站在街上，形成了人墙，我费了好大劲才走进屋子（应当说明，我是主席）。有一次，作为主席的我在报告时收到女子培训班负责人的一个条子，说过多的人群会使场地倒塌。在这里需要说明，我们在报纸上没有作任何的通知，通常都是在前次会议上或者通过作家书屋进行通知。存

在着巨大的智慧的渴望，自由思想的需求。正确地说，应当满足这种渴望和需求。但是我相信，满足这些是完全不可能的，在俄国，自由思想只能在地下继续存在。这被一封很有意思的信所证明，那是我在国外，在巴黎收到的，是一个年轻人寄来的。我将这封信刊登在《道路》上。我的时代离建构时期还较远，还存在着革命的自发力量，苏维埃国家的极权政治还没有最终占领全部生活，它主要还是在政治和经济领域扩大影响。甚至，不是官方方向的书也可以出版一些。我不想离开俄国，不想去作一个侨民。我相信经过精神的复兴而发生的从压迫之下的解放。我感到，存在着人的自发力量，创造的精神活动可能在它中间存在。但是我遇到了外在的障碍。

不能说我受到了苏维埃政权的特殊的压迫，然而我两次被捕，拘禁在契卡和格佩，虽然时间不长。更为严重的是，我被从俄国驱逐出来，已经在国外生活了 25 年。第一次被捕是 1920 年，是和被称为“策略中心”的事件有关，事实上我与此没有任何直接关系。但却逮捕了很多我的好朋友，结果经过了很长的过程，但我不能对它负责。有一次，当我蹲在契卡的内部监狱时，在夜里 12 点我被带去审问。我被领着经过长长的阴森森的走廊和楼梯，最后，我们经过比较洁净和光亮的走廊，进入很大的房间，这里异常的光亮，地上铺着白熊的兽皮，在左边靠近写字台的地方，站着我不认识的穿军装戴红军星的人。他让我坐下并对我说：“我叫捷尔仁斯基。”

这是契卡创建人的名字，它被认为是血腥的并在全俄引起恐怖的名字。我是在众多被捕者当中唯一被捷尔仁斯基亲自审问的人。我的审问带有同样特别的性质；加米涅夫也来一起参加审问，参加审问的还有契卡主席的代表——明仁斯基（我过去不怎么知道他，曾在彼得堡遇见过，当时他是作家，不走运的小说家）。我的非常明显的特点是，在灾难性的和危险的关头我一。直不感到沮丧，任何小的惊吓也感觉不到，而是相反，能体验到情绪的高涨，能转入进攻。我决定在审讯时宁可保护自己也不能投降，要在意识形态领域的交锋中占优势。我对捷尔仁斯基说，“我打算直接说出我所想的东西，这是符合我的思想家和作家的身份的。”捷尔仁斯基回答我：“我们期待于你的正是这个。”那时我决定提前讲出要向我提出的问题。我讲了45分钟，作了整个的演讲，我所说的带有唯心主义性质，我努力讲清楚：在怎样的宗教、道德、哲学的基础上我是布尔什维克的反对者，同时我还坚持：我不是政治性的人。捷尔仁斯基很注意地听我讲，只是偶尔地提出自己的意见。例如，他说：“可能在理论上是唯物主义者而在生活中是唯心主义者，或者相反，在理论上是唯心主义者而在生活上唯物主义者。”在我的长篇发言后，捷尔仁斯基表示喜欢我的直爽，但仍给我提出与某些人们的联系的问题。我坚决不谈人们的事。我已经有了在旧制度下受审的经验。这一天对最令人不快的问题，捷尔仁斯基给我作了回答，使我从困境中解脱出来。后来我了解到，被捕的大部分人都诽谤自己，结果他们自己的供词成了起诉的主要依据。在审讯结束时，捷尔仁斯基对我说：“我现在放了您，但是您在问题没

解决以前不能离开莫斯科。”以后他又转向明仁斯基：“现在很晚了，我们这里盗匪活动猖獗，能否弄辆汽车送别尔嘉耶夫公民回家？”汽车没有找到，不过，士兵带着我的东西用摩托车送我。当我走出监狱时，监狱主任（曾是近卫军骑兵司务长）亲自给我拿着东西，并问我：“您是否喜欢我们这里？”比起旧制度的监狱，契卡的监狱制度更加难以忍受，比很多革命监狱的纪律更加严酷得多。至于捷尔仁斯基，我的印象是：一个令人尊敬的和诚挚的人。我想，他并不是不好的人，甚至按本性说并不是一个残忍的人。这是一个狂热的人。他给人的印象是：为某种情感所控制，在他身上有某种可怕的东西。他是波兰人，身上有某种高雅的东西。过去，他曾想成为天主教的修道士，他将自己狂热的信仰转向共产主义。在逮捕后过了一段时间，“策略中心”案进入诉讼程序，在被指控的人中，有些人与我有私人的关系。诉讼过程给人以十分沉重的印象，这是戏剧性的表演，一切都是预先安排好的。某些被控者引起很大的尊敬，但是还有一些则是不值得尊敬的、屈辱的。判决不特别重，是象征性的。

一段时间里我的生活比较平静。从1922年春天情况开始改变。形成了反宗教的阵线，开始了反宗教的迫害。1922年的夏天我们到兹韦尼哥罗德县去，它在巴尔维赫，在十分迷人的莫斯科河岸边，靠近阿尔汉哥尔斯克的尤苏帕维依，那时托洛茨基居住在那里。靠近巴尔维赫的森林非常迷人，我们被成群的蘑菇所吸引，我们忘记了可怕的制度，在农村对它的感受较小。有一天我回到莫斯科，这是整个夏天唯一的一次回莫斯科，我在自己的房子里过夜，夜里进行了搜查，并

逮捕了我。我被驱逐出苏维埃俄国，我被预先警告，如果再在苏联境内出现将被枪决。这以后我被放了。但是大约过了两个月（在这期间需要为出国作准备），整整一个作家、学者、社会活动家群体被驱逐出境，他们被认为没有希望转向共产主义信仰。这是一个奇怪的标准，后来它没有再使用过。我被驱逐出祖国不是因为政治上的原因，而是因为意识形态的原因，当他们宣布要驱逐我时，我是很苦闷的。我不想侨居，我与侨民有冲突，也不想与他们汇合，但同时我又感觉到，我将要去一个更加自由的世界，能够呼吸自由的空气。我没有想到，我的流亡会长达 25 年。德国大使馆很帮助我们，在德国入境处给被逐者个人办了签证，但是苏维埃政权拒给被逐者以集体的签证。德国人给予我们一系列的服务。有时我为了被逐事宜到格佩去，顺便说一下，我请求明仁斯基加快放逐。有一次我在格佩等待管理被逐事宜的侦察员。我惊奇地发现，在走廊及接待室里坐满了教士，他们都是（东正教）新生教会教徒。这使我产生了很沉重的印象。对“新生教会”我是否定的，因为它的代表人物是靠告密大牧首和大牧首教会起家的。我认为，它这种做法不是改革。在格佩接待室里，我遇见了安东尼主教，我过去在彼得堡见过他。安东尼是最有才干和最进步的俄罗斯主教之一。在宗教—哲学会议上他起了积极的作用。但是在教会恢复中他起的作用是不美妙的，他经常恐吓和告密。安东尼走近我，吻我，想和我进行隐秘的谈话，回忆过去。我则向他表明，在秘密的格佩，这是不适的，我与他之间也是非常冷淡的，这是我离开俄国时最后的印象之一，而且是不愉快的。在路上我感受到很多的痛苦，

而且前面是什么在等待着我们也不清楚。在流放中，我感到了某种天意，它决定了我的命运。

* * *

在国外我写了很多论共产主义和俄国革命的文字。我企图思考这不仅对于俄国的命运而且对世界的命运有着巨大意义的事件。我作了思想上的努力，以便超越双方的斗争，清除情感因素，不仅看到共产主义的某种局限，而且看到它的真理。观察俄国侨民的情绪时，我发觉，我是能从对共产主义的态度的偏见中解脱出来，不被自己与它的思想对立所左右的极少数人之一。这也引起了对我的敌视。我与共产主义相对立的首先是精神自由原则，对我来说，这一原则是原初的、绝对的，用世界上任何财富都不能出售的。我与共产主义同样对立的另一原则作为最高价值的个性原则，它不依赖于社会和国家，不依赖于外在环境。这意味着，我保卫的是精神和精神的价值。俄国共产主义，正如它自身在俄国革命中所暴露出来的局限性，否定自由，否定个性。我赞成在社会方面，即政治组织和经济组织方面采用共产主义，但是不赞成在精神上采用它。这完全不意味着，我是反社会主义者。我是社会主义的拥护者，但我的社会主义是个人的，而不是专横的，是不容许社会凌驾于个人之上的，是从每一个人的精神价值出发的，因为它是自由的精神，是个性，是上帝的模式。我不容许个人良心的压抑，不允许将其转移到集体中去。良心在个性的深处，人在那里与上帝交往。集体的良心只是隐喻的说法。当人的意识被集体崇拜所掌握时，它就完

全改变了模样。

共产主义中的社会内容可能是真理，是反对资本主义之恶、反对社会特权之恶的真理。后来，对宗教的态度在苏维埃俄国发生了变化。极权主义，作为极权的法西斯主义和民族的社会主义，要求抛弃宗教的和道德的良心，抛弃作为自由精神的个性的最高价值。古代的神权国家是暴力的极权主义的典型，现代的极权主义则反映了宗教的需要，并且是宗教的代用品。对于基督教来说，极权应当成为过去，它是自由的，而非强制的极权的。自从神权国家的暴力极权主义崩溃以后，极权主义成了特殊的现象，它将精神驱赶到一个角落里，并将其从全部生活领域中排挤出去。按实质说，极权主义成为也应该成为特殊的——国家、民族、种族、阶级、社会、集体、技术。现代的悲剧的根源就在这里。

有意思的是，宽大的和比较有文化的共产主义者K.，在我被逐出苏俄时对我说了一段奇怪的话（他是“艺术科学院”的主席，而我是成员），他说：“在克里姆林宫，人们都指望到西欧去。您现在去那里，要站在真理的方面。”这应该意味着，我将走到非真理的资本主义世界去。这些话只有克里姆林宫的老共产主义知识分子的代表才能说，而新的形态的共产主义者大概不会说。为了明白资本主义世界的非真理性，我并不需要流亡到西欧去。我一直明白这个非真理，我一直不喜欢资产阶级世界，在《创造的意义》中，比我所有的书都更有力地体现出这点。到西欧之后，由于充满激情的内在原因，我恢复了年轻时的社会观点，当然是在新的思想基础之上。这样就产生了两种精神的反动——反对周围的资

产阶级——资本主义世界的反动；反对俄国侨民的情绪的反动。我一直倾向于对周围环境的抗议，我决定反对它，然而这也就是依赖性。我有很强的矛盾精神。但我完全不指望克里姆林宫宣布我无罪，我坚持在精神上反对极权主义，不论在俄国，还是在西方。也不和不学无术的和躁狂的侨民集团混在一起，他们认为我如果不是共产主义者，也是一个“共同体主义者”。实际上，从形而上的意义说，我比那些侨民不同流派的代表（他们的意识是由集体主义构成的，他们承认集体、社会和国家高于人性的原则）是更极端的共产主义反对者。我一直是极端的人格主义者，承认个人良心的至高无上性。我是热衷于个人的一个性的、独特的东西的现实性，而不热衷于社会和集体。但是，比起社会个人主义来，形而上学的人格主义的社会反应完全是另样的。我明白，人们按照已经建立起来的模式来了解这个困难的。翻转了现实性概念的人格主义是艰涩的形而上学学说。

结果，我企图制定很艰难的历史观。它完全利用对社会生活的观察，还利用历史书籍的阅读。人们是周期性的，他们带着很大的热情唱道：“由热情激荡的、游手好闲的、被血染红了的手，引导我们走向为了伟大的爱的事业而死亡的营地。”再往前延伸，带着可怕的祭品，献出自己的生命，但是，当他们取得胜利并庆祝时，很快又把自己变成“热情激荡的、游手好闲的、被血染红了的手。”那时，出现了新的人们，他们想离开“死亡营地”。历史的悲喜剧就是那样的没有尽头。只有千年王国凌驾于这一切之上。

第十章 流亡的年代

1922年9月被放逐的一群人从俄国出发，我们经过彼得堡，从彼得堡走海上到斯德丁（波兰），从那里去柏林。被流放者近25人，连他们的家属大约75人。因此，从彼得堡到斯德丁我们租用了整整一条船，轮船的名称是“Oberburgermist-er Haken”。当我们沿着苏俄的海疆航行时，谁也不相信他不会再返回来。与进入更大的自由天地的感觉一起，我还有与祖国不定期的离别的忧愁感。轮船在波罗的海上航行，这种旅行使我们有着诗意的满足。天气美好，夜里月亮，几乎没有颠簸。我们，被放逐者，不知道未来是什么样的，但感到自己在自由中，将要开始新的生活。到了柏林，德国的机关很殷勤地迎接我们。尽管我一直和西方的资产阶级性相冲突，但我一直还是喜欢西欧，从童年起就常常来到国外，我在柏林行走，产生了不同世界的强烈的反差感。我没有由于流亡而苦闷，但我在所有时间里都为俄国而忧愁。德国那时很不幸，柏林充满了战争的残废者。马克灾难性的贬值。德

国人说：“Deutschland ist verloren”（“德国输光了”）。整个世界的覆灭和新世界的诞生与我在生活中所观察到的相符合。我看到人们中存在异乎寻常的转换，第一的成了最后的，最后的成了第一的。我的第一个沉重感来自与侨民们的冲突，大部分侨民都遇到秘密派遣的和不好的一小群流亡者，事情甚至是这样的，请允许我说，这些人不是流亡者，而是为了分化侨民而秘密派遣来的。在我抵达柏林不久，进行了一部分流亡者和某些属于白色运动的侨民代表的会见。这些白色侨民团体的首领是司徒卢威，我过去和他有老关系。我和他彻底断交，不再见面，中断了一切来往。只是几乎在他去世前我们才和睦地相见。在我的住宅里与白侨的会见以完全破裂而结束，我激烈地大声斥责，以至房屋主人出来把警察叫来。我对通过武装干涉而推翻布尔什维克的道路进行了完全的否定。我不相信白色运动，对它没有好感。这个运动向我推荐的是过去生活中失去了全部意义的甚至已经变成了有害的东西，是一去不复返的东西。我希望的只是布尔什维克的内在的克服。俄国人民要自己解放自己。我期望进入崭新的历史阶段，“白色”侨民引起我极大反感，他们具有顽固的死不改悔性，缺乏自己的过错意识，相反，却具有占据真理的自傲意识。我感到，侨民的右的倾向现在不能克服，他们仇视布尔什维克完全不是因为布尔什维克消灭了自由。思想自由在这个侨民的圈子里并不比由布尔什维克俄国承认得更多一些。侨民情绪的敌对性使我备受折磨，由于对现实的无能为力，这里的侨民通常都产生一种躁狂，他们不论讲什么事情，总是除了布尔什维克以外，就是处处看到布尔什维克

的奸细。这是真正的心理变态者的集合体，而且至今也没有治愈。在 1922 年我曾发表过这样的意见：西方国家应当在形式上承认苏维埃政权，这样，就可以停止苏俄的隔离状态，它将深入于世界生活之中，能够使布尔什维主义的坏的方面变得温和起来。这个意见甚至使左派侨民的代表大吃一惊。到国外的最初时间我决定避开与俄国侨民的来往，而和流亡者团体保持较多的交往。只是到了巴黎我才开始和较广泛的侨民交往，但主要是和左派侨民交往，这些人我还比较能够忍受。在快要抵达柏林时，在流亡者团体中（他们中知识分子的力量不小）出现了一系列创举，人们表现出很大的积极性。在柏林的第一个冬天，我成了自己所描绘的那种积极的社会活动家，倡导了不同的创举。不久便使我很疲劳，在后来的年代里，我则埋头于自己特殊的创造思维。

在流亡者中有科学家、教授，这使在柏林建立俄国科学学院成为可能，我积极参与了这个学院的创立，成为它的部门主任，在很大的教室里讲俄国思想史和伦理学。德国政府十分关心这个举动，对它的实现给予了很大的帮助。总的应该说，德国人十分关心流亡者，帮助建立我们集会和讨论的声誉，部长们也来参加会议。当时的政府由天主教核心和社会民主主义者组成，我认识社会民主党的一些部长，但他们给我的印象完全是乏味的。究竟德国人比法国人更关心俄国的 intellectuals（知识分子）多少，几乎是不可能比较的。尽管在柏林的第一年里我对俄国科学学院采取了积极的态度，但实际上，学院的制度于我是格格不入的，对我来说，在柏林建立俄国宗教—哲学学院倒更有意义得多。这已经是我个

人的主动权。还是在离开国境时我就出现了建立类似于莫斯科自由精神文化科学院和宗教—哲学学会的继承机构的想法。对于建立宗教哲学科学院来说，俄国在国外的力量，主要是在流亡者之间的力量是足够了。命名为“科学院”是过于巨大，而且不适合我的风格。我任何时候也不认为宗教—哲学科学院是科学院，但是别的名字我们想不出来。宗教—哲学科学院之能够建立有赖于美国的基督教青年协会（YMCA，它到现在还继续存在）的积极帮助。建立宗教—哲学科学院的决定是在YMCA的秘书—P·F·安捷尔索娜（一个漂亮的人，一直异常关注俄国）的房子里被通过的，由于安捷尔索娜、拉乌里和其他人的帮助，在侨民中的文化工作能够得以进行。我相信，当俄罗斯响起自由的声音时，YMCA的无私活动（它出版了在自己祖国被禁的作家的作品）将受到俄罗斯的高度评价。从俄国出来的，还有弗兰克，在柏林他是我亲近的同事。

安捷尔索娜引导我会见了瑞士人G·G·库利曼（他也是YMCA的秘书），还有活动家里加·那奇娅。G·G·库利曼以其对进化的亲切感受和很多问题的观点与我们之接近而使我和弗兰克惊奇不已，这是一个具有很高文化水平的人，后来和他有很多的联系。美国的YMCA促成了俄国基督教大学生运动（名字并不准确，因为它不是由大学生组成的）的建立。而宗教—哲学科学院也是和基督教青年运动联系着的。我们积极参加了基督教团体，参加了这个运动在普谢洛夫召开的第一次代表大会。宗教—哲学科学院以我的论俄国革命的宗教意义的公开报告开始了活动（这个报告的观点和侨民

的观点很不一致),听我的报告的人很多,(东正教的)都主教叶夫洛金从巴黎到这里参加报告会,我是第一次见到他。除了演讲以外,宗教—哲学科学院每月都举行带辩论的报告会。在这里,有时我苦闷地感到自己和侨民观点不一致。在国外的俄国人圈子里我一直是苦闷的,我完全不想走进这个环境。我辜负了所有人的期望,他们接受我并不是因为我实际上的面貌。我最珍惜的是思想家的独立性和自由,我不会加入任何营垒,环境不仅被对布尔什维克革命的反动所充满,而且被一般的根据最原始热情的反动,特别是在宗教领域中的反动所充满,在这种环境中我一直呼吸困难。使我苦恼的还有大部分青年人智力关注的惊人下降,文化水平的可怕滑坡,浅薄,缺乏任何的课题研究。虽然也能遇到个别的有另外气质的、比较有知识的人,但大多数人关心的或者是推翻布尔什维克的白色运动,或者是令人窒息的宗教仪式。我不仅对于与西方人交往感到艰难,而且对于越出俄国人的封闭圈子,也感到很艰难。

* * *

在柏林,我认识了一些德国的思想家,首先是马克斯·舍勒(Max Scheler),先是在柏林相遇,后来在他去巴黎时又在那里相遇。我很重视与舍勒的会面,因为根据他的著作,他在很多地方与我相近。我发现他书中的某些思想我已经表述过,虽然是用另一种方式表述的。但是,第一次和他会见使我很扫兴。首先,我发现他不仅脱离了天主教,而且脱离了基督教。他的谈话是有兴趣的,思想是丰富的,友善的,甚

至有些天真。但我惊讶于他不加掩盖的自我中心主义，他的全部谈话皆归结于自己，归结于他的书，归结于他的作用。他是天真的，直接地表现这种自我中心主义。这是十分有才能的人，最关心今后的德国哲学。但我没感受到他关于生活的中心思想。在柏林这段时间我还遇见了赫尔曼·凯泽林(Hermann Keyserling)，后来和他发生了密切的联系。他给我的印象是杰出的。但他也是自我中心主义的。他是欧洲最有天赋的人之一。他俄语说得极好，正如他能极好地说很多种语言一样。凯泽林对我的态度一直令我感动，他对我非常关怀，非常亲切。帮助出版了我的书《历史的意义》德文版，并且为之写了序言，他写文章评论我的论文，对我的思想给予了很高的评价，他在最后的时间里经常给我写信。然而，所有的人都发现他有沉重的特点，害怕与他交往。凯泽林对我的同情态度有时令我奇怪，因为按实质说，我们有着很不相同的世界观。他的精神始原和大地始原的不可克服的二元论（在这种世界观里，大地的始原决定了政治，而不从属于任何道德始原）对我是格格不入的；他的印度教（而不是基督教的）的精神，也是与我歧异的。有一次我在柏林与施本格勒相遇，然而这次会见没给我留下什么印象。我觉得他的外表是很资产阶级化的。舍勒和凯泽林是很富表现力的。在柏林我准备着我关于宗教哲学的书，我从柏林的国家图书馆借了很多书，并且重读了整个的文学。1923年在柏林我写完了《新的中世纪》的草稿，它被认为是很成功的著作。《新的中世纪》被翻译成14种语言，人们写了很多文章来评论它，这是一本小册子，在其中我力图思考我们的时代和它的灾难的

性质，它使我在欧洲成了知名的人。我不想抬高这本小册子的意义，但是在这本书中我实际上有很多的预见和预言。我强烈地感受到历史的裁判，这对我来说是矛盾的，因为我受到不喜爱历史的折磨。当很多外国人把我主要看作《新的中世纪》的作者时，我并不高兴。按实质来说，我写书有重大的意义，它并不比使广泛的学派普遍接受的意义更小。在柏林的最后的日期即 1923—1924 年的冬天，德国的气氛成了沉重的和灾难性的。在我的房子里按老传统举行了集会，会上讨论了不同的精神问题。很多年轻人参加了，其中有些人并不使我愉快。指出这一点是很有意思的：当时在柏林也还感觉不到俄国侨民和苏俄的绝对断绝，我珍惜这点。有可能举行侨居国外的作家和苏维埃作家共同参加的文学集会。那时还存在第三种范畴——流亡者。在巴黎则已经感到很大的隔绝。

在柏林的两年时间的生活是我在西方生活的前奏，只是在巴黎我才完全进入西方生活，我才在开阔地带开始了与西方领域的频繁的交往。我是带着自己的俄罗斯思想来到西方的，但是这些俄罗斯思想同时又是广博的。按人生观来说我一直是广博的，而同时这种广博的思想又是俄罗斯的思想。我是西方文化的人，甚至可以说，西方文化对于我是内在的，我对西方文化也是内在的。我带着怎样的俄罗斯思想来到西方的呢？我想，首先，我带有历史裁判的世界末日论的感觉，这对西方人和西方的基督教来说是格格不入的，可能只有现在才在他们中唤醒了这些。我带来了自己的思想，它产生于俄国革命的灾难之中，产生于俄国共产主义的终结性和超现实

性之中（俄国共产主义提出但并不解决基督教的问题）。我带来了自己的历史上基督教危机的意识。我带来了个性与世界和谐的冲突意识，个人与社会的冲突意识，这些在历史范围内是无法解决的。同样带来了俄国对理性主义的批判，带来了自古以来俄国的存在主义思维。与我的巨大的和充满悲观主义的历史观一起，还保留着进入基督教的新的创造时代的期望。我从青年起就很多地学习西方思想，最多的是德国哲学，在流亡到西欧以后仍然继续很多地学习。但我也一直坚持那些永无遏止的“我的”个人的东西和俄罗斯的东西。尽管我厌恶所有形式的民族主义。我从根本上主张普遍主义，我带来了建立在宗教基础上的特殊形式的俄国无政府主义；带来了政权原则的宗教意义的否定，对国家的最高价值的否定。我认为俄罗斯同样把基督教理解为神人宗教，这些是和神人的人类学相联系的。

* * *

1924年我从被战胜的柏林到胜利的巴黎去，经过16年，命中注定我又来探悉巴黎。把活动中心转移到巴黎有很多的理由，柏林已经不再是俄国人的中心，而巴黎则成了俄国人的中心。按过去的印象我喜欢巴黎。但是我对巴黎的印象已经是陈旧的了。巴黎是更加开朗热烈更加富裕，比起柏林也更加美丽了，而柏林城所有的风采都已经消失了。但是，我有一种沉重的预感，灾难性的因素正在进入巴黎，这是命中注定的，而它自己还不知道它正在经历着什么。宗教—哲学科学院迁至巴黎，它的活动可以更加扩展。1926年开始出版

我所编辑的杂志《路》，它是俄国宗教与哲学思想的喉舌，它存在了 14 年，它由宗教—哲学科学院出版。杂志是由 G·G·库利曼首倡的，他给俄国人很多帮助，特别是对俄国的宗教运动。同时也是由于莫特（Mott）医生的帮助，杂志才得以出版，莫特是很坚强的人，著名的基督教活动家，领导着“基督教青年协会”和“基督教大学生联盟”（这是俄国的和东正教的大团体）。《路》联合了所有著名的知识分子力量，但排除了明显的蒙昧主义派别和恶意的反动派别。杂志并不是按照我的方针办的，如果按我的方针办，杂志就不可能出版。与我在一起的人们对此是完全一致的：决不能不出版杂志。我无论何时也不是那种能把在志同道合者和拥护者加以分类的思想家。我完全是个孤独者，尽管常常实际上是社会的人。作为主编，我是相当宽容的，经常刊登我所不同意的文章，尽管我并不自认是非常宽容的人。《路》不是战斗的机关，它只是给在东正教基础上的创造思想提供表现的园地，有时杂志对我来说是枯燥无味的。最富有战斗性的是我自己的文章，有时它们给人以起哄闹事的印象，比如，反对卡尔洛瓦茨主教的文章，反对舍尔吉叶穆论索菲娅和论 C·布尔加科夫学说的文章，反对和莫斯科教会断绝关系的文章，反对神学研究所和历史学以及 Г·П·菲多托维依相联系的文章。还应当指出的是登在《最后新闻》上的保卫俄罗斯教会的文章。在 20 年的时间里，我为自由、为精神自由、良心自由、思想自由而进行斗争，没有放过任何一个机会来进行反对压抑精神反对对思想和良心施以暴力的斗争。我在所有时间里都进行反对反动的宗教和政治思潮的斗争，在《路》中进行斗争，在

宗教—哲学科学院进行斗争，在基督教青年运动中进行斗争。最后，我应把周围这些流派中最“左”的基督教分子分出来。我始终给“右派”以打击，即使在我还没有最后与“右派”起作用的组织断绝关系时，也是如此。再说一遍，在侨民的环境中我感到很痛苦，因为在这个圈子里没有对智慧的关心，不想知道俄罗斯思想，厌恶自由，教权主义，崇拜权威。在全部时间里，在保持积极性的同时又存在很大的异己感。我的反对周围环境的斗争一直都在加强。通常，人们对于我的看法是很错误的。一开始他们把我当作十分宽容和宽大的人，这意味着我对布尔什维克过于宽大，不支持对俄国革命的狂躁的仇视，对“左派”过于宽容。“右派”中的温和派（我完全不和极“右派”交往）可以被称作侨民特别是青年侨民的中心，一开始很明显他们把我（按自己的能力与价值）算作他们这样的人，但那时以至任何时候我都不是那样的人。按自己的基本能力和价值来说，我更是一个“左派”，革命的人，虽然是在特殊的精神的意义上。我是新时代的人，在我身上有19世纪后半叶才能发现的那种灵魂的激动不安、智慧的怀疑，那种冲突和主动性。在陀思妥耶夫斯基、尼采、易卜生、基尔克果之后产生了新的精神。在这种新的精神中，没有过去战胜旧的基督教形式的人甚至古代的人身上的那种从属于客观结构的宁静。直到老年，这种东西一直使我惊讶，因此，我很难成为牧人。在某些时间里，我都在和我对立和敌对的环境里自我克制、工作。我自觉地积累着抗议。最后，我终于爆发了。人们开始感觉我是十分不容异见的人。我开始在思想争论中表现为暴躁的、易动怒的。我不能忍受右派侨民

的社会观点的霸道。人们中产生了这样的印象：我发生了激进的“左倾”。但这仅仅意味着，我始终存在的、深刻的能力与价值在反对侨民的环境和西方资产阶级性中表现出来了。关于俄国基督教青年运动应当专门来谈。这对我的经验来说是沉重的。

* * *

基督教青年运动，对俄国来说，这是新的现象。过去我不知道它。我把这一现象作为可能影响的领域去关心。我从一开始就积极地参加了这一运动。还是在柏林时我就作为精神领导者参加运动，多年来我努力影响这个运动，十分积极地参与运动的代表会议，是运动委员会的成员，是它的名誉成员。我努力给俄国的基督教青年以智力上的关心，唤醒他们对俄国宗教思想史的关注，培养对自由的爱好，转向对基督教社会后果的注意。我的努力几乎是毫无效果的。我与它的联系主要是经过秘书T·皮亚诺夫，和我的联系主要是考虑到并客气地对待我的声望，特别是在国外，在支持俄国运动的西方基督徒中的声望。但是他们是把我当作另一个世界的、异己的精神—灵魂结构的人来看待的。最主要的是，他们不把我看作真正的东正教徒，不是看作传统的人，而认为我是现代派、自由主义者、异教徒。在运动的代表会议上（这个会议一开始是比较可喜的和比较好的），我受着折磨，一直想快点离开，一直在抑制自己。我是一个很少能抑制自己的人。对我来说，这种精神上异己的环境，是对哲学思想、自由、精神创造、社会主义等所有我高度评价并为之服务的东

西的敌视，但它却是现实的。在这种环境中我的声音成了沙漠中愤怒的呼喊。在最好的情况下，他们也只是尊敬地和困惑地听我说，但是并不准备接受我的思想的指导。这个运动的最高层次中有我认为是最优秀的人，他们对待我很好，很多人接受了最初从西伯利亚的主教以及总主教安东尼、大主教菲奥凡那里得来的精神上的思想体系。但是，总主教安东尼和大主教菲奥凡是我所厌恶的人物，我和他们进行过精神上的冲突。我在运动的代表大会上对这个侏儒式的主教进行了尖锐的斗争，这惹恼了很多。运动的最高层次按实质说是更加宗教性的，虽然对我来说这种文学上、宗教上的形式是格格不入的。最后，更年轻的阶层变得更糟，在运动中成了政治因素占优势的部分。法西斯性质的派别在这个运动中占了上风。后来我停止出席运动的代表会议，不访问这些派别和运动的集会，最后完全断绝了和他们的关系。在运动的新一代中我的名字成了令人讨厌的，“别尔嘉耶夫信徒”成了令人痛恨的现代派、异教徒，热爱自由的——左派的代名词。运动的小圈子开始制定东正教国家的思想体系，而思想体系是我所讨厌的。

这些年，在俄国青年中，更加转向政治，形成了新的流派，区别于老的侨民中的派别，得到了“后革命派”的称号。首先是欧亚混血儿，我和欧亚混血儿有私人的来往，他们对我比较好，他们寻求我对他们攻击老的侨民的支持。我部分地同情后革命派。后革命派青年，与老的侨民相对立，承认革命，企图承认的不是革命前而是革命后的状况。他们接受社会转变并想在新的社会基础上建设新的俄罗斯。这是我的

思想，准确地说，我对这种态度给予了某些影响。欧亚混血儿有时甚至把我看作他们的老师，我认为这并不准确。当我被称作法国青年的新派别“E sprit”（“圣灵”）和“Ordre Nouveau”（“创新协会”）的代表老师，倒是比较准确，因为他们站在人格论的立场上。我与欧亚混血儿之间有很大的区别，他们不喜爱自由，他们是敌视西方文化的东方派。他们接受东正教首先是把它作为“生活方式的忏悔”，并在东正教中看到了民族的和国家的起源。欧亚混血儿——国家主义者。这些于我都是异己的和敌对的。最后，部分欧亚混血儿转向了共产主义。“У твержденные”（“肯定派”）是比较自由的，没有制定的教条，但是只有很小的扩展。后来发展起来的是“Младоросс”（“青年罗斯”）。我不能接受它的道德上的正统主义。最终，我与后革命派没有统一的思想，它的代表们也感到了这一点。我仍然是孤独的，一直如此。我被认为是左派，甚至是共产主义者。实际上我与所有的流派、集团都是歧异的，“世界”对我就是异己的。我仍然是个体的思想家，永远返回自身，返回自己的个体思想，我思考时间，思考自己的时代，思考时代的问题和它的恶，但我不合时宜的思想家。我与自己的时代产生了完全的断裂。当我的时代憎恶自由时，我呼唤自由，当时代崇拜国家时，我不喜爱国家并且有宗教——无政府主义倾向；当时代集体主义化并否定个人的才能与价值时，我成了极端的人格主义者；当时代被战争狂热激动时，我讨厌战争和军事；当时代对哲学漠不关心时，我喜爱哲学思想；当时代打倒贵族文化时，我却珍惜贵族气派的文化；最后，当时代只承认传统的基督教的

生活方式时，我却信奉存在主义的基督教。我感到自己面对的是未来的世纪。我常常感到惊奇：我的思想在西方有如此大的成就，并获得高度的评价。这和西方文化的复杂性是有联系的。但是，在我与西方的基督教世界接触和交往中我依然感到孤独。西方的基督教徒、天主教徒和新教徒，同样充满了宗教的反动情绪，虽然它与俄国东正教有区别，是在更高的文化形式中：他们促进了以前的东西的恢复，促进了寻找坚定的正统与传统的要求。我清晰地看到，俄国的宗教探索与现代俄国的新一代是格格不入的，是与西方基督教格格不入的，并很少被理解。西方的基督教世界是很难理解俄国宗教哲学问题的。我们对于人道主义经验的思索是不同的。比起天主教徒、托马斯主义者和巴尔吉安茨的新教徒来，我提出的人的问题完全是另一种方式的。我要指出，与主动性相联系的异己性的感觉有时却给我以特殊的享受。顺便还应当说，在青年人中所有的民族性都受到我的思想的欢迎。我访问新基督教潮流的青年人，并和他们通信。他们正准备着新的基督教世界。和他们中的一些人谈话使我非常高兴。

* * *

对我来说，最有意思的和最有教育意义的是和西欧的接触与交往。首先，是和西方基督教的会晤。有一年，在巴黎举行了一系列的国际性宗教会议。这些会议的发起人是我。在几年里，以俄国人为主，在 Boulevard Montparnasse (Montparnass 林荫大道) 的俄国人住宅里举行了东正教和法国的天主教徒和新教徒的会见。有意思的是，法国的天主教徒和新

教徒是第一次会见，并在俄国人的住地面对面地就宗教问题进行交谈。天主教——现代派和天主教——托马斯主义者也同样第一次会面。他们与俄国东正教没有任何联系，没有任何斗争，也没有任何沉重的历史回忆。这一年，这些会议的与会者都有很高的热情和兴致，对于群众来说，会议甚至过于多了，有使会议成为时髦的危险。对于任何一方来说，坦露出来的很少有共识，都是歧异的，但是对所有各方来说，这里是无宗教的和敌视基督教的世界沙漠中的基督绿洲。在这些会议上就基督问题、宗教思想和神学特征的不同形式之同时存在问题达到基本的一致。天主教世界的著名代表参加了会议，例如，后来成为获得多米尼加勋章的将军的日列，天主教现代主义激进派的代表拉别托尼尔，特别积极的是雅克·马利丹。还有杰出的新教徒——新教牧师别戈内尔，他是法兰西新教教会的首领，列舍尔教授——正统的加尔文派教徒（唯一的正统加尔文教徒，按其外貌及思想，人们会产生这样的印象：这是从16世纪以来得以保全下来的人），维利夫列德·莫诺——新教中宗教与社会激进派别的代表。我是这些会议的发起人，通常都很积极地参加会议。但我内在地感到某种尴尬。所有的人都从自己的信仰、自己的教会谈到联合的感受。天主教徒和新教徒都关注东正教的宗教形式的说明，关注在东正教基础上揭示的宗教思想的特征。我很清楚，在俄国东正教基础上所达到的一致，比起不仅在天主教而且在新教基础上达到的一致要少。就真正意义上说，能代表东正教会发言的只有布尔加科夫，他是作为神学家而不是作为哲学家来讲的，但他并不能代表东正教会内大多数

人的意见。他的诡辩学派式的神学理论并不为教会团体所赞同。最为困难的是我的地位，我任何时候都不能谈论某种集体、某种党派或派别，特别是不能谈论教会。我能表述的只是我的思想，只是我的世界观，我的宗教哲学，这些都明显地带有个人的特点。西方的基督教徒（特别在我们最初会晤时）把我的思想看作典型的东正教思想，甚至把它当作教会的声音。这种误解对我是很大的束缚，我努力排除它。在俄国东正教团体和西方基督教团体的会晤与交往中产生了真正的误解，我绝不希望出现这种情况，但我却在这中间起了很大的作用。我是第一个在西方得到了很大声誉的俄国基督教哲学家，这声誉超过了索洛维约夫。我的书被译成多种文字，而且只有我的书被翻译。很多人读了这些书，他们开始按照这些书来判断俄国的东正教。令我惊奇的是，在英国我也特别地出名。英国的某些团体和英国天主教的团体，当它们支持俄国东正教时，实际上常常是支持我。需要改变这种局面。人们开始按 19 世纪和 20 世纪的俄国宗教思想（这种思想是具有特色的俄国现代主义，它并不赞许保守的教会团体）来评论俄国东正教的形式。在侨民中保守的右的团体所关心的是维持与英国和美国的新教徒的交往，并不努力弄清误解。我的思想在西方的传播总的说抑制了来自保守的教会团体对我的敌对表现。一般地说，氛围是沉重的，在这种氛围中很少有诚实与正直，神学研究所的态度特别是模棱两可的。后来我和神学研究所的教授们的关系完全断绝了。我的天主教徒朋友们后来明白了，不可能把我看作东正教教会思想的体现者，而应把我看作个人主义的基督教哲学家。在这里还需指

出，在我们召开关于基督教思想与西方思想的国际教会会议期间，更加保守的流派开始占了上风，到处可以发觉对权威与传统的爱好。但是以天主教和新教为基础的最保守的派别和以东正教为基础的保守派别是有区别的。所有的西方天主教徒和新教徒都尊重思想与文化，他们没有固有的蒙昧主义，而俄国东正教徒却固有这种特点。在俄国人看来，最保守的英国人也是自由主义者和左派，他们全都热爱和尊重自由。但是，在西方基督教流派的面前，我完全感到自己是很“左”的，是“现代主义者”，我在西方基督教意识之前就提出新的问题，信奉自由与创造的宗教，而不是信奉权威与传统的宗教。在国际基督教代表大会上我很尖锐地感到这点。会上，新教徒占有优势，但这些新教徒有很多比作为东正教代表的我还要保守、传统、崇拜权威。以至最后，我自己感到孤单，并且成了不被了解的和被误解的。关于这些代表大会的性质，我不能认为对我来说是很深刻的。在我的活动中有公开传授的和秘传的两个部分。秘传的内容我仅在某些书和稳秘的谈话中表述。只有外在地使用“现代主义者”和“左派”才是合适的，我故意使用它们，因为我不喜欢它们。我秘传的东西是世界末日论的和神秘主义的基督教。我根据自己的特点所公开传授的东西引起了最大的冲突。基督教和新教的思想充满了对人道主义的反动、对新时代的反动。这种反动在巴尔吉安派中表现得特别强，同时它也存在于托马斯主义中，尽管是以更复杂的形式存在。我开始称我的学说为宗教的人道主义，令我最惊奇的是，西方的基督教和俄国的神人思想完全背道而驰。比起正统的天主教和新教思想来，俄罗斯思想

更接近于德国的神智学。就基督教的社会反应来说，天主教和新教的思想是左倾的，是接近这种或那种形式的基督教社会主义的，是在任何情况下都远离社会的基督教。我的基督教社会学、我的基督教要实现社会正义的要求，在西方得到了最大的支持。为此，正如人们所爱说的，他们宽恕了我的诺斯替教的思想，我的哲学倾向，我的不大正统的关于人的自由和创造的思想。在英国，我关于基督教解决社会问题的思想得到了特别高的评价。三年后，我们的国际教会的集会开始消失了，但是产生了其他的更加深化的交往方式。

在这以后，正如我所感到的，我们的国际教会会议与天主教和新教联系的紧密性削弱了，我发起了另一种形式的会议——在我家里举行的会议。这只是赖于雅克·马利丹(Jacques Maritain)才得以实现。我与雅克·马利丹是1925年我在巴黎时认识的。是通过孀居的列奥娜·布伦认识的。我对布伦十分感兴趣，早就写了论述她的文章，这些文章在俄国第一次引起了对她的注意。布伦由于我在信中向她描绘了莉季娅，引起了她对莉季娅的兴趣，很快便来到巴黎和我们相见。孀居的布伦是出生于丹麦的新教徒，后又成了狂热的天主教徒，狂热地忠实于自己丈夫的思想，在女人中是很有才能的。格一雅·布伦是马利丹的朋友，布伦则是马利丹的美丽的神甫，出身是新教，又改宗天主教。我读了马利丹的一些东西，我认为他是法国的托马斯主义的主要代表。人们说，他在天主教青年中有很大的影响。格一雅·布伦建议一起去马利丹那里。有意思的是，马利丹是广义的无政府主义者和唯物主义者。成为天主教徒后，他开始捍卫十分正统的

天主教，获得了现代主义的敌人和猛烈的批判者的名声。我有反对托马斯主义，反对天主教正统派，反对迫害现代派的成见，但是，马利丹却使我十分喜爱，当谈到天主教和托马斯主义的敌人时，与他的有时十分生硬的写作方式相反，也会出现很宽容的情况。但在他写到笛卡尔、路德和卢梭时，是很不公正的。我喜欢他，这对纯理性的我来说是不常见的。我想，他也同样喜欢我。我们的关系是很奇怪的，因为他竟然宽恕我的和他敌对的、完全不正统的思想，而他却不会宽恕其他人。对此可以这样作部分解释：我是另一个世界的人，不是天主教徒也不是法国人。在哲学上我一直和马利丹争论，我们有不同的哲学根源和不同的哲学世界观形式。他完全被亚里士多德和托马斯·阿奎那所渗透。德国哲学对他是完全格格不入的。我一直很奇怪，作为哲学家，他对德国语言的了解是那么差。但康德和德国哲学却是我作哲学思考的根据。马利丹是经院哲学家，而我这个哲学家却是存在主义的。在这种情况下达成谅解是困难的。不过，我们的所有交往还是富有成果的。马利丹是神秘主义者，在精神的课题上与他交谈是很有意思的，他是一个很敏感和很易受时代的新学说感染的人。但奇怪的是，这仿佛完全没能触动他的哲学。他对于联系很紧的艺术领域、对神秘主义、对文化哲学和社会问题是敏感和易受感染的。马利丹第一次将托马斯主义引入文化，在我们交往的长时期里，马利丹有很大的变化，但他始终是个托马斯主义者，他使新的问题适应托马斯主义，也使托马斯主义适应新的问题。他实际上是托马斯主义范围里的现代派。当我认识马利丹的时候，他是“右派”。但在经历了进步

之后，他成了“左派”，甚至成了法国天主教中的“左派”领袖。右的敌视他的天主教徒不止一次地写道，他受到我的有害的影响。这在哲学上是不正确的，但在社会与政治问题上部分是正确的。马利丹是出色的法国人，在他身上我没发现任何的民族主义特征。他作了很大的努力，以越出封闭的拉丁文化的限制，使它对其他世界呈现出来。他比热爱法国更热爱俄罗斯，马利丹有着与俄国知识分子类似的特点。马利丹的房子与通常的法国房子不相似。在他的房子里有很多人，经常进行报告和讨论，最初马利丹那里举行的某些集会使我觉得很沉重，托马斯主义者的报告使我气闷，呼吸不到足够的空气。但马利丹本人还是挺好，他完全不是演说家，不是好争论的人，他是作家，而且是很好的作家。在讨论中他并不是机智的；他不带头进行反驳，他的反驳只是在后来才进行。为了参加讨论，他必须作笔记，并且按条子来读。这与我有很大的区别。我的思维流动得很快，我能很快地弄清楚问题，并且带头进行反驳，甚至当发言者刚来得及结束时我已经开始进行反驳了。这与我的思想不是结论式的有关，此外，我有主动的和战斗的气质。马利丹有时有一种美学上动人的孤立无援和口齿不清，他完全不像一个作家。他的托马斯主义的排他性和躁狂性较少。还是在我们的国际教会会议上他就和拉别托尼尔搞得很不愉快很冷漠（拉别托尼尔力求脱离正统的托马斯主义者，不能忍受托马斯主义）。我喜欢与拉别托尼尔交谈，常常比同意马利丹更多地同意他，对他给予很高的评价。但是，他敌视托马斯·阿奎那，采取了几乎是暴躁的形式，而不是作为一个基督徒去读他的作品。这使

我很不高兴，正像在我们的集会上和拉别托尼尔谈论多米尼加人日尔（他把自己描绘成教会大公）一样。

我带头建议座谈更加隐秘性质的课题，这些课题与其说是神学的和教会的，不如说是与精神生活相联系的神秘主义的。我建议马利丹在我那里进行这种讨论，他很高兴地同意了，并且着手组织这种集会的法国部分，但他提出一个条件：没有新教徒参加。这是隐秘的交谈，它展现出神秘主义者的研究，进行得很成功，引起了很大的兴趣。这些会议上出现了新的人，他们在过去的国际教会会议上没出现过。首先应指出的是沙尔·杜·鲍斯和格布利尔·马赛尔，还有马西尼奥，神智学神秘主义专家；日尔松，著名的中世纪哲学专家。讨论在很友好的气氛中进行，尽管意见并不一致。我在关于神秘主义的报告中，讲了很多关于J·伯麦和安戈鲁斯·西列祖斯的话，这使我很难为情。参加会议的天主教神甫，天主教研究所的教授对自己的邻座说：“看来这里出现了异端。”我感到我有时使马利丹难堪。他用我的某些见解来检验他对我的感觉。有时作为主席的杜·鲍斯一投入谈话就带出固有的浅薄。不久前他还作为天主教徒出现。他首先是个文学型的人，他通过文学并且在文学中提出精神的课题。格布利尔·马赛尔是新的 Converti（改宗者），他是哲学家和剧作

马赛尔 (Gabriel Honore Marcel, 1889—1973), 法国哲学家、剧作家和文学批评家, 天主教存在主义的先驱。他把生活的真实世界(存在)同“所有”的非真实世界相对立。把“神秘”(直观理解)同“问题”(理性认识)相对立。其剧作的基础是宗教和道德冲突(《四分五裂的世界》), 1933; 《渴望》, 1938; 《罗马不再在罗马了》, 1951)。——译注

家，但他的哲学比起马利丹来，完全是另一种类型。他是存在主义哲学在法国的代表。在涉及到神学和教义问题时，他也感到自己是孤立无援的，后来在纯哲学集会上我高度评价了作为交谈者的他。经常出席我们集会的还有帕日·杰伯爵、菲麦、捷尔曼根、穆尼叶（后来是《圣灵》的编辑），还有其他的思想界人物。这些人是那个时代法国天主教的精英。从一方面说，我一直保留着这些会议的美好记忆，同时我又为在3年之后这些会议的中断而痛心。当我后来遇见会议的参加者时，他们也为会议的中断而遗憾。但从另一方面说，在和他们的密切交往中，虽然他们对我很亲近，我却依然感到孤独。所有的人都不能告诉人们：他们所领会的最主要的东西是什么。在生活中我并不因我所主张的和所遵循的东西而自命不凡，然而我很希望人们能懂得我，能发现我的课题，并承认它的意义。但要达到这点是困难的。事情经常这样地发展：人们带着好感和关心接近我，力图与我建立友谊，后来他们很快就发现，我与他们是格格不入的，我是另一个世界的人。我没有立刻完全地暴露自己，或者只在与敌人斗争的直接形式中暴露自己，因此在我与人们或整个派别的交往中，一直都使我处于受折磨的状态，经常感到痛苦。我不会使我的中心题目得到同情。人们常常发现，我虽然一直准备着充实自己的知识，但仿佛不需要他们，甚至连谁都不需要。然而在这种情况下我还是需要和人们交往，希望和人们亲近。我是孤独的人，但并不想与世隔绝。

我出席很多的国际代表大会，特别是大学生基督教联合会举办的代表大会，到处作报告，不举行代表大会时，在不同的国

家里作报告是常有的事。作报告对我是很轻易的事,我能几乎作即兴创作。我去过欧洲的很多国家,观察到不同民族的思潮和思维成果。我在英国、德国、奥地利、瑞士、荷兰、比利时、匈牙利、捷克斯洛伐克、波兰、拉脱维亚、爱沙尼亚作报告,这些国家中有几个在欧洲地图上已经不存在了。旅行,特别是从家里出来,对我一直是很费力的,我烦躁,尽管我从小就常常到国外去。在火车站上我几乎非常担心,就像在海关上一样,尽管我一直没有什么不愉快的事情,我甚至何时都不顾行李。同时,旅行一直激化我的生命感,在去国外时使我的感觉仿佛成了超验的。在国外的日子则更是意味着超验的。我不喜欢离开家,但是喜欢到达新的地方。新的地方使我对习惯了的地方的依赖性减少了,并为我的理想打开了更大的空间。在观察欧洲不同的民族性时,我在所有国家都遇到了令人喜欢的人们。不过令我惊奇、反感与愤慨的是欧洲到处弥漫着民族主义,对自己所有民族性的自我吹嘘,并且赋予自己以中心的意义,我听到匈牙利人和爱沙尼亚人讲匈牙利和爱沙尼亚的伟大而独特的使命。民族的自我夸耀与吹嘘的反面则是对其他民族,特别是对邻居的敌视。欧洲的状态是极不健康的,大千世界正为新的灾祸进行准备。不过,民族主义之猖獗有其深刻的原因。民族性暂时代替了上帝。我对民族主义极为讨厌,因为它不仅是不道德的,而且是愚蠢可笑的。因为它是个体的自我中心主义。当索洛维约夫写作《俄罗斯的民族问题》时,我的思想与他的思想是相类似的,我把这种思想和全世界大多数人的意见溶合在一起。有机的普遍主义是我所固有的,这种普遍主义和我的人格主义相关。这种普遍主义是与爱国主

义和人民性完全结合在一起的。只有在我这里，对俄罗斯和俄罗斯人民的热烈的爱才发展起来。我否定地对待国际主义这个词，如同对待任何以“Нереп”打头的词（如国际社会主义）一样。国际主义是抽象的，而不是具体的，它否定个体的阶段。但是，从反对给欧洲以覆灭威胁的民族主义暴力的抗议精神出发，我甚至准备保卫国际主义。在国际主义中存在着被扭曲了的普遍主义真理。顺便说说，在历史的现在时刻，民族主义联盟几乎到处都变成自己国家的代表，变成右的国际主义，我属于这样一类比较少的人：我认为所有的外国人同样都是人，正如自己的同胞一样。所有的人都是平等的，对所有的人的态度我不按民族性作任何区分。对民族形式我可能有好感或没有好感，但这不决定我对个别的人的态度。我讨厌的仅仅是民族的自命不凡，民族的排他性，最讨厌的是在俄国人身上。反犹太人运动引起我最强烈的反对，

在柏林，H A（即尼·亚·别尔嘉耶夫——译注）感到反犹太主义浪潮在升温，他写文章保护犹太人，在后来的日子里，他开始收到匿名信，信中充满了粗野的骂人的话，并且责问他从犹太人那里得到多少小银币。

在巴黎，H A（不记得精确的年代）继续保护犹太人。大厅里挤满了人，在结束他的报告时，一个年轻人开始以粗野的和尖锐的方式反驳 H A，攻击犹太人，并且引证大约是《犹太复国主义先哲的手记》的思想，他的发言被和他的思想一致的群体的发疯般掌声所打断。当 H A 开始回答他的时候，嘘声、口哨声和叫喊声响成一片，打断了他的讲话。我坐在第一排并且看到，H A 脸色苍白，我感到他因可怕的愤怒和毫无准备而激动，我不止一次地参加出现这种场面的会，在他的愤怒中有着不可抗拒的力量，他大声地斥责道：“立即离开大厅，这里不是俄罗斯人的茶馆。”那个年轻人很窘，与他周围的同伙默默地离开了大厅，——E P 注

我最不能接受俄罗斯的民族主义,但我自己是热爱俄罗斯的,我有炽烈的爱,并且相信俄罗斯人民的伟大的普世主义的使命。我不是民族主义者,而是爱国主义者。我同样反对欧洲主义的自命不凡和自我肯定而保卫俄罗斯的东方。在欧洲,民族主义最令我吃惊,我期望的是我们时代的普遍主义性质。我很少遇到能够具有高于时代和历史事件的意识的人。通常,意识都被空间的地方性所抑制。和法国及外国团体的交往中,最有意思的是在 Pontigny 度过的 10 天。正是在 Pontigny 我最好地了解了法兰西文化的模式及法国的生活方式。我在与外国人的交往中观察法国人。Pontigny——这是庄园,它属于代日尔金。代日尔金是这个时代最杰出的法国人之一,他死于 1940 年,当时他有 80 岁。Pontigny 的主要房子是旧的修道院改造的,原来的修道院是由贝尔纳德奠基的,在那里保留着过去的大厅,我们在会客的餐厅吃饭,会客室是代日尔金的大图书馆,旧的修道院用现代建筑加以改造,没有现代建筑也就不可能在那里生活。25 年来,每一年的 8 月份,在 Pontigny 举行三个报告会,这些会上聚集了法国知识界的精英。但是报告会带有国际性质,几乎所有国家的知识分子都来到这个会上:英国人、德国人、意大利人、西班牙人、美国人、瑞士人、荷兰人、瑞典人、日本人。在最后几年,由于明显的原因,德国人几乎不出现了,虽然早些时候有 M·舍勒、库尔丘斯和其他人。通常一个报告提出一个课题,或者是哲学的,或者是其他的——文学的或者社会政治的。在 Pontigny 我经常是满意的,特别是在最后的几年。我经常赶去积极参加 10 天的会议,作报告,在那里我受到欢迎。在 Pontigny 会

见法国文学界和知识分子的最著名的代表，杜·鲍斯、纪德、施列别尔日，马丁·杜·加尔德，莫鲁阿、布鲁什维戈、瓦利、菲力甫、费尔南德斯和其他人，格罗德高津经常出席，马丁·布贝尔、博纳鲁吉也出席。

除了 Pontigny 的团体之外我还很了解“Union pour la Vérité”（“为了真理联盟”），这是两个团体的结合物。它也是代日尔金创立的，一段时间里我经常参加星期六在 rue visconti 举行的会议。会议经常专门讨论再版的有意思的书，主要是文化哲学和政治哲学的书。每一个课题都邀请专家，特别是教授出席。先由书的作者作绪论式的发言。有一次会议专门讨论我的著作《人在现代世界中的命运》。“为了真理联盟”站在自由探索真理的旗帜之下，并且具有“左派”社团的名声。一段时间里它讨论共产主义问题并且有共产主义者比如尼赞参加，后来则越出共产党的范围，有共产主义作家参加，如马尔罗和 J·R·布洛克。我是以共产主义评论专家身份被邀请的。在会上的很多人都不仅仅是为了表现自己。“为了真理联盟”的气氛一般地说完全是有礼貌的。在这里不容许感情爆发，不喜欢斗争。在这些会议上我能够研究法国思维和法国式争论的特点。在大多数场合，这是专家们就不同问题的征询。在思维的后面无论何时也感觉不到决定选择的意志。这是理性主义，而理性主义过去被激烈的感情所打断了。我对“为了真理联盟”的兴趣逐渐消退了，但我从它那里知道了很多东西。

* * *

我与法国人、《圣灵》集体的交往，和格布利尔·马赛尔的哲学交流还有其他的形式。《圣灵》杂志以及它周围的代表们与我的思想最为接近。法国青年这个派别中的很多人都感谢我，这是它的代表不止一次地声明过的。我出席建立《圣灵》杂志的第一次会议。会议在 H 的住宅里举行，H 是左派天主教徒，后来是议员和社会主义政党的成员，杂志几乎全是青年人写文章，只是偶尔出现老一代人马利丹的、我的和其他人的文章。令我非常高兴而惊奇的是，在创立杂志的会议上，年轻人要求在杂志上保卫人和人性。我想，也可能最后以对人及人性的反动告终，那时将引起对我真正的反动。《圣灵》不应成为特殊的天主教徒的杂志，它应联合左派天主教徒、新教徒甚至唯灵论派别，它不应属于确定的教会。《圣灵》的主要创立者和编辑穆利叶，是一个很有才能的人，积极的天主教徒，在社会态度上很左。《圣灵》运动的核心仍是天主教徒。但是，杂志很少关心纯宗教和哲学的问题，它的大多数文章还是集中于社会问题和政治问题，部分地还有艺术问题。第一期上刊登了我的文章《共产主义的真理与谎言》，这篇文章在一定的阶段里决定着杂志对共产主义的态度。杂志充满了大量的从思想上论证的社会纲领。这个年轻人中的派别是我最同情的。《圣灵》倾向于人格主义哲学，而我则是人格主义哲学最激进的代表。他们保卫人格主义的社会投影，接近于社会主义，但不是马克思主义的社会主义，而是蒲鲁东式的社会主义。这种观点被称为“共同体的”人格

主义。不过，除了杂志以外，还组织了《圣灵》团体。团体按所从事研究的不同问题分组，有哲学组，有马克思主义研究组，有从不同方面制定纲领的组。在最初几年我全力参加了这些有很多人的组。《圣灵》运动值得所有的人同情，但是它局限于知识分子，它的社会作用是比较弱的，没有广泛的影响。在德国和欧洲所发生的一切，推动着和《圣灵》的愿望相反方向的运动，并导致灾难，恶的意志比善的意志要更强有力。人们可能有这样的想法，恶成了最强有力的，我在自己全部生活中都看到了恶的意志的这种巨大力量，这种在恶中的前进。在二次世界大战的灾难前的年代，德国存在着有意思的青年人的派别，他们对于真理比对于其他国家的狂躁运动有更大的兴趣。但是，在他们中间感觉到无力。我知道，这个时代的法国青年中很多人赞成我，我有某些影响。天主教徒中间很多人以很大的好感读过我的著作 *Esprit et Liberté*（《精神和自由》），觉得比读托马斯主义的书更有趣。不过，我非常清楚，这种影响的社会、政治与文化的后果是非常缓慢的。我感到在我与比较接近我的法国青年人之间的明显区别，我的思考是更加彻底的，我的世界观是更加具有矛盾的和二律背反的，我的基督教具有更多存在主义性质。在这些年代里，思想界的法国青年都自认为是革命的，是敌视资产阶级—资本主义世界的。比较右的青年，比如“战斗”组织，同样喜欢自称是革命的。这个词成了时髦的。我发觉，某些思想家并不喜欢外国的、俄国的影响。我已经不止一次地谈过，对我的著作评价高的并不是我自认为主要的和最好的书，我所发生影响的不是自己最重要的思想。我关于非创造

的自由的思想和关于在人的创造中体现上帝需要的思想，关于客体化问题的思想，关于个性的至上性及其与世界结构、社会的冲突的思想，把人们吓跑了并且被不正确地加以理解。那些支持我的人努力隐匿这些思想，以便不再加大与我的意见分歧。我发现，一般地说，朋友们比敌人更少注意我的主要思想。我发现最能洞察我的思想的是一个德国天主教神甫（属于我的思想的敌对派别）的文章。有时我很苦恼，因为赞成我的某些思想的人，却属于我所不支持的派别。对我来说，传统的“右派”和“左派”范畴是很难接受的。

同样，必须回忆在格布利尔·马赛尔那里举行的哲学集会。这可能是巴黎唯一的哲学集会，并且能够长期继续下去。在私人住宅里举行的这些集会有很多人参加，不仅有法国人，而且有外国人：德国人、俄国人、西班牙人。有很多的哲学青年。准确地说，这是在巴黎唯一讨论现象学和存在主义哲学的地方。经常出席集会的有胡塞尔、舍勒、海德格尔、雅斯贝斯。在法国文化中没有封闭性，有很多精辟的思想发表出来，但题目是随意的，思想并不以最主要问题为中心，我企图以自己的干预引导讨论最后的、根本的问题（我不能按另外的方式思维），但这不能决定集会的思想潮流，这仍然是我个人的特点。在俄国人的圈子里，由于雅致的文化较少，所以讨论是更加实质性的，更加紧密地与主要的表述出的问题相联系的。G·马赛尔本人开始对我非常支持，但后来改变了态度，在政治上他完全是右的，而认为我是无政府主义者。在他的哲学集会上经常提到存在主义哲学问题，马赛尔承认存在主义类型的哲学，他比其他法国人更好地了解德国哲学。他

对雅斯贝斯有很高评价，但我并不认为雅斯贝斯是存在主义哲学家（在承认尼采和基尔克果是存在主义哲学家的意义上），我不认为属于存在主义类型哲学家的法国人是这一派别的代表。存在主义哲学首先是由自我认识的主体的存在主义性决定的，存在主义哲学家在认识过程中并不客观化，并不将主体和客体对立起来，他的哲学是沉溺于存在奥秘之中的主体自身的表现力。存在主义地认识客体是不可能的，客体意味着存在性的消失。这是雅斯贝斯自己说的。需要把作为从主体的封闭性走出来的真正通道的超验性和不是真正通道的客体化相比较，但是在哲学集会上关于存在主义哲学的交谈中，我一直看到存在主义的客体化。这不是存在主义哲学，而是关于存在主义的哲学。在被驱逐的这些年代里，我开始认定，要做比纯粹俄国思想家更加西方化的思想家。我的论著被翻译成 14 种语言，从世界各个角落寄来支持的信件。在智利、墨西哥、巴西、澳大利亚都有我的景仰者，更不要说欧洲国家了。西方对我的批判比俄国对我的批判水平要高得多，俄国的批判者对我永远没有特别的喜爱和关注。但是，我的按其精神来说是包罗万象的思想，在西方却得到了最高的评价，其中包括俄罗斯问题的思想（它是在俄罗斯精神之中诞生的）。在我生活于西方 25 年之后，常常把自己的视线转向俄罗斯，也就是从西方出发去看待俄国。这给了我不同世界对比的强烈感觉。但对我来说，这种看法是令人痛苦的，并且难于解释其他的东西。我异常强烈地意识到，在我这里所产生的一切是难以翻译成其他语言的。生活的认识，最深刻的和真理的认识，带有不可表达的强烈情感的特点，只有深

刻的强烈激情的思想才完全不受心理的扭曲。

在自己的灵魂深处我是俄罗斯人，但在外表上我好像是法国人。我已经说过，我的本性是掩藏着的，精神上同样是腼腆的。我特别保持着自己的个性，特别保持着与人们的距离。我任何时候都不能忍受过分亲昵。在和人们亲近方面常常是往前走一步，又往后退两步。我和人们交往的能力很弱。交往问题一直使我苦恼。我是平易近人的、社会的人，但在交往中却相当困难。精神的封闭性、不可穿透性一直是使我受折磨的。但我不大会打碎这种封闭性、不可穿透性，不大会把冰溶化，不大会克服条件性。有时，也想按照思想准备最主要的东西，用热情激励自己，战胜自己的隐藏性，有条件地像法国人一样地去作。当谈到宗教题目时，我的腼腆（特别是腼腆）就进行干扰。从童年起我与女人交往要比与男人交往容易，友谊的关系干扰了我对思想冲突与断裂的爱好。关于我能够忍受的和不能忍受的形成了对立的意见，我已经解释过，正确的或者是这一个，或者是另一个，这依赖于在我的意识中那个因素的指向。我最不愿意指责人们，是很宽容的，但是我却常常责备自己。我最大的爱好就是喜欢最好的朋友。当思想是与道德上的斗争有联系时，我在思想上就不能容忍。我难以忍受自由的敌人，但我又很好地意识到人的机巧和矛盾的本性，对自由的敌人的仇视可能变成对他人自由的侵犯。思想上的纠纷有时和我与人们的交往搅和在一起，这样，与人们交往的快乐就消失了，爱的兴奋就消失了，因为思想上的嗜好比感情上的嗜好要强烈得多。我经常感到奇怪：有男人的世界，也有女人的世界，甚至当有真正的爱

情和亲密的交往时，相互之间也表现出闭关自守和不可洞察。甚至当女人和男人说同一种语言时，他们都在说出的每一个词中放入了不同的意义。高尔基的经验令我信服：人们一般是不能很好地相互了解的，不能很好地相互听清对方的话。别人的个性对我来说一直是无法洞察的秘密。爱情是这种奥秘中诚恳动人的体验，而奥秘则藏于更加深处。很可能，需要如此。交往问题是抑制孤独的问题。有趣的是，和观点相同的人交往一点也不能克服孤独感，有时甚至增加了孤独的痛苦。我在巴黎生活了近 20 年，在这段时间里巴黎成了俄国的文化中心，在那里居住着很多和我过去有联系的甚至亲近的人。更多的交往则是与新的人交往。我长年没有和梅列日科夫斯基会见，他写了反对我的粗野文章；和司徒卢威也中止了会面，他也在刊物上十分尖锐地指责我。和卡尔塔谢维依也几乎没有会面，我们在政治上分歧很大。同样，也没和扎依采夫、穆拉托维依会面，和布尔加科夫没有完全中断联系，但我们会面非常少，而且多数是在事务性会议上。我担心，如果我们痛苦地会面，将使意见分歧更加尖锐。一直保持旧的关系并且巩固起来的是与舍斯托夫的关系，我们之间有着最有意义的交谈。也有新的友好关系产生，最有意义的是和女修道士马利娅的关系，她死于德国，死于演奏会的场地。我认为马利娅的母亲是侨民中最有意思的妇女之一。她的生活，她的命运反映了整个时代的命运，她的个性中有着俄罗斯圣洁妇女的那种迷人的特点：面向世界，渴望减轻人类的苦难，牺牲精神和勇敢。

我很喜欢卢宁，同样也喜欢弗达明斯基，他们特别富有

主动精神，渴望实现社会正义，为了这个理想可以贡献自己的全部生命。我还十分喜欢菲多托维依——具有很多才能的人，思想很细致，热爱自由；格尔申克伦——有很高的文化，很具个人特点的人；莫楚利斯基——很有天赋的作家，在理解别人的思想、评价别人的作品上有特殊的才能。

在西方我所结交的朋友中应当回忆可爱的利伯，他有特殊的才干，是瑞士的神学家，同时也是社会学家。他对俄国和俄国人爱得着迷，他有一个神奇的俄国图书馆，他请人称他为菲多罗·依万诺维奇，虽然他是法国人。和他的交往是真挚的、无条件的。在他那里有俄国式的模糊。他是一个具有丰富知识和智力兴趣的人，同他谈话非常有意思。他对俄罗斯思想的态度是令人感动的，他在巴尔特和俄国宗教哲学中间感到被扯成两半。他是我们家的朋友，回忆他使我高兴。同样使我高兴的是回忆牧师波尔，他写了论述我的书。我感谢他高度评价我的思想。

我与这些人实际上是思想一致的。在我的家里，经常集会和讨论精神结构以及与之有关的社会问题。通常人们在我这里都觉得很好，很舒适，但舒适不是我创造的，而是我的亲人们创造的。在被放逐的年代里，我们在晚上大声地读书。通常由莉季娅来读，她读得很好；然后是若妮重读，几乎读遍了所有的俄国文学作品，这给我们带来很大的欢乐。我们也读希腊的悲剧、莎士比亚、塞万提斯、歌德、狄更斯、巴尔扎克、司汤达、布鲁斯特和其他人的作品，在大量的阅读中我特别深刻地感受到反映俄罗斯自发力量的俄罗斯文学的固有特色和特殊性。当把俄国人和西方人加以比较时，就会

为俄国人的非决定性、非目的性、没有边界、揭示无限、幻想性而惊奇。这可从契诃夫的小说的每一个主人公身上看到。西方人被钉在一定的地方和职业上，他们的精神形态是僵硬的。19世纪的俄罗斯人是荒唐的，但却具有无限的可能性。

在我的生活中还很多次地收到人们，主要是妇女的奇怪的信，在巴黎时期连续10年都收到一个离奇的女人的信，她的真正名字我一直不知道，与她会面只有3次。这是一个很智慧的、有才干的和有组织能力的女人，但是又近于无理性的。另外一些来自国外的通信都带有沉重的性质。这是特殊的交往世界。

我发觉某些俄国人对我的态度是有假象的。这些人对我表现了比实际上更多的观点一致和更多的爱。在不同意的情况下，很多人避免与我争论。这部分地可以解释为：在争论中我很尖锐也很暴躁。当然并不仅由于此。另一些人则长久地努力保持与我外在的一致，而实质上与我在生活的基本评价上是有分歧的。通常人们指责我很“左倾”，我认为这个术语是有条件的和具有一定内容的，我对于侨民中占统治地位的讲究肤浅的体面的意见（实际上是丑陋的不成体统的意见）的态度是“左”的，但是希望按实质解释它。我将把这种见解称为“左的”：认为人的最高价值、所有的人，潜在的个性都要服从被称为集体的、超个体的现实的人，即国家、民族、经济威力。我将称这种见解为“右的”：它强调，在实质上，用国家和它的威力、民族和民族财富、专横的教会等等的集体的现实来奴役人，奴役生命的实体（特别是能感受痛苦与欢乐的实体）。我称社会组织和社会博爱凌驾于人道原则

之上为“左”；把否定和贬低人道、否定和贬低社会组织高于接受传统力量的残无人道的现实集体的原则的称为“右”。人应当是“神学中心”的，并且建立在上帝本源的基础上；社会则应当是“人类中心”的，并且将自身建立在人道的始原基础上。社会中的神学中心主义导致神权政治对自由的否定，在极权主义的国家里重复着这种谎言。我的这些思想是非现代的，反对时代的，因为现时代是站在否定人道的旗帜下的，甚至为残无人道所陶醉，我不想成为当代的，我认为当代是可耻的。黑格尔奉若神明的时代精神一直包含着欺骗和恶的基质，因为时代在一定的意义上就是欺骗与恶。时间在人之中，而不是人在时间之中。

我已经讲到由于外国的东正教而产生的苦恼，这种苦恼我在西方呆了多年之后仍未消失。当莫斯科的宗法制教会与由叶夫洛金都主教主持的国外的东正教会发生冲突时，我坚决地附合莫斯科教会，并写了激烈的文章《俄国教会的哀号》，这给我带来了一系列的冲突。应当郑重地认识基督教，我认为它是被曲解了的，是被用来适应某些人的利益的。我不断地受到冲突的折磨。当菲多托维依因在《新俄罗斯》上发表“左”的文章而想离开神学研究所时，我和他的冲突达到了特别尖锐的程度。官方教会的平庸丑陋和奴隶的面貌已经相当地伤害了我。由于和菲多托维依的纠纷，我在《路》上发表了一篇尖锐的文章：《在东正教中存在着良心的自由吗》，这篇文章使我和神学研究所的教授们发生口角，并且给《路》制造了麻烦。这是很多的插曲之一。我一直用战斗来保卫精神的自由，在这个问题上是不妥协的。当侨民共有

的意见在我十分勇敢的攻击下成为胆怯的意见时，我显得很可笑。这种情况是预先就决定了的，因为对我来说，侨民的公众意见，甚至一般的公众意见简直只具有极小的意义。但是我把自己的全部生命视为无，并且轻蔑公众意见与它斗争，并不是由我自己的某种力量预先决定的，我一直受到易卜生的《人民的敌人》中施托克曼医生的话的鼓舞，他说：“谁独自地站在生活的道路上，他就是最有力量的人。”

对于所有的思想指向和思想体系，我都很敏锐，特别是对于极权主义，我有能力深入其中。我以很大的敏锐性深入于托尔斯泰主义、佛教、康德主义、马克思主义、尼采主义、施泰纳主义、托马斯主义、德国神秘主义、宗教正统思想、存在主义哲学，但我不能与它们汇合，我始终是我自己。

* * *

当我被逐到西方时，在欧洲知识分子中占优势的是反对浪漫主义及一般地反对 19 世纪的状态。西欧的知识分子鼓舞着古典主义、客观主义、对感情生活的敌视、组织性与秩序、人对权威的服从原则，最担心精神上的无政府主义和社会的无政府主义。与这种情况相适应的特点是，天主教中的托马斯主义、新教中的巴尔特学说都向往艺术中的古典主义，到处寻找客观的秩序，讨厌无秩序地创造的主体性。19 世纪要对各种形式的无秩序负责，它是万恶的。对浪漫主义的反动特别表现于法国，这种反动在它那里已经开始很久了。浪漫主义被认为是革命的根源，莫拉斯反对浪漫主义是富有战斗性的，尽管他自己过去是君主专制和古典主义世纪的浪漫主义者，具有代

表性的是拉塞尔关于法国浪漫主义的著作,这本书的观点是不公允的,令人不愉快的。谢依尔的书也是如此,它到处都发现浪漫主义,把所有他不喜欢的东西都称作浪漫主义。托马斯主义者也反对浪漫主义,卢梭被认作欧洲浪漫主义的根源。由他引出了所有的不幸。但是,没有任何比浪漫主义这个词更加不确定的了,确定浪漫主义非常困难,我努力深入理解对浪漫主义的反动的特点,对此我是厌恶的。我得出了这样的结论:对浪漫主义的反动实质上是对人类的反动,是对人的激情与人道的反动。浪漫主义激励着人的精神生命,它承认、揭示与发展人的热情洋溢的本性。我不很喜欢卢梭,他的书对我来说一直是枯燥无味的,他的思想缺乏敏锐和力量。同时,我也想不到他是欧洲浪漫主义的主要根源。但是,卢梭在欧洲的人的问题研究的历史上有很大的功绩,如同浪漫主义一样。他为了扩展人的精神生活,为产生新的感受性作了很多事情,使人的“本性”的真理能够起来反对文明与社会中的非真理。在卢梭以后,在19世纪的浪漫主义运动以后,出现了新的精神,它更加复杂也更加自由地发展精神生活。人越过了对客观秩序的恭顺而表现了他的主观世界的丰富。与此相适应出现了长篇小说的罕见的发展和音乐的繁荣。恢复浪漫主义之前的客观秩序就意味着恢复凌驾于人的精神之上的可怕的暴力。在欧洲人的命运中,浪漫主义意味着主体与客体的断裂,它是不可避免的必经之路,真正的新的世界只有在主体的深处才能创造。另外的世界只能是暴力的反动、虚幻的客观秩序的制造。对我来说这是和自由的课题联系在一起的。我一直准备捍卫浪漫主义,但我并不认为自己是在这个词的精确与典型意义

上的浪漫主义者。还要说说 19 世纪与 20 世纪的断裂问题。对于人,对于人类社会,对于时间的本性,否定先前的世纪,否定先前的一代是一般的特点,时间是很不可靠的,忘恩负义的,很不高尚的。然而,我们要尝试“客观地”谈谈这个问题。20 世纪的开端也还属于 19 世纪。第一次世界大战后的时间开始了。产生了与 19 世纪本身相对立的新的学说,令人奇怪的是,直到现在,那些敌视 19 世纪的派别并没有拿出任何自己独特的思想。这是很平庸的时代。它依靠怎样的思想来反对 19 世纪呢?依靠德·梅斯特尔、黑格尔、圣西门和孔德、马克思、瓦格纳、尼采、基尔克果、卡莱尔、戈比诺、达尔文的思想、国家主义、共产主义、种族主义、权力意志、物种自然选择、反理性主义、等级制的社会组织——但所有这些都是由 19 世纪的思想家所阐述和发展的。20 世纪其实不过是将这些一直存在的思想歪曲和庸俗化了。特别可悲的是尼采死后的命运。19 世纪正如所有的世纪一样,比现代革命分子和反动分子所设想的更加复杂。在 18 世纪也是一样,那不仅是理性主义启蒙和百科全书派的世纪,而且是神智学和神秘主义流派——圣-马丁、斯维登堡及其他人——的世纪。在 19 世纪,在很多肤浅的和空洞的幻想中,提出了人道的思想。但所有的派别都反

德·梅斯特尔(Joseph Maric de Maistre, 1753—1821),伯爵,法国政论家、政治活动家、宗教哲学家。19 世纪上半期欧洲教权主义和君主政体运动的鼓吹者和思想家之一。——译注

戈比诺(Joseph Arthur de Gobineau, 1816—1882),法国社会学家,作家。种族主义和社会学人类种族学派的创始人之一,著有《东方民族志》。——译注

对它。对于 20 世纪的思潮来说,19 世纪的有着内省的气质的人们——陀思妥耶夫斯基和基尔克果,还有尼采——具有重大的意义。在西方流放期间,在 1940 年二次大战之后,我特别强烈地感觉到这点。我重读赫尔岑的作品,深思他在西方的命运。我比赫尔岑体验到更大的悲惨。他的时代的事件比起现代的事件来是比较小的。赫尔岑在 1848 年革命后对西方感到失望,他与西方的小市民发生冲突。我也有根据失望,比过去有更大的根据。对于民主的世纪之变形,我比列昂季耶夫更痛心。不过,我的失望比赫尔岑带有更加深刻的性质,慰藉也应当更加深刻。失望不仅仅与欧洲的命运相联系,而且和全人类以及全世界的命运相联系。慰藉可能并不是和俄罗斯庄稼汉的信仰相联系(像赫尔岑那样),而是和千年王国将要来临的幸福信息相联系,和对另一个世界,另一种存在的秩序(它意味着这个世界的彻底改观)之实现的信念相联系。俄罗斯和俄罗斯人民由于自己的世界末日论的特点在这个过程中将起大的作用。不过,这个事业是自由的,而非必然的。赫尔岑远离尼古拉俄国的奴役到西方世界寻找自由,但他在那里并没找到真正的自由。我们同样离开或被驱逐出俄罗斯,在那里充满着对精神的奴役,并且在消灭自由。我们在西方领略到某些自由,但是这个很不完善的自由王国正在终结,在西方它已经不存在了,世界完全被“宗教裁判大法官”所奴役。不能和对人和人民的奴役制妥协。所有这些对基督教是可怕的,对于不想依靠帝制王国的基督教更是可怕的。

* * *

后来的年头我们的物质状况有了一些变化：我得到了遗产，虽然是很微薄的。我成了位于克拉马尔带花园的陈列室的所有者。在被逐生活中我第一次有了财产，居住在自己的房子里，尽管我继续贫穷。当然，我很早就得到了父亲在波兰的遗产：铁矿和土地的长子继承权，但这些被波兰政府取消了，我一直不能得到这些财产，不能从这些得到一分钱，而只有支出。我得到的遗产来自我已死的朋友——贝斯特·弗洛林斯。她出生于英国，后来嫁给很富有的法国人。她是一个很有特点和很有意思的人，十分美丽，深深地信仰《圣经》，是新教徒。她为在生活中实现福音基督教而备受折磨。莉季娅与她非常友好。有几年在我的家里，有一个研究《圣经》的小组，她起了大的作用，回忆她一直使我感到轻松。对于物质财富我一直有奇怪的态度，在被逐的日子里我一直不富裕，经常受穷，有时甚至不知几个月后怎么活下去。所以一直在找出路，我一直没在物质生活上安排妥当。我所特有的是：在心理上是非常丰富的贵族，而在物质生活上是贫困的，处于非常困难的境地。由于我的在花园中的带窗台的书房、图书室而抬高了身价，可能我因此被认作是富有的人，甚至当我贫困的时候，也是如此。我对财产感兴趣特别是由于它表现了非依赖性（尽管这种依赖性，对我来说，过去与现在都是十分相对的）。对这个世界上所有东西我都有暂时的和昙花一现的感觉。在这里重新又产生了在苏俄第一年时的那种体验，在丰富、富足、自由的法兰西，我看到了购货卡、

吹牛、空荡荡的商店、成果消失、生活的艰难、明天的不确定性。有一次，一个在与我友好的公爵的花园中工作的仆人说：“要保卫我的中耕器。”我早就感到需要保卫了。但是对此，在自己房子的思考体验要比在异国他乡体验容易得多。我任何时候都不是生活得那么平静、那么幽静，能够深入于形而上学问题，比如现在，就是欧洲历史上最灾难性的时刻。但是，明天呢，又是未知的。

我并不是特别面向过去的人，但是我知道过去的美好事情的吸引力。奥秘何在呢？因为回忆过去是创造性的、改造性的。回忆进行了选择，回忆不是消极地参观过去。过去的美好事物不是经验的过去了的美好事物，这是现在的，是改造了过去的、超越现在的美好事物。大概，这种美好事物过去也是不知道的。废墟的美景不是过去的美景，这种美景是现在的，是在过去的废墟上没有的，这是不久前构造的带着全新特点的城堡、宫殿、渡槽、寺院。一切都是如此。所有在文物中古老的和美妙的东西都是现代的，过去没有这些文物。过去的不是古老的，而年轻的，这是真正古老的。时间是最伟大的形而上学奥秘和完全的离奇现象。因此，描述过去是如此之困难，因此对过去的关系的真情成了十分复杂的问题。人的记忆是最伟大的形而上学奥秘，当我回忆过去时，我是在有意识地完成思考和改造的创造性行动。我的书就是以此为基础的。这首先是沉思的书，对过去的美好事物，我深深的感觉到它没有消极性，而同样具有创造的积极性。真正的生命是创造性，这是唯一我所喜爱的生命。我不能消极地再现美景，在创造性的回想中，在想象中，我创造着美景。没有创造的热情不可能越出世界沉迷于其中的的小市民王国。

第十一章

我的最后的哲学·宗教·信仰· 末日论的世界·时间与永恒

我在巴黎克拉马尔生活的这些年是我致力于哲学创作的时期，我写完了一系列的哲学著作，自认为这些书对我是最有意义的。我写了《自由精神的哲学》（法文最好称作《E sprit et Liberté》）、《论人的使命——不同寻常的伦理学体验》、《我和客体世界——个体的和共同的哲学体验》、《精神与现实——神人的精神方面的体验》、《论人的奴役与自由——有关个人的哲学经验》，还有我的新书《世界末日论的形而上学经验——创造性和客观化》、《神的和人的存在主义辩证法》。其他类型的书有：《人在现代世界中的命运》（这本书在叙述我的现代历史哲学方面比《新的中世纪》、《俄国共产主义的根源和意义》要好得多）和《俄罗斯思想》。这些书较好地表述了我的哲学世界观，比过去的那些书要好，过去的书中我给予真正肯定评价的只有《创造的意义》和《历史的意义》。这一时期的哲学书籍我赋予《论人的使命》和《论人的奴役与自由》以特殊的意义，在这两本书里，我以很大的尖锐性表

述某些基本思想。后面这本书十分简洁，这适合于我的思想的简洁性和我的精神类型的尖锐冲突性。最充分地反映我的形而上学的是《世界末日论的形而上学经验》这本书。但是，实质上，我对所写的任何一本书都不满意，它们都没有充分地论述我的思想。我已说过，我不是自己的崇拜者。思想必须说出来，人应当完成这个行为，但是下面这句话在一定意义上始终是正确的：“说出的思想的是谎言。”如此地希望表述自己，而表述自己又是如此困难。对我来说写作是容易的，而且我的思想自然地采用语言的形式。然而，在创造性的激情、原始的直觉和思想的客观成果之间永远存在着悲剧性的不协调。我自己并不完全了解。不过，在我后来 15 年里所写的书中，写得更加清晰得多，术语的使用更加精确，表述自己的哲学思想更加彻底。在这些表述中包藏着某些我的新的直觉，我的哲学世界观非常集中于这里，它的所有的部分都内在联系着，准确地说，其中没有部分，同时，按其产生来说是直觉的，按其形式来说是格言式的。我不能按另外方式思维，我一般不选择什么，我没有那种可能性。同时需要说，我的世界观是多层次的，正是由于这种多层次性，人们指责我是有矛盾的。在我的哲学中有矛盾，这正表现了它的实质，这是不能也不应该排除的。

我的哲学认识的深化引导我走向客体化思想，我认为这是我的基本思想，通常它是不易了解的。我不相信被称作“客观”世界、自然世界与历史世界的稳定性与持久性。客观的现实是不存在的，这仅仅是意识的幻想，存在的只有由一定精神倾向性所产生的现实的客体化。客观化的世界不是真

正的现实世界本身，它仅仅是真正的现实世界的状态，它是可以改变的。客体是主体的产物。只有主体是存在主义的，只有在主体中才能认识现实。这完全不是主观唯心主义，像按公式化分类所做的那样。按照狄尔泰的分类（自然主义、客观唯心主义和自由唯心主义），我的思想属于自由唯心主义类型。世界原本存在于非客观化的主体之中。在哲学史中起了某种作用的存在范畴，从古希腊开始，特别是从巴曼尼德开始，它成为思维客体化的结果。在使用康德的术语时，存在则成了先验主义的幻想，原初的生命比起这个存在（精华、“力”）来，是另样的。原初—生命是创造性行为，是自由；原初—生命的体现者是个人、主体、精神，而不是“自然”，不是客体。客体性是对精神的奴役，是中断、远离和敌视主体、个性、精神—实体的结果。因此，认识依赖于精神交往的程度，这个按认识社会学来说是极为重要的问题却很少引人注意。科学认识的是客体化的世界，它给人以掌握“自然”的可能。客体化之恶，即必然性、异己性、无个性等并不存在于科学中，它们是非科学的产物。“客体化”的科学不仅对人是需要的，而且反映着这个堕落的世界的逻各斯。客体性是客体化的产物，它是堕落性。人知道，对他来说，外在的现实正是他自己生产出来的，是对主体的奴役。对我来说，“客体”完全不意味着我所认识的东西、认识对象，而是在存在主义圈子里的相互适应的一定种类。在我最终选择了我的世界观以后，我大大提高了对科学和批判的哲学思维的评价，增加了对于伪一神秘主义思潮的厌恶，这种东西连神秘主义者也不接受。现在，我比作为马克思主义青年的时候

更高地评价真正的科学的意义，特别是历史科学，然而我自己并不是真正的科学家，而是存在主义哲学家、基督教神智学者、历史学家、道德学家。我同意称为我形而上学家，但避免承认自己是本体论者，因为我认为存在概念是有问题的。存在（Бытие）是概念，而不是存在的东西（Существование），存在的现实性是特征的现实性，它意味着“某物”（что-то）存在着，而不意味着“什么”（что）存在着。我的哲学不属于本体论类型，而应归属于巴曼尼德、柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、斯宾诺莎、莱布尼兹、黑格尔、谢林、索洛维约夫的类型。这并不影响我对所有的哲学家的高度评价。我最反对的是所有的自然主义形而上学，当它把思维过程抛到外面，并把它安置在“客观现实性”（运用实体范畴来阐明它）之后时，它便把思维过程客观化和独立化了，使精神自然主义化了。我的哲学是精神的哲学，对我来说，精神是自由、创造行为、个性、爱的交流，我认为自由在存在之上，占据首位，存在是派生的，它是已经决定了的，是必然性，已经是客体。可能，邓斯·司科特的某些思想最像我。伯麦与康德、部分地还有梅恩·德·比朗，当然还有作为形而上学家的陀思妥耶夫斯基，我认为是我思想的先驱，我的自由哲学的先驱。自认为是正统的东正教徒，天主教徒、新教徒都责难我的思想为非创造性的自由，他们在我的思想中看到了非基督教的二元论、诺斯替教义、对全能上帝的限制。不过我一直认为，人们不理解我。准确地说，这不仅是了解不够，而且是由于我的二律背反的、反常的和非理性主义的（更准确地说，是趋向非理性主义的）思维倾向。所有的神学——

形而上学学说（与我的“二元论”相对立）在实质上都是理性主义形态，消除奥秘（Таїна），不正确地描述精神体验，不想知道悲剧、矛盾、非理性。传统的神学——形而上学学说不可避免地导致先定论思想，这是我最反感的。我不信奉双神，我不是摩尼教徒，摩尼教不懂得对我如此珍贵的自由。在上帝和非创造的自由之间的矛盾（这些是我们以精神体验来描述的）的后面，存在着超验的上帝的奥秘，在这里所有的矛盾都消解了，存在的是难以形容的和无法表述的上帝之光。这是否定性的上帝认识。当我得出自己最后的哲学时，非创造的自由和客体化思想便得到了特殊的意义。非创造的自由不仅能解释恶的产生（对于传统的哲学学说来说，这是理解不了的），而且能解释从未有过的新事物的产生。非创造的自由是最高的概念，更准确地说，不是概念，而是标志。因为非创造的自由完全是非理性的，故不可能由理性的概念所构成。客体化是对世界的堕落性，世界所处的奴役、必然和疏远状态的认识论描述。客体化的世界应当用概念进行理性认识，但是客体化自身却有着非理性的根源。我第一次完成了对堕落进行认识论解释的体验。与非创造的自由和客体化思想一起，我还深化了自己的人格主义、个人的中心意义和最高意义的思想。在个人与无个人或者超个人之间的冲突中，在个人与“世界”和社会的冲突中，我坚决站在个人一边。这与古老的、传统的共相问题相关，和实在论与唯名论的争论相关。马克斯·施蒂纳的《唯一物及其所有者》中有部分的真理。我坚决地，不仅在哲学上，而且在道德上、生活上反对概念的实在论，在这个意义上我是反柏拉图主义者，虽然

在其他方面我很高地评价柏拉图。但是，我也不是唯名论者，对彻底的唯名论者来说，不存在不可分的个人统一性，不存在个人的永恒样式。如果使用传统的术语，我更是一个概念论者：我不否定共相，但是我想，共相处于个体之中，而不凌驾于个体之上。我认为最主要的错误在于提出实在论和唯名论的问题本身。不过，概念的实在论承认一般凌驾于个体之上，并使个体服从一般的伪现实性，我认为这正是人类奴役制的根源。反对作为客体化产物的“一般”的权力，对我来说是正义的、神圣的、深刻的基督教的起义。在这里有我生命的激情。应当从根本上区别普遍和共相。我企图在逻辑“一般”、本体论“一般”、道德观“一般”的权力高于个体之上的原则以外去构造哲学，这是不好理解的，并会引起疑惑的，这可能是因为我不发挥自己思想并推论论证的能力比较弱，但我深信，所有的哲学根据都需要按所规定的方向重新考察。这有重要的社会效果，而且还有宗教的和道德的效果。那种和教条主义哲学以及生命哲学搅在一起的哲学类型是完全错误的。人格主义革命（这种革命在现代还没有过）意味着推翻客体化的权力，破坏自然的必然性、解放主体一个体，冲向另一个世界即精神世界。同这次革命相比，以往在世界上发生的革命都是微不足道的。我的最后的哲学是与自己个人体验相联系的个人哲学。这种哲学认识的主体是存在主义的。在这个意义上，我的哲学比基尔克果和雅斯贝斯的哲学更加是存在主义的。我可以说，我有原初自由的经验，与此相联系，还有创造新事物和创造恶的体验；我有关于个性及其与普遍的世界、客观化的世界冲突的体验；有从普遍统治下超

脱出来的体验，有人道和同情心的体验；有关于把人作为哲学的唯一对象的体验。我企图创造关于人的神话。在关于人的体验中尼采具有巨大的意义。他充满激情地热烈地受折磨地体验着，并且带着不寻常的才干表述以下问题：如果没有上帝，如果上帝死了，精神高峰、英雄主义、狂喜是如何可能的？但是，死去的不仅是上帝，人也死了，同时产生了惊心动魄的超人形态。尼采现象是人的命运的存在主义辩证法。这对我有巨大的意义。在尼采这里我感受到世界末日论的课题。

* * *

世界末日的感觉，临近灾难和光明尽头的感觉是我特别固有的。可能，这不仅和我的精神类型有关，而且和我的心理——生理组织有关，和我的极端神经过敏有关，和我倾向于不宁静有关，和我的世界不稳固、所有的事物不稳固、生活不稳固的意识有关，与我的暴躁弱点有关。我所理解的基督教一直是世界末日论的，其他的基督教认识我都看作是曲解的和随波逐流的。这和许多科学的基督教历史学家的观点是相吻合的。从 19 世纪末起，从里奇利学派的韦斯开始，恢复了对于进入千年王国的幸福的世界末日论解释，卢阿兹——作为历史学家——保卫了世界末日论的基督教。然而我的世界末日论有着形而上学的而非历史学的根据。施维依切尔的观点与我相近，同样，布鲁姆戈尔特和拉戈齐部分地接近于我。对我来说，世界末日主义与一切脆弱的东西，与受到死亡威胁的人们，与所有在历史上暂时的东西和面临深渊

的东西有关。在个人生活中我倾向于等待灾难的到来，在民族的历史生活中更是如此。我很早就预见到历史的灾难，在第一次世界大战之前，对这次战争任何人也没有想到，我则认为进入了灾难的时代。我清楚地看到，世界上正在进行的不仅是非基督化，而且是震撼着人的形象的非人道化、非人性化。我理解这仅仅是世界末日论的基督教的前景。一般地说，我关于在时间中的持续过程、发展过程的意识比较弱，一切对我来说都是不过渡的、最后的。这是我很深的个人感受，我在世界末日论的前景中观察历史，我一直在思考哲理，因为仿佛世界末日来临了，没有时间的展望。在这方面，我是十足的俄罗斯思想家，类似陀思妥耶夫斯基的人物。在这种情况下我应当说，我任何时候都没有对“启示录”的特殊的爱，对它的阐释没有任何的倾注。在启示文学中，从叶诺赫的书开始，我就十分反感那种复仇心切的世界末日论，它把人截然划分为善的与恶的，严酷地惩罚恶的和背信弃义的。这种复仇式的末日论因素在叶诺赫的书中是很强的，在基督教的启示录中有，在奥古斯丁那里有，在加尔文和另外很多人那里也有。施虐狂的因素在宗教史上占了很大的地位，它在基督教史上也很强。在赞美诗中能够发现它，它也进入了正统的神学。只有奥利金是完全脱离施暴因素而自由的，为此，他受到了正统的施暴狂的代表的指责。承认基督教的人性引起了很多教徒的真正的仇视，他们认为残忍性是正统基督教的基本特征。我进一步思考：在福音书本身的语言中存在着人的局限性，存在着上帝的光明在人间黑暗中的折射，在人的残忍性中的折射。残酷的世界末日因素不是出自耶稣基督

自身，它将与其本性相适应的主题强加于耶稣基督。赎罪的审判理论是人的掺入。我信奉精神的宗教并坚定地站在这个立场。在历史的启示中，精神被人的有限性弄得模糊不清，在启示上笼罩着社会变体的印记，基督教是另一种启示，是精神世界的启示，它不和这个世界的规律相结合。因此，世界末日论的基督教在对历史上的基督教（它努力适应世界，并且常常在世界里奴颜婢膝）的态度上是革命的。禁欲主义的基督教是适应世界的基督教的另一面。我所得出的末日主义完全是特殊的，它要求更好地阐述。我的末日主义和僧侣的禁欲主义的末日论很少共同之处，在很多地方它们是对立的。僧侣的禁欲主义是与世界的妥协，它的末日论是消极——顺从的。我则信奉积极的创造的末日主义，它要求改造世界，我在《精神与现实》和《论人的奴役与自由》两本书中对此表述得最多。我得出了特殊形式的世界末日论的认识论，末日论意味着意识悲剧之象征性的客观化。末日是客体化的末日，它转变为自由王国的主体性，但是世界末日的感觉本身是和死亡问题紧密联系的。

我已经说过，无论何时都不能接受什么易逝的和暂时的东西，永远期待着永恒，并且认为只有永恒才是有价值的。我痛苦地体验到时间中的别离和空间中的距离。不朽问题和永恒的生命问题是我的基本宗教问题。我无论如何也不能理解那些人们，他们在解决这个问题之外去思考自己的生活前景。没有任何东西比人类的进步和未来一代无上幸福所带来的安慰更微不足道了。给予个人以世界和谐的慰藉，一直引起我的愤慨。在这方面我完全接近陀思妥耶夫斯基，并且不仅准

备站在依万·卡尔马佐夫方面，而是站在秘密状态的人的方面。任何“普遍的”东西都不能对“个人的”实体的不幸命运有所慰藉。如果它不仅对未来的一代而且对我都是完成的，在那种情况下，进步本身是可以接受的。我何时在死亡面前也没有特别的害怕，我很少想到死亡，我不是那种被对死亡的恐惧所战胜的人，比如，像托尔斯泰。令我很痛苦的只是别人的死亡，亲人的死亡。但是，战胜死亡也是我生命的基本问题。我认为，死是比生更深刻的事件。我回想罗札诺夫的生的宗教和死的宗教的矛盾，并且提出了反对罗札诺夫的我的逻各斯。信奉死亡宗教（他认为基督就是这样的），意味着信奉生的宗教，战胜死亡的永生宗教。你想象完善的永恒的生命，上帝的生命，但在那里你将不存在，你所亲爱的人们也不存在，你在那里消失了，那么，这种完善的生命也就消失了全部的意义。意义应当是能与自己的命运相比较的。对我来说，客体化的意义取消了所有的意义，意义只能存在于主观性中，在客观性中只能有对意义的侮辱。奇怪的是，人们那么轻易地服从献给他们的意义，实际上，这种意义对他独特的个人命运没有任何关系。那么多的人相信世界的和谐、世界理性的和谐、进步、幸福和各种形式的集体（国家、民族、社会）的繁荣——多少服从人或者服从自己的傻瓜！永恒的命运问题摆在所有人的面前，所有活着的人的面前；它的任何客体化都是谎言，如果没有上帝，也就是说，没有最高的自由领域、永恒和真正的生活，没有对世界必然性的克服，那么就不可能珍惜世界和世界中易逝的生命。当我思考自己时，得出了这样的结论：我要推动反对客体化的斗争，反

对意义的客体化、生与死的客体化，宗教与价值的客体化。我在那种地狱的客体化和对地狱的解释（仿佛进入了上帝的世界秩序之中）中看到了最大的谎言和最大的恶。

基督战胜了死亡。这个胜利是在主体之中完成的，也就是说，是在原初——生命和原初——现实中完成的。这个胜利的客体化是为了适应对中等水平意识的公开传授。所有的客体化是采用我们的范畴和概念去解释上帝的奥秘。客体化带有社会学的特点，自身带有社会变体的印记。对上帝不能使用我们的范畴，它们是如此尽力地和强制地被使用着，以至我很害羞使用神圣的词——上帝。啊，上帝完全、完全不是人们所想象的那样！然而，我完全不满意关于灵魂不死的净化的唯灵论学说，正如不满意关于万能的精神始原不死的唯心主义学说一样。这个学说否定了死亡的悲剧，也不面向具体的完整的个性。只有基督教的认识面向所有的人，面向个人的形式。在希腊人那里，上帝是不死的，而人是有死的。不死的价值开始承认归属于英雄、半神、超人，但这意味着，只有将不死归属于超人、神，而不归属于人时，才被承认。有意思的是，尼采重又恢复了古希腊人的意识，在他那里，不死的不是人，人必然走向灭亡；不死的是新的上帝，是超人，甚至那不是真正的人。查拉图斯特拉最喜欢永恒。尼采的辩证法是反对人的，尽管他悲壮地体验人的命运。对人来说，对存在于人之中的人的东西来说，不死、永恒的生命是否可能呢？在柏拉图主义中，也没有人的不死，在“菲多篇”中，不死的，与其说是个人的灵魂，不如说是普遍的灵魂。在法国的唯心主义中也是如此。只有基督教真正地承认所有的人的

不死，所有的属人的东西的不死，除了带来罪孽的腐烂物之外，基督教在其彻底的人格主义中是统一的，人的灵魂比世界帝国更珍贵，个人的命运相对于全体的命运来说是居第一位的。这种人格主义，比如在神智学中是没有的，神智学将个人分解为宇宙的因素，把它整合于其他的个人之中。然而基督教并不否认死的悲剧，它承认人要经历与所有的人的脱离，这完全不是在死亡问题上的进化论的——乐观主义的观点。我否认一个图景下的重新再现（以新方式重现），也就是灵魂在这个地上图景中的重新再现，因为这是与完整的个人的思想相矛盾的。但我承认多种图景的重新再现，在其他精神图景中的重新再现，就好像它们预先存在一样。人类最终的命运不可能仅靠在地上的短暂的生命来解决。在传统的基督教神智学中有很可怕的方面，在这里我所临近的课题使我极为痛苦，比死亡问题还受折磨，永恒的死亡和永恒的苦难问题——可能是在人类的意识面前产生的最折磨人的问题。这对我来说是最重要的问题。如果允许可怕的苦难永恒存在，那么我的精神生活和道德生活便失去了全部意义和全部价值，因为它们都在恐怖的征兆下度过。而在恐怖的征兆下不可能发现真理。我一直很奇怪，人们力图成为当选者，又想被任命为公正的裁判者。我则宁肯成为被审判的罪人，也不想成为当选者，在这个问题上的最重要的思想我已经在《论人的使命》特殊的章节中阐述了，这部书我把它列为自己最重要的著作之一。洛斯基对它评价很高。我不想重复这些思想，仅仅说明，这些思想是从我的体验过的经验中产生的。传统的神学学说所作的将苦难客体化和构造苦难本体论的全部

企图，在我这里引起了最强烈的抗议。我在这里看到了对人的古老的施虐本能的教条化。在人那里有可怕的苦难的真实经验，但这仅仅是处在恶劣时代的人的道路，无力进入永恒，永恒只能是上帝的事情。永恒苦难的存在意味着对上帝存在的有力反驳，是无神的最有力的论据。在这个时代，这个世界上的恶与痛苦、苦难证明这个世界的缺陷和非最后性，证明了另一个世界和上帝的存在之不可避免。在这个世界里没有苦难则导致证明这个世界是最终的。不过，苦难仅仅是人走向另一个世界，走向超验世界的道路，陀思妥耶夫斯基甚至认为苦难是意识产生的唯一缘由。意识是和苦难联系在一起的，尼采在战胜苦难的胜利中看到了英雄主义，胜利并不期待着奖赏，人的道路就是这样的，意识的辛酸道路就是这样的。根据我在所有的思想之前的直觉，我不怀疑永生不死，死亡对我来说，是“非我”比“我”更快地消逝，是痛苦的断裂、分手、忍受孤独生活（“上帝，上帝，你为什么抛弃我？”），但它并不决定个人的命运问题，对我来说，所有这些都和时间的哲学问题相关，这个问题我在《我与客体世界》这本书中写得最多，时间问题，对时间的与众不同的见解，是世界末日论的历史哲学的基础，我坚决相信，上帝的审判和人类的审判是不相似的，这是被告自己的审判，他很愚昧，对世界的幻影感到害怕，在审判之后，他将被世界改造一新。

* * *

对历史哲学问题我一直有特别的兴趣，人们甚至经常称

我为历史哲学家，在这方面我仍处于俄罗斯思想的传统之中（俄罗斯思想一直是历史哲学的思想）。我深入历史的课题，读了很多历史书，在这些历史书面前我一直经受着道德上的痛苦。到此为止历史对我是有罪的，在历史中的一切都是不成功的，但同时历史有自己的意义，历史的意义在其界限之外，并以其终点为前提。历史有意义，因为它有终结，没有终结的历史是没有意义的，无终点的前进是无意义的。因此真正的历史哲学是世界末日论的历史哲学，是在终结的世界中对历史过程的认识，在这种认识中有内省的因素，有个人的末日论，个人的启示，同时也有历史的末日论，历史的启示。我一直在想，两种末日论自身有着不断的联系，历史的命运和历史的终结容纳着我的命运和我的终结。在这里我看到极深刻的形而上学问题。存在着历史、历史过程和个人、个人命运的冲突，对这种冲突的感受是我基本的感受。我属于那种反对历史过程的人。因为历史过程扼杀个人，看不到个人，也不为了个人而产生。历史应当终结，因为在它的界限以内不能解决个人问题。历史哲学的主题的一个方面就是如此。然而还有另一方面，我不仅体验着个人与历史的悲剧性的冲突，同时，我体验历史就如同体验着个人的命运一样，我出自内心地爱护整个世界、全人类、所有的文化。全部世界历史与我一起产生，我——微观宇宙。因此我有双重历史感：历史于我是格格不入的和敌视的；历史又是我的历史，历史与我同在。我想，这就是世界末日论的两重性。历史是精神的外倾性，是精神的客体化；历史是精神的内在命运的要素。精神的外倾性是精神的内在命运，精神则正是自我疏远的。历

史的终结是这种外倾性和客体化的终结，是内在的交还。然而我们又将历史的终点客体化，并在历史时间中想象它自身。这是时间的悖论，它形成了启示录解释中的最大困难。在历史的时间中不可能思考历史的终点，它只可能根据历史时间的那个方面去思考。历史的终结不是历史事件，时间的终点不是事件，时间的终点不是时间中的事件。世界的终结不是在未来中产生的，因为未来是我们不连贯的时间的部分。世界的终结是时间的终结，时间主要不在将来，时间是世界凋落的标志。世界的终结是对宇宙的和历史的时间的克服，是客体化的时间的克服，它是在存在主义的时间中产生的。终结永远是很近的，我们体验到它的震荡，我们对终结最大的突进是在我们生活的和历史的灾难性的片刻，在战争与革命中，在创造的狂喜中，也在对死亡的接近中。在我们个人的和我们历史的生活和终结中不存在历史的时间，没有精确的计量。这完全是存在的另一种结构，我们在这里接触到康德二律背反中的那个结构问题。世界和历史的终结不可能在未来，也就是我们的时间中产生。同时，世界和历史的末日又不可能仅仅是彼岸的。它不能完全根据历史的一个方面，它同时既根据这方面，又根据那方面，对于我们的思想来说，它是矛盾，这种矛盾可以消解，但不是靠思想自身。思想，当它不能掌握精神的整体时，便有客体化和外倾化的倾向，这就产生矛盾，当终结融合于存在主义的主体性之中时，矛盾即被克服。因此，“这个世界”和“另一世界”，地上的生活和“死后的”生活之间的本体论矛盾同样是虚假的。“另一种”世界是我们进入另一种推理方式，进入另一种质的存在。

“另一种”是安详的，是我们存在的改观，是对我们时间上的凋落的胜利。当讲授“进步的必然性”、“进步的规律”时，那就是进行着人的创造行为的虚幻的客体化，在这种客体化中，自由消失在必然性之中。必然的历史进步的规律是没有的，这与人的自由是矛盾的，并且要以虚假的客观目的论为前提。人们在客体化的时间中思考必然的进步，只有在存在主义的图景中才能发现人的创造的自由。不过，“在历史中存在必然的进步”的教导同样是错误的。乐观主义和悲观主义同样是决定论形式，同样是和自由对立的。历史按其上升路线来说既不是进步也不是退步，而是悲惨的斗争，在斗争中表现出善与恶，暴露出矛盾，正是由于此它走向末日，也正是因此，历史应由历史的时间转入存在主义的时间。对凋落的时间的胜利是记忆的胜利，正如从时间中的永恒出发的能量一样。但记忆同样被僵化的和客体化的能力所掌握，那时，记忆就代替了改革的力量，而为惰性的力量所完成。我们的存在是由矛盾形成的，我一直比所有的人更强地感觉到矛盾。末日论是矛盾的，末日论的思想是从被同一律所统治的领域中脱离出来的。最紧张的思想是激动的，其中渗透了超验的感觉，并且不服从同一性原则，对我来说，关于时间的思想是深刻的矛盾，未来的可以轻易地变成过去的，过去的也很容易变成未来的。时间对我永远是真正的痛苦，我急于战胜时间，使它服从我，我狂妄地急于走向终点，这个终点不是终点——死亡，而是终点——永恒，是超验的时间，我一直努力走向另一种世界，与“这个”世界异己的世界，它的“异己”对我来说不是异己，而是自己的。

进步人士和文化人士不喜欢世界末日论意识，其根据是：它导致消极性，导致对伟大历史任务的否定。但这种看法只能应用于那种世界末日论意识，即存在于禁欲主义的僧侣生活中的世界末日论意识，或者在索洛维约夫的《反基督者的故事》中，或者在列昂季耶夫那里找到自己表现的世界末日论意识。应该说，启示录思潮大多采取了颓废的消极性形式和否定创造使命的形式。这种思潮处于索洛维约夫的生命末日的控制之下，对我又是完全格格不入，我认为要与它进行战斗。人们很轻易地在体验濒死状态，在与自己的感受、依恋和利益联系在一起的历史时代的结束之基础上讲述进入世界末日，那种意识形态的基础是无能、沮丧与恐惧。但是，从沮丧与恐惧中任何积极的东西也不可能产生。与我接近的不是索洛维约夫，也不是列文齐叶夫，而是费多罗夫和他的与战胜死亡相关的人的积极性的意识，我认为这是基督教史上最高的意识。我认为费多罗夫的哲学是完全不令人满意的，它带着自然主义的印记，然而他的道德意识特别地高。费多罗夫的天才在于，（可能是）首次作了对启示录的积极的理解，并认为世界的终点依赖于人的积极性。启示录的预言是有条件的，而不是宿命论的，走上基督教“共同事业”道路的人们是可能避免世界的毁灭、可怕的审判和永恒的定罪的。费多罗夫热情地传播普遍的拯救，在这点上他比许多神秘主义的基督教徒（他们用正统观念去看待神秘性）要高明许多。我已经在《创造的意义》中，以与费多罗夫完全不同的不依赖于他的另一种方式，阐述了我关于创造——积极的认识启示录的思想。耶稣的第二次降临在力量与声誉上都依赖于人的

创造行为，人愿意准备第二次降临，应当积极地迎接他。在希望中消极地等待和沮丧地等待可怕的末日来临，不能为耶稣第二次降临作好准备，准备的只能是可怕的审判。把上帝和神人——基督了解为审判官和惩办者，只是人的状态、人的愚昧和局限性的体现，而不是关于上帝和神人——基督的真理。转向真正的创造状态，便从这种被贬低了的人的状态中解放出来。不能把启示录了解为天命、天意、历史的终结，世界的末日不是天命，末日是神—人的事业，没有人的自由是不可能完成的，它是“共同的事业”，是人所要求的。因此，我捍卫创造的——积极的世界末日论。从历史上的基督教（它归属于过去）转变到世界末日论的基督教（它只属于未来）意味着不是增加消极性，而是增长积极性，不是增加恐惧，而是增长果敢精神。消极的和沮丧的启示录思想属于旧的历史上的基督教，而不属于新的世界末日论的基督教。不过，在历史的这个时刻，基督教处在两个时代的幕间休息状态。这大概说明它不再起它所应当起的积极作用。历史上的基督教冷却下来，成了难以忍受的，平淡无奇的，成了平庸的，成了少数人的生活方式。还保留下来的就是等待天上燃起火焰，然而没有我们人间的火焰，天上的火是燃烧不起来的。

应当创造——积极地了解世界末日论。我走得那么远，以至认为存在仅仅是世界末日论的道德。由于所有的道德行为、爱、慈悲、捐助行为，这个被仇恨、残忍和利益所统治的世界的末日正在临近，由于全部的创造行为，这个被必然性、惰性和束缚性统治着的世界的末日正在临近，新的世界，“另一

个”世界正在产生。人经常进行世界末日论性质的行为，终结这个世界，超越它，走向新的世界。人在直观的瞬间结束这个世界，在创造性的认识中结束这个世界：这种创造性的终结永远意味着对外倾性、客体化的胜利。上帝是解放、教育和改造的力量，而不是惩罚、分裂、报应和强制的力量。惩罚、报应和奴役是人和世界的愚昧的内在产物，所以末日是二义性的。可怕的审判和死亡的天意是脱离上帝和基督的道路的末日，是愚昧和奴役的末日。但另一种末日，上帝道路的末日则是自由的事业，而不是天意。按其结果来说，只有恶是命中注定的，启示录描写了这种不可避免的恶。创造的自由所趋近的末日仍然是掩盖着的、隐秘的。现在世界正在飞快地走向死亡，这个世界的规律就是那样的，但这并非意味着人的命中注定的死亡和上帝的世界的死亡，对于这些来说，仍然保留着自由与幸福的道路。世界末日论的感觉和意识的增长证明，平庸的人的王国、占优势的文化王国开始瓦解与终结，这在很多人那里引起了毫无希望的印象。存在着对文化的可怕审判，对历史的可怕审判，人的仅仅是人的内在道路的逐渐消除。出现了向神—人道路或者向神—兽道路的过渡。人陷入其中的偶像崇拜和魔鬼崇拜，激起了对待生命的魔鬼般的力量，这种力量控制着人，但它不可能被朴素地现实地加以思索。兽性的人从深渊中站起来，这是强力的启示形式，它将是统治者——国家、霸权、凌驾于人之上的权力（这些一直表现着兽性的人的权力）——的最后形式。从深渊中站起的兽性的人，可能只是与千年王国的形式相对立。但千年王国是由于人的自由、人的创造积极性才来临的。兽

人的形式将重新陷入深渊，它将解除时间的锁链，但不能解除永恒的锁链。然而，这个兽人不是个体的人，而是集体的人。世界末日论意识同样意味着从历史向元—历史的转变，历史在自己的历史时间中起源，在宇宙的时间中增补，元—历史则在存在主义的时间中扎根，在历史的时间中则只有断裂。在历史中可能开始出现这样的事件，它将愈益具有元—历史的性质，从而成为历史的神奇时间。在永恒中展现两条出路：经过瞬间的个人的出路和经过历史和世界末日论的历史出路。在瞬间达到的永恒永远地保留着，是“永恒”永远保留着，而我们自己则从永恒的瞬间掉下来，重又进入时间之中。地狱就是死亡从永恒落入致命的时间之中，它仅仅是时间，而不是永恒。我相信最后的、终结的信念，相信上帝对苦难的力量的最后的、终结的胜利，相信上帝的奥秘，相信上帝作为奥秘高于这个世界的所有范畴，上帝对苦难力量的最后胜利不可能是分成两个王国：上帝的和魔鬼的；拯救的和在永恒的苦难中死路一条的；而只能是唯一的王国。对世界和人进行审判的划分，是此岸的，而非彼岸的。基督教的末日论是适应这个世界的范畴的，适应这个世界的时间和历史时间的，它不走入另一个宙（ЗОН）中。我的信仰就是如此。以后的年代里我读了许多圣经批判的书、科学的犹太教历史和基督教历史的书。这些纯粹的批判提出了十分重大与深刻的宗教——形而上学问题。我的信仰不能总盯在历史时间的可疑的事实上，随风摇摆。在这种摇晃中很多人几乎丧失了全部信仰。元—历史的启示在历史上显现出来，但它并不是历史的启示。在历史的启示中有过多的属人的东西，我过去和

现在都很高地评价俄国宗教思想的主题：克服对基督教的审判的了解；把基督教解释为神人的宗教：自由、爱、仁慈和特别具有人性的宗教；比西方思想更多地表现了世界末日论意识；与先定的地狱观念格格不入，寻找普遍的拯救，寻找千年王国和上帝的真理。

* * *

我不怀疑上帝的存在，我的痛苦不在这里。人不需要推翻上帝，但我经常感到，上帝离世界而去，世界和人被上帝所遗弃，我被上帝所遗弃。人类社会和个人被上帝所遗弃是我们过去生活的时代的基本体验。我们生活在天命胜利的时代。我对于反对战斗无神论的斗争方式，反对它的诱惑作了很多思考。我深信，传统的为基督教义辩护的方法只能支持无神主义，并给无神论以论据。困难的不是保护对上帝的信仰，而是保卫上帝在世界中的天命的传统学说。这个学说无论如何不可能和恶的存在以及它在世界生活中特殊的胜利相适应，不可能与人的过分的苦难相协调。实际上，这个关于天命的学说变成了恶的辩护词。应当完全拒绝那种理性主义观念：上帝是世界统治者，它统治着这个自然的世界，这个——用认识论的术语来说——现象世界。在这个必然性、疏远性和奴役性的世界里，在这个堕落的世界里，没有从命运的权力下解放出来的世界里，不是上帝进行统治，而是世界的大公进行统治。上帝在自己的王国里进行统治，而不在必然的王国里进行统治；在精神的王国里进行统治，而不在决定论的自然中进行统治。不能从自然上和肉体上理解天命说，

而只能在精神上和道德上去理解，只能在个人的命运中去体验。实质上，无神论的主要论据都是反对自然主义的和客体化的神学和目的论的。这样，对启示的自然主义的、客体化的理解便是完全不能接受的。启示是在精神中完成的，它就是精神的。在客体化的自然和历史中，启示仅仅是象征性的。我的精神体验是内在的，其中没有客体化，没有异化。上帝在我之中，对我来说是最深刻的（奥古斯丁），但我的精神体验是对超验事物的超验世界观。上帝是超验的，但存在着内在的而非对上帝超验性之异化——客体化的体验。对我来说，在宗教中区别秘传的和公开传授的是有意义的，领会具有二项义的、阶段性的启示依赖于意识的结构，我在福音本身中看到秘传的和公开传授的之间的区别。一个福音的矛盾，对于基督学说本身的精神（而不是某种阶段的精神）的基本矛盾，使我苦恼。全部的基督教学说渗透着爱、慈悲、宽容、无限的人性，这些早先世界是不知道的。基督教是爱与自由的宗教。福音是关于千年王国来临的好的消息，基督保护受苦受难者和罪孽深重者，揭穿伪君子的“虔诚”和法律的保卫者。他不向有罪者抛石头，他使人超越安息之上。他愿意自己承担所有困难的和繁重的事情，以便减轻人的重负。即使当我不认为自己是基督教徒时，我也为此无限地感动。基督来临不是进行审判，而是进行拯救，而且是拯救所有的人。可以将高耸的布道精神，甚至福音的全部精神与寓言作一比较，在寓言中，主人将人们与所有不能实现他的意义的东西严格的区分出来，把他们抛入火焰地狱，在那里他们将哭泣，并且切齿痛恨。在寓言中有残忍和无助，多数正统的寓言爱好

者正是依靠着这些。19 世纪的中等人道的人不会从圣母那里达到那么残忍性，不会用仆人的油来充满自己的灯，不会像寓言的主人那样增长才干。但是，要知道寓言中所说的主人就是上帝，这永远与我相冲突。这是能否把基督教理解为可怕的和令人畏惧的宗教的问题。但是人们现在过于被世界的灾祸所惊吓，所以信仰可怕的和令人畏惧的宗教。应当了解，寓言是面向纯朴的人民的。面向中间的人们，他们很少理解对上帝和神的无私的爱，上帝只在有限的时间和空间的框架中显现着。寓言——公开传授的基督教导，天赐的声音，它也折射着灾难深重的人的意识。人民群众只知道不多的语言，不知道其他的语言。在福音书的许多地方，基督的形象和他的学说只有经过混浊的玻璃才能看见。然而，通过混浊玻璃看到的幻影是公开传授的幻影，基督的形象比这些幻影更高，这些在福音书中展示的幻影已经是在混浊中折射了的，被人的自发意识贬低地接受的。中等的人不可能没有恐惧的因素，没有惩罚和威胁地接受上帝的启示。从古代起，恐惧就是人的基本感情，它推动着历史。

纯粹的精神和纯粹的人性很少能被人们接受。纯粹的人性对中等的人来说是异己的、疏远的和行不通的。纯粹的人性是神性的，是上帝所期望的。基督教的本质及其最伟大的新事物是揭示上帝的人性，揭示神人性，克服在上帝与人之间的鸿沟，这个关于神人的真理被有条件的和象征性的教条形式所掩盖。所有那些在基督教甚至在福音书中与这种永恒的神的人性相对立的东西，是公开传授的，是为了外在的需要，是为了适应堕落的人的本性的教育上的东西。然而，适

用于一个时代的教育，对另一个时代可能是不适用的和有害的。从日益长大，当宗教中存在着残酷的惩罚的、可怕的和威胁的成分时，他只能败于战斗的无神论之手。如果说苦难观念过去支撑过教会，那么现在教会应当把它作为暴虐狂的思想而加以抛弃。因为它妨碍基督教回归自身。审判的宗教愈益不适合于人，人已经过于被世界所折磨。审判权完全转入君主王国的手里，君主可以用它来恐吓人们。对于我的宗教感觉和宗教意识来说，不能接受福音书中的那些成分：带有审判的、威胁的性质，以地狱使人害怕。我每天都为可怕的痛苦的苦难而祈祷，我这样做有一个前提，即这些苦难不是永恒的。这对我的宗教生活来说，是十分本质的事情。保卫上帝的主要论据完全在人本身及其道路中显现出来。在人的世界中，存在着先知、使徒、苦行僧、英雄，存在着神秘直觉的人们，存在着无私地探索真理和为真理服务的人，存在着真正的美好事物的创造者和美好事物，存在着获得最伟大成就的人们，因精神而强有力的人，最后，处于世界上最高等级地位、唯一的最高等级地位的是为真理而被钉上十字架的人。所有这些都不是论证出来的，而是最高的，神的世界的存在所显现出来的，是上帝所呈现出来的。使用知识分子关于神学和形而上学的概念使我很疲劳，我只相信用精神的体验证明上帝及神的世界的存在。我实在厌恶神学——教条主义的争论。在读世界争论史时我感到痛苦。我感到，我的信仰是哲学，而非宗教。我是哲学家，但不是某种狭义的哲学家，我写的是广义的哲学。甚至人们认为我讲哲学时是腼腆的，而在神学中则常常是不腼腆的。在这一章里所写的

东西越出了哲学范围之外，是讲述信仰。但我的哲学决定了这种信仰，我的信仰来源于精神体验，我的一切都由这种内在的精神体验所决定。我从信仰的实践结论得出了对我们时代的指控。假如在世界历史最无人性的时代之一中有人的东西，保持着人的形象的，那他就是上帝的形象。我们时代大量提供的关于人的低级见解，不能动摇我关于人的观念、关于上帝论人的观念的高级见解。我体验生活，就如圣灵的宗教仪式一样。世界的全部生活，是这种仪式的客体化。我深深地感到自己属于神秘的基督的王国。我与在历史与社会的世界中的外倾性教会的纷争是很激烈的。生活的目的是复兴圣灵的宗教仪式，在这种仪式中，上帝在人中诞生，人在上帝之中诞生。复兴应当在创造的丰富中完成。不过，在永恒中没有前进运动与复归的区别，只是圣灵的最后启示可能是三位一体的上帝的最终启示。✠ 准确地说，现代人的精神探索要通过内在的精神体验，正如过去是通过外在的体验一样。陀思妥耶夫斯基、尼采、基尔克果、波德莱尔、布伦和与他们类似的人的忧郁发生在新的圣灵时代之前，世界末日的时代之前，然而确定他们为圣灵时代的先驱却是很难很难。

第十二章

关于自我认识及其界限·自我鉴定

在“我”之中，认识行为和认识对象——是同一的。费希特很好地理解这个。我的个性不是准备好了的现实性，我创造自己的个性，当我认识了自己时，也就创造了个性。“我”首先是“行动”。希腊人已经在自我认识中看到了哲学的开端。在全部历史中，哲学思维面朝着自我认识，把它作为认识世界的道路。然而，这种自我认识是什么呢？进行这种自我认识的恰恰是这个具体的人，唯一不可重复的人吗？这是他的认识 and 关于他的认识吗？我想，这不是关于他的认识，而是关于人的一般的认识。自我认识的主体是理性的，具有共同理性的，他的认识对象是一般的人，一般的主体。一般认识一般，普遍认识普遍。人对自我进行的认识变得模糊不清，在认识中保留下来的只有一般的特征，非一般的个人特征则消失了。古希腊哲学，尽管提出了“认识你自己”的口号，仍然努力认识统一的——普遍的和不变的东西，而摒弃多样的和运动的世界。希腊哲学创立了站在一般普遍的旗帜

之下的理性，这个创造为全部欧洲哲学所采用。只是偶尔才产生向实际的自我认识的断裂，例如奥古斯丁的“忏悔”。在帕斯卡尔、阿米尔、陀思妥耶夫斯基、基尔克果那里，在 19—20 世纪的人们那里，狂热的主体——个体性压倒了他的客体性。只有忏悔录、日记、自传和回忆录冲破这种客体性而走向存在主义的主体性。爱（只有在 19 世纪才完全显示出来）是人自我认识的真正道路，因此它获得了哲学意义。就此而言，最需要论述陀思妥耶夫斯基，他的作品是真正的人类学和形而上学。

然而，当认识主体以自身为认识对象时，会产生困难，对此已经很多次地指出，并被过分夸大。那个主体过于关怀自己的对象，对它既有热情又有酷爱，倾向于自我推崇，把那个自己的“我”理想化，而这个“我”常常是令人痛恨的。为此，我的书给我提出了关于真实与真诚的问题，提出了关于自我认识的非普遍的界限问题。在对作为被自己认识的自我的关系中，客体化、异化、用一般消化个体等都消失了，这是很大的优点，它给予期望：认识将是存在主义的。被我所认识的我自己是存在主义的，这种存在主义性同时是我的非客体化的认识对象。但是，当我开始美化自己或者当表现出谦恭多于骄傲时，当还没到末日时，当没有达到最后的深刻、真诚与真实时，客体化总要产生。在这条道路上我开始创造自己的形象，吹捧的或者贬低的、外在客观化的形象。我开始自我模拟，并且开始喜爱我模拟的形象。我创造了关于自己的神话。有时我引起了对自己的厌恶，觉得自己是 *Le moi est haïssable*（可憎恶的自我）。但是，这个引起讨厌的自己

的形象同样是客体化的和模拟的。我个人完全不是演员，我不想也不能起任何作用。我很想自己在这本书里是诚实的和真实的，我认为这本书完全是个人的、存在主义的哲学体验。不过，我完全不相信，我一直能顺利完成它。重读这本书时，我会感到，它不完全是我所想说的那样。按类型来说它是混杂的，按风格来说它是不彻底的。想必是我常常将自己理想化，将自己的面貌对别人表现出来，甚至当我说自己不好和贬低自己的时候，也是如此。其实，我并不具有自我贬低的热情，我认为那也是一种将自己抛在外面的客观化，正如自我吹捧一样。最后的真诚与真实存在于主观性之中，而不在客观性之中。尼采在《善恶的彼岸》中说：“我们能述说什么？呜呼！永远只有开始凋落和恶化的东西。”在我的思想和这种思想的语言表述之间存在着折磨人的不适应。时间与记忆在欺骗我们，而我们甚至都没有发现。圣伯夫 根据夏多勃里昂的回忆录说：“Il a substitué plus ou moins les sentiments qu'il se donnait dans le moment où il écrivait, à ceux qu'il avait réellement aux moments qu'il raconté.”（“他多少用写作时所使用的感情来替代他讲话时使用的真正感情。”）和这种现象斗争几乎是不可能的。人是不自觉其深奥和不直接坦露的实体，是错综复杂和不容易被理解的实体。我不是沉默寡言的人，我喜欢交谈，但我常常想起那些比所有表达痛苦题目都要好的绝妙诗

圣伯夫 (Charles Augustin Sainte-Beuve, 1804—1869), 法国文学评论家。提倡文学研究中的传记手法。——译注

句：

沉默，掩盖和隐藏起自己的感受和幻想；
让它们走向和沉入灵魂深处。

心灵怎样表述自己？
又怎样理解你？
心灵能捕捉你那活跃的思维吗？
说出来的思想是谎言。

智慧只生活在自身之中：
整个世界都存在于你的奥秘——神奇的思维中

19 世纪末和 20 世纪初，在对人的认识、对作家及其写作的书的秘密的理解上获得了巨大的成就，当时发现人可能在自己的思想中掩盖自己，写与他实际相反的东西。这个发现被十分夸张了，几乎承认它是规律：在自己的思想和自己的作品中，人永远掩盖自己；人们必须按他关于自己所说的相反的方面去想象他。尼采、基尔克果和他们的假名系统、爱情的心理分析、特别是心理分析学派给写作以这样的理解：人不是他自己所说的那个样子。舍斯托夫滥用了这个，经常成为此间能手。关于人，人们完成了更大的发现，就是下意识的发现。在这种揭示中，不是企图从上面观察人，而是从下面观察他。基督教关于人的本性之罪孽的学说（它很轻易地便可看出是完全空洞的）具体化了，并且具有了科学形态的

特点。马克思、尼采、弗洛伊德、海德格尔的学说、现代的爱情、战争与革命的灾祸、古老的残忍性的暴发和新的虚伪的国家——这一切都使关于人的崇高学说痛心。我想，与这一切相比，巴斯卡尔和陀思妥耶夫斯基的根据最为有力，他们没有任何的幻想，但是发现了人有二重化的本质：低的本质和高的本质。我在人们中有很多的发现，我看到卑鄙、欺骗、仇恨、残忍、变节，我企图在人们的交往中有更多发现，我自己就是这些发现的罪人。我不知道有什么比人的这些变化更让人痛苦的了，因为这些变化帮助了统治和暴力，促进了背叛。毕竟我还保持着这样的信念：在人中，在上帝中有关于人的构想，人的信念是关于上帝和神的信念的表现之一。所有的信念——真理的信念、意义的信念、价值的信念——中最高的是上帝的信念。我带着很大的真诚来谈论我自己，但不很顺利，我也不很感激时髦的心理分析的研究方法。尽管我的特点有隐蔽性，但我无论自觉地还是无意识地都不能达到在自己的思想中掩盖自己的目的，也不能按与自己灵魂深处相反的方向来写自己。在这本书里，我当然还保留了很多隐秘的东西，甚至不想公开它们。这完全是有意识的，这是有意识地提供了我的自我认识的界限。我不是为了向神甫忏悔而写，也不是为了让医生作心理分析而写，也不是为普通人们而写。我没有提出在未经加工的形式中揭示自己裸露自己的目的，我的目的是完成关于自己的存在主义哲学的认识行为，思考自己的精神道路。不好的只是我没有坚持风格，写得混杂和过于自由。

纪德写了两本书，其中他讲到自己并坦露自己，比起不

久前的《日记》来,《假若种子不死》则是经过艺术加工的自传。大家知道,在纪德那里,真诚问题是基本的,他希望成为狂热追求真诚的人。他的《荣誉攸关的事》讲述了自己所有最不好、不美和令人厌恶的方面。对他来说,这种真诚能顺利实现吗?我想不完全能。真诚,如果走到极端,就可能转化为对丑陋东西的描绘和畸形的坦白。这种真诚不是直爽的,而是机械的、分裂的;不是“朴素的”,而是感伤的。在任何一个的潜意识“地窖”中,在他的浅层的“我”之中,都存在着不成形的、畸形的、潜在犯罪的东西,但重要的是高层的深层的“我”对待这些东西的态度。纪德的《日记》为认识人特别是认识现代的人提供了很多内容。另一个情况是托尔斯泰。这是世界文学中最真诚的作家之一,是热爱真理的人。但是,非常有意思的是,他的《忏悔录》完全不是对他的罪孽的真正忏悔。他简直是在夸大自己的罪过,称自己是杀人犯、贼、通奸者等等,但他讲这些时是抽象地一般地讲人的罪孽,而不是讲他的具体的和可能是比较小的罪过。他的《忏悔录》是作为真实的具体的个人的罪行坦白录而引起关注的,它之引起人们的关注是因为它讲述了寻找真理的精神道路。歌德把描绘自己的书题名为《我的生活中的诗和真理》,这种尝试也是使人感兴趣的,在这本书中有真理,但是也有诗,有臆造的东西,有关于自己的创作。卢梭的《忏悔录》,尽管它在发现人的热情洋溢的生命方面是整个一个时代的标志,但其中完全没有真诚的忏悔。卢梭跟在纪德之后,谈到关于自己的丑陋的、坏的事情、但他又自认为是像一般的“人”一样的本性善良的和美好的人,他陶醉于这种感受之中。

我的命题完全是另样的，对这个命题来说，真诚问题也是另样的。重复地说，我的这本书不是一本坦白书，这是一本思考的书，认识生活意义的书。有时我想，这本书可以称为《理想与现实》，因为我和我的生活的某种基本的东西规定了它。很显然，它叙述的是我和我的生活中主要的内容，我生活中主要的冲突——和世界的冲突，和因另一种世界而激起的巨大想象力相关的冲突。同时，这本书还讲述了想象在心灵中的优势地位。我宁可缩小也决不夸大我和社会世俗世界断裂的程度，我从童年起就处于与自然和社会的“等级制度”结构的冲突状态，我无论如何也不能进入这种结构之中，任何时期我既不想也不能服从某种东西。在任何场合，这种特点的好的方面是有很大的独立性。我的存在的奇怪之处在于，在一种意义下，我是非社会的和反社会的；而在另一种意义下，我又是很社会的，因为我力图实现社会的真理与正义，实现社会的解放，实现人们的兄弟般的情谊。

我属于那种类型的人，属于 19 世纪末和 20 世纪初那一代里不多的部分，这样的人的个性、非重复的个体性和共性及类之间有非常尖锐的冲突。在我所体验的这种冲突之中有某种个性的我的存在。特别的是，我不能被称作通常意义上的“个人主义者”，我经常批判“个人主义”。这个课题对我的生活来说是基本的，它不仅关于个人与社会的冲突问题，而且是个人与世界和谐的冲突问题，非重复的个体性的命运不能掺入任何世界整体之中。陀思妥耶夫斯基尖锐地提出这个命题，这有着巨大的作用，在这点上我是他的人，他的依万·卡尔玛佐夫的继承者（卡尔玛佐夫部分地就是陀思妥耶

夫斯基自己)。在这点上，我在陀思妥耶夫斯基的书中强调得不够。在我生活的一定时刻，我同样深刻地领会了易卜生，正是在这个题目上，他帮助我发现了自己。在某些点上，我同舍斯托夫比 19 世纪初其他俄国思想家有更多的接近，尽管我们之间有很大的差别。我没感觉到自己是现代人，没有感觉到自己是世界上高深的公民、社会成员、国家成员、家庭成员、职业或其他什么团体的成员，与此相联系，我也没感觉到与命运的一致。我承认自己仅仅是自由王国的公民，在这点上我不是同时代的人。我生活在这样的时代：敌视个人激情、仇视个体性、想让人服从共同的、集体的现实的东西。国家和民族的力量取得了胜利，现在，我比任何时候都感觉到自己堕落于共同的、人人必须遵守的权力（如同基尔克果和舍斯托夫所爱说的）统治之下。我永远都不能接受作为“右”的和“左”的社会主义派别的基础的类的世界观。这种世界观使民族主义、国家主义、教权主义、家庭观念或者至高无上的社会性、集体性、囊括一切的极权的共产主义和宇宙主义都同样地受到鼓舞。类的世界观对我来说一直表现为庸俗的，我不理解任何庸俗的民族主义的世界观。民族、国家、家庭、外在的宗教仪式、社会性、社会集体、宇宙——对我来说这一切都是派生的，次要的，比起人的个体的非派生的个人命运来，甚至是虚幻的罪恶的。我永远不同意作它的部分。但同时，我又很尖锐地经常痛苦地体验个性的许多怪事。我努力不把自己隔离起来，不使自己封闭起来，不去自我肯定，而要打开宇宙，吸纳包罗万象的内容，努力与所有的人交往。我想成为微观宇宙，这是按自己的理想生活的

人。当施蒂纳说整个世界是“唯一者（即我）的所有物”时，他是对的。但这个命题在他那里与完全错误的哲学联系在一起。施蒂纳的“唯一者及其所有物”学说在唯物主义世界里可以被看作是日耳曼神秘主义思想的暗淡的影子和蜕化。整个世界都是我的所有物，那么，任何东西都不应当是外在的、对我有外在地地位的，不应当是外倾性的，一切都应当在我之中，太阳也应当在我之中。但是，现象的、经验的世界并不是我的所有物，它外倾地对待我，外在地强制我。我并不是微观宇宙，事实应当是：太阳从外面照射着，我个人的边界意识比个人意识还要强烈，它同时也是我在与我异己的世界中的奴役意识，也是我要反对的意识。外倾性的自然和社会不是我的所有物。在与它的关系中，我的所有物只是很小的部分，对于自然规律和社会规律来说，我的个体性是很难察觉的（不谈国家的法律）。但是我同意服从和与之汇合的仅是那种自然和那种社会，它们将是我的所有物，它们将进入我的微观宇宙或者进入作为微观宇宙的我之中。我从对我来说是“一般的”、奢望人人都须遵守的规律的外倾世界中解脱出来，我对所有外倾的事物都处于敌对关系之中。这完全不是通常所说的个人主义，虽然外表看来这可能被看作最明显的个人主义。个人主义者不致力于包罗万象的内容，在这种情况下，掩盖了个性的矛盾，我强烈地感受到这种矛盾，这种矛盾是与个性最本质的东西联系在一起的。在个性与超个性之间的关系是离奇的。这个基本的课题是与我完全缺乏任何等级感、没有能力读完任何等级规章也不能感觉任何等级程序相关的。我固有天生的贵族作风，然而，我想，这种贵族

作风一次性地否定了在社会中的等级规章和地位。我一直在想，国家是平民的组织，等级感与从属于某种整体的感觉是联系在一起的（在这种整体中，任何一个人都占有自己特殊的位置而服从其他人）。这完全是那种世界结构和世界和谐居于个人之上的思想。我不同意说我的价值和其他人的价值都是由整体的、一般的结构所决定的。我想，困难在于发现不仅缺乏与所有的等级制度有联系而且与之有着深刻矛盾的人。我任何时刻也不会得出人们的关系由等级的规章决定的结论。当人们说某某人在社会上占据了地位时，都会引起我的反感。当我被看作房屋的主人、主要的家庭成员、杂志的主编、宗教—哲学科学院主席等等时，我完全不能忍受。这个世界的所有等级规章对我永远仅仅是假面，仅仅是外在的服装，我心甘情愿地要将它扯下来。我一直在思索：对人们来说，真正的本质和价值与他们的社会等级地位没有任何关系，甚至是与之矛盾的。天才不在社会中占有任何等级地位，也没有等级官衔，正如圣徒与先知一样。当上帝成了人之时，便占据了社会的最后的位置。救世主应当受苦受难。任何制服、任何勋章、任何在社会中对人尊重的象征性标志，我一概不能接受。对我来说，任何东西都不是令人敬仰的。大学的、社会的和革命的规章对我来说很少是令人敬仰的，正如教会的、国家的保守的规章一样，在我的世界观里有特殊的悲观主义的无政府主义。等级制度是客体化，它建立在乐观主义的集体主义的基础上，而这种集体主义又是全部人类社会所固有的。当共产主义者和民族—社会主义者自豪地说他们创造了新的集体性的世界（这个世界建基于社会对个性的

统治、集体的——共同的对个体的统治）时，我觉得这是荒谬可笑的。但是，为了上帝，要恢复自己的历史记忆。你的新的世界是最古老的、从古代就存在的世界。个人的意识，个人的天良一直只存在于不多的当选者之中。中间的人，中间的群众永远被集体性、社会集团（这样的集团是与原始氏族相联系的）所决定，完全的平庸性是完全的集体——与社会分析相区别的集体——的本质。全新的、实际上非原先的世界则是这样的世界：它是由人格革命所创造的。不过，这样的革命就是世界的末日。

* * *

在我个人的生活中，没有感觉到等级制度。虽然看到了预先确定的东西，却没有看到计划的实现。无论生活在何处都没有获得任何东西，也不力图去实现目的。生活对我一直是非理性地组合起来的。我一直极为感激莫特、门布利松和利别尔曼。他们对我的生活给了帮助，特别是当我必须物质支援的时候。我还保持着在最高力量面前的景仰，当遇到最大的危险时，它指导着我的生活。不过在我的生活中没有等级的和谐，我想，这部分地与我完全不相信现实，即被称作“现实性”的东西有关。在现实性中生活使我常常觉得是生活在梦境一样，有时还是可怕的、与白天的光完全断绝的梦境。按照自己直接的感觉，按照自己有意识的世界观，本来不相信、不承认“客观性”是真正的现实、原初的现实的。客观性是客体化，也就是说，它是精神和主体的一定的明确目的的产物。但是，世上所有的等级制度都是客体化，也就是精

神从自身的脱落，是被主体所完成的外倾。主体与客体是相互关联的。奴隶制在客观性中是奴隶制，它又是主体自身的产物。回忆自己的青年时代，我得出了这样的结论，我比较少地注意“经验的现实”，对它了解得很少。青年时代对很多东西是不注意的，也没有成熟的观点。我是个“唯心主义者，”不仅是在这个词的好的意义上而且是在不好的意义上的唯心主义者。但是，这赋予我自由感。自由完全不是对必然的认识，像黑格尔以及他以后的马克思主义者所想的那样。自由甚至宁愿不知道必然。然而，“经验的必然”是必然性，它限制和取消自由。结果，我很大地恢复了对经验的现实和它的知识的注意。研究的深入使我充实起来。对于过去读过的书的兴趣也增长起来。但是，注意“现实性”使我十分痛苦。有真正的和复杂的唯心主义，正如存在真正的和复杂的现实主义一样。也有这样的现实主义，它不是别的，而是完全服从梦幻主体的虚幻世界的现实主义。世界被作为完全没有奥秘性的东西。然而，真理的意识正在于：奥秘推动它走向深处。奥秘对于谁完全消失了，世界对于谁也就应当是完全平淡无味的，完全是二维的。当在某一时刻想到一切都是平淡无奇的和最后的，没有更深刻的东西，没有无限，没有奥秘，那是最可怕的。这是陷入非存在之中，在这个短暂的瞬间战胜了深刻感，战胜了无限的奥秘。在童年，一切都是神秘的，房子的黑暗角落也是神秘的。后来神秘的范围缩小了，客观世界，准确地说，客体化的世界完全不当作神秘的了，甚至无限的星际世界也不是神秘的了。但是，对于没有完全被这种客体性征服的人来说，神秘仅仅转入另外的领域，客体世界

的神秘性消失这件事本身就是个奥秘。这个奥秘的谜底存在于主观世界，但它完全不能归结为人的心理状态，像实证主义所想的那样。随着年龄的增长而获得的最痛苦的知识是对自己不满的增长，是自我批判的增长。我在欧洲甚至世界的名声，人们对我的评价和景仰，不仅没有增加我的自命不凡，而是恰恰相反，增加了我的自我批评和对自己的不满。为了了解人的灵魂的复杂和狡猾，应当补充说，在我这里，这就如同富有的人感到完全不必珍惜物质手段一样。我肯定不属于爱好权力和爱好荣誉的人，这些东西不能迷惑住我，可能是，自负与冷漠（不好的）和对独立与自由的热爱（好的）在这里起了作用，当然，这并不是说，对于自己思想的评价我完全是淡漠的，但我对自己的知名度没有很高的估价，有时不能自我感觉到是很出名和被很高评价的人。我决不能也决不想感觉自己是有威望的和受景仰的人。崇拜不符合我的本质，在崇拜中有某种强制的普遍有效的东西，而在我之中很少有强制的东西。我宁可成为例外的，也不愿成为符合准则的。我不是生活的教师，不是祖国之父，不是牧师，不是青年的指导者，以及任何类似的什么。我继续回忆我的少年，甚至童年，在自己逐渐变老的过程中，看到了少年的面貌。这是我的永恒的年龄。我依然像在少年时一样，是个幻想家，是现实性的敌人。我没有老年人的智谋，缺乏它使我痛苦。我常常生病，身体虚弱，对于激情仍然过于敏感，我仍然停留在自己青年时代的永恒年龄上。精神的老年是没有的，在精神中存在着永恒的年轻。存在的只有肉体的老年和与肉体有关的精神部分的老年，存在着老年的古怪行为，缺乏对现实

的关系中的应激性，然而思维却更加敏锐。对思想来说，一切都得到更新。这种比较可能被夸张了，这不仅是来自人们和事件的印象的比较，而且是从著作中得出的印象的比较。以往我想，最重要的是达到激情高涨和狂喜状态，超越了常态的界限，达到思维的狂喜，感觉的狂喜，我经常的目的不是和谐和准则，而是激情与狂喜。那些以思想为生的哲学家，把世界想象为思维，那是不对的。世界不是思维，世界首先是和主要是激情和激情的辩证法。激情可能被冷漠所取代，当利益和为生存而进行的斗争开始占了统治地位时，通常现实性就是这种冷漠。把思想与激情对立起来是错误的，思想也是激情。尼采或者陀思妥耶夫斯基的思想那样激动人心，因为它也是激情。基督也想把激情从天上引下人间，但是，激情与忧愁相连，忧愁激起的不仅是我们在永恒面前的死亡，而且是我们时间面前的生命。

生命首先是运动，因此生命的问题就是变化问题，个人的变化与周围的变化问题。与运动和变化相联系，产生了重新估价问题。没有变化的个体是没有的，然而，变化主体没有忠实于自身的永久性的个体的情况，也是不存在的。“所有的事物都在变化，都在超越，而改变的仅仅是它的状态。”康德在他的第一个经验辩护中这样说过。变化可能是改善、回忆、上升，也可能是变坏，可能是变节。全部任务在于，要使变化不成为变节，要使个体在变化中一直忠实于自己。这样，我们便遇到了人的生活中最沉重的现象之一——失望。人们在体验中、在灾祸、危险中比什么都更了解这个，这成了真正陈旧的东西。既然我曾经生活在历史灾难时代，生活在

这个时代所产生的恐怖之中，那么我就成了人们巨大变化与压力转换的目击者。我不知道有什么比这样的事更加痛苦：一些著名的人，在经历到灾祸之后，改变自己以求对新条件的适应，知道这种事是很难受的。我在俄罗斯所经历过的灾难中看到过这个，关于德国我听到过这个，在法国我看到过这个。由于我对任何一种现实所感到的厌恶，使我很难理解这个。我是目击者，也是反对者。有些人以为他们处在考验与危险的高峰，这使我惊讶，我常常并不期待他们这样。最使我惊讶的是某些妇女总的说比男人还要刻苦耐劳和坚韧不拔。从对待妇女来说，我比青年时代要好得多。交往问题对我一直是孤独生活的相反方面。我一直很向往交往，但一直也不能很好地实现它。在这里我重又遇到变化问题，有时，交往的性质改变了甚至中断了，这或是由于我自己的变化或是由于其他人的变化。在我这里的变化可能是改善、丰富等即所谓的“发展”，但是个人发展可能导致变心，这又是很沉重的事情。我体验这个就如同体验忘却一样，忘却，即集中精力于其他事情。个人的充实，个人在广度和深度上的发展可以导致在人们之间的交往的贫乏，与过去有联系的人们中止来往。那些像歌德在《我的生活中的诗与真理》中描述自己的爱情时所写的被人认为是有伤体面的行为，我一直不能接受。对他来说，任何他所体验的爱情都是丰富的，都促进了他的发展。其实，对于促进他发展的女人，他保留的仅仅是由于她发展了他而产生的感激的回忆。这样，他人就变成了自我发展的手段，人的关系对人自身来说没有价值，正如它对其个人也没有这种价值一样。在这里存在着完全反人格

主义的东西。

在这本书里我一点没讲我生活最深交往，这种交往既与我的生活极大丰富有关，又与我的生活的戏剧性有关。比起许多高喊热爱生活的人来，我有更深刻和更广泛的生活经验。我比起许多哲学家（他们进入生活但同时又在生活之外）来，我是一下子走入生活的深处。不过，对我来说，谈我和喜爱的猫和喜爱的狗（它已经不存在了）的交往要容易得多。不仅如此，我与动物世界的交往都要容易得多，那种交往可以很容易地引起一直被卡住的抒情心境。公开地在自己的著作中讲述自己隐秘的感受，这表明我不害羞。我常常不能很好地表述的抒情风格，对我来说和音乐尤其和语言有关。我与音乐的联系使我产生激动的高潮，我对音乐的态度是很奇特的，我是一个并不很喜欢音乐的人，对音乐没有充分的认识。我的听觉不好，音乐记忆也不好，演出的音调从我这里很快溜走。我不能参与那些喜欢音乐和进行音乐评论的人们所进行的谈话。其实，这些人未必有能力欣赏音乐，因为他人过于喜欢评论音乐作品及它们的演出了。评论一般的不是艺术享受，艺术欣赏完全不是专家对艺术所作的批评，也很少是在行的人对艺术的判断。因此，尽管我没有多少音乐性，音乐却深深地震撼着我的本质，克服沉重的情绪。在这种情况下，我宁可沉入真正音乐的自发性之中，也不愿体验我的本质的创造热情，这时我仿佛进入了另一个世界。不过，与此同时，我也批评音乐在人类文明中的作用。这种作用不仅是肯定的，而且是否定的。由于音乐，欧洲的资产阶级得以很快地无任何努力而只用 20 法郎便可进入天上的世界，但后来

则以更快的速度向反方向自发地转入不光彩的、下贱的事情。当然，音乐本身是无罪的，悲剧性的和饱受痛苦的贝多芬并不为欧洲资产阶级游手好闲时间的享乐而创作。天才的创作高潮经常是与地上的不幸生活相联系，也不被公认为通往千年王国之路。不过，在地上自然存在天才的创造行动，这些行动至少具有充分的价值。在这里存在着艺术的悲剧，伟大创造者死后的悲剧。我看艺术的意义在于，它转入另一个面目一新的世界，它从日常生活的权力压迫下解放出来，并且对日常生活进行艺术的改造。我把那些按精神类型来说是享受和消遣艺术的资产阶级分子看作消费者，他们并不把艺术和改造世界、改造自己生活的渴望相联系。还应当指出我的生平中的特殊性之一：我一生中不论在任何条件下都阅读小说和剧本。我不喜欢读当代的二、三流作家的作品，而宁肯多次重读伟大作家的作品（我不知多少次地重读《战争与和平》），或者读历史的和惊险的小说。我对小说的评价是与小说的作者迫使我越出自己的世界，达到周围现实以外的另一个世界的能力密切相关的。我一直非常期待体验我所读的小说中英雄人物的生活。我喜欢电影，因为它创造了幻想，引导我离开现实，但是我也伤心，因为那么快地忘记了很好的影片。我特别喜欢重读 19 世纪的俄国文学，我多次重新评价我对文学的关系，不过，我一直不变地喜爱 19 世纪的俄罗斯文学，始终给它很高的评价。但是，19 世纪初的俄罗斯文学在重读时也使我失望，因为它很少具有永恒性，而是过于和时间、年代联系在一起。我也同样喜爱西方的作家，现在我比以前更加喜欢狄更斯；我对易卜生的爱也一直不变，我带

着喜悦与激动重读他的书，永远有新的教益。我一直准备重读古希腊的悲剧、莎士比亚、歌德，虽然没能完全作到。不过，我不特别喜爱但丁。我对布鲁斯特评价很高，重读他的著作的同时还重读卡夫卡的著作和米勒作品的某些地方。我读了许多的历史著作，特别是很多历史活动家的传记。这对于我作为一个历史哲学家来说是重要的，它是我的末日论思维的营养物。我已经说过音乐对于我的意义，它仿佛是作为我自身的抒情风格不足的补充。但是，我想，我并不缺乏抒情风格，不过它是忧郁的，并且是替代性的，用以掩盖我的枯燥。

如果问我，由于什么我不是在特殊的瞬间而是在生活的全部时间都感到痛苦，为什么一直强制自己进行斗争，那么我的回答是：由于我的洁癖，精神的和肉体的洁癖，病态的和无所不包的洁癖。有时，我痛苦地说到自己一般地具有对生活 and 世界的洁癖，这是很沉重的，我与之进行斗争。我最多地用创造的思想与之斗争，用学说、写作与之斗争，用禁欲生活与之斗争，用远离自然的美的直观与之斗争，用怜悯心与之斗争。当洁癖重又附体时，我因它而颤抖。我经常将眼耳鼻闭住，因为世界对我充满了气味。我那么激情地喜爱精神，因为它不会引起我的厌恶感，我喜欢的不仅是精神，而且还有香水。我的洁癖，准确地说，原因之一是我是个形而上学家。对我很重要，我一直很喜欢笑和可笑的事情，在笑声中我看到了超越日常权力的解放的开端，喜欢俏皮，这可能是我身上的法国人特点。

* * *

我还想解释周围的人们在我这里发现的矛盾和他们没有发觉的矛盾。这对了解有关人的一般本质的矛盾是有意义的。人的本质是矛盾的，现代的心理学的，特别是心理病理学明白这个。例如，在我这里，精神的革命性和“习惯”的巨大作用交织在一起，无政府主义（按感觉和观念来说）和喜好规定自己生活中的秩序交织在一起：我想，这些矛盾的属性有另外的根源。习惯对我的意义有两方面的根据。举凡与日常生活规章有关的，与物质世界有关的一切事物，对我来说都异常困难，我非常不善于在其中生活，害怕花很多的力量于生活的这些方面。因此，我经常努力使外在生活的指导上自动化，力图在最大的不适应情况下使用最小的力。这是通过习惯的道路实现的，习惯使我避免使用更多的力。我要在思维与创造上耗费很多的力量，还要用很少的力量于其他的事情。我力图通过习惯的道路走出困境，这样就创造出幻想，仿佛从物质世界中得到了解放，而实际上解放只能来源于对物质世界力量的克服。不过，习惯在我的生活中的作用还有形而上学的根据，我已经不止一次地谈到这个世界，这个世界在其现在状态中对我的痛苦的异己性。习惯是同世界的异己性进行斗争的形式之一。我指的是习惯，是我所建立的，而不是硬塞给我的。我企图在我周围建立习惯的世界，以减弱世界的异己性。因此我很喜欢自己的办公室，自己的书籍。所有的对立，不仅是和人的对立，而且是和地方和事物的对立，都在加剧面临的异己性苦闷。异己性引起的不是害怕，而是

苦闷。在死亡中，在杀人行为中，在仇恨中存在着异己性的极限。恶可能是人所特别固有的，但是在恶中有异己性。战胜了对恶的恐惧的人，实际上，也就是战胜了与他异己的力量的人，这种异己力量就进入他的深处并成为他的本性。恶是人的自我异化，全部宗教都努力克服异己性。世界并不最终与人异己，这仅仅是因为上帝的存在，没有上帝，世界对我来说就成了完全异己的。习惯可能是在日常外部生活的背景中和异己性的斗争，在黄昏中，我被异己性的苦闷所笼罩，但是如果在黄昏时刻我习惯地作某些确定的事情，使自己的生活在有节奏，那么异己性的苦闷就减弱了。我的革命的无政府主义情绪想完全打翻这个异己的世界，客观性、客体性和异己性对我是同一件事。但是，这种情绪是和对亲人的深切眷恋，对他们的担心和关心（有时常常是荒唐的）交织在一起的。在这种眷恋中，异己性占了上风。当异己的世界将要瓦解时，这种联系应当保留着。当思考自己对生活的态度时，我得出了这样的结论：我一直害怕生活。在这里我与易卜生一脉相联。如何理解这一点呢？我有根据认为自己是勇敢的人，我并不怯懦。但是，我害怕顺从生活之流，这是因为看到了在生活之流和我的创造之间的冲突。有时生活之流冲来了，但后来创造的思维战胜了。我任何时候也没有掌握生活的艺术，我的生活没有艺术性的作品，我任何时候也不表演自己的生活。

* * *

我想给对我的生活十分重要的思想作出结论。这正是我

的精神道路所实现的成就。我最终克服了与历史的伟大、王国的光荣、强力意志有关的东西对我的诱惑。在这种诱惑中我永远不能成为完全的自我。我努力将自己对人的创造的崇尚从这种因素中解放出来，并将其导向其他方向。我哲学地思考这种问题。只有思考了它，我才能完全表现自己的哲学。历史的伟大与威力之路是客体化道路，将人抛于外面的道路和自我奴役的道路。这条道路将引导走向反基督的王国，同时也就是反人的王国。人的真正的创造应当冲破客体化的奴役王国，结束宿命的道路，成为自由的、改造世界的道路，通向存在主义的主体性和精神性，也就是真实性的道路，通向人性王国的道路。我认为自己的存在主义思想的意义正在于这种预感，这种摆在人的面前的两条道路的意识。这两条道路就是：客体化的、外倾化的、被虚幻的威力与强大所束缚的道路；趋向改造世界与解放世界的、趋向上帝的世界的道路。我不想把谁打发到地狱里去，这对我十分重要。不仅创造的思想，而且创造的激情，酷烈的意志和激动的感觉应当溶化僵硬了的意识，并且溶化呈现于这种意识面前的客观世界。在生活中我坚持除了对上帝的真理的探索以外，不依赖别的。我的主要成就在于，我把自己生命的事业奠基于自由之上。

我不应当被当作信教的人的典范，我感到，我很少使用那种表述，如“他转向”“他成了信徒”或者“他的信仰动摇了”“他丧失了信仰”。对我来说，任何时候都不存在正统的“或者——或者”，我不可能是正统的怀疑主义者。怀疑主义在我这里完全是另一定规定，是更加深层次的规定，这种规

定不能改变——不知道在我的书里我能否提供这种感觉。我用全部生命寻找真理，我从一开始就寻找它。真理在我的精神道路之前就存在着(a priori)。存在着颠扑不破的真理，但它不像世界，也不像存在于世界之中所有的东西。它应当揭示出来，并呈现人形。在我生命的最后时刻，我大约要回忆起我的许许多多的罪过、弱点和堕落，但是我将可能幸福地回忆起：我属于“渴望真理的人”。这是与我有关的无上幸福的诫律中唯一的一条。

需要补充一点，我面向的不是明天的日子，而是未来的世纪，理解我的思想的前提是改变意识的结构。这种可能性存在于完全不是学者的年轻人中，但不存在于著名的学者和作家之中。

第十三章

沉重的年代（1940—1946 年的补充）

我的自传中断了，它需要补充，这种补充有很大的意义。在这些沉重的年代里（1940—1946）发生了很多意义重大的外部和内部的事件。由于经历了痛苦状态而使我的很多感受深化了，我最深的怀疑体验是宗教深处的产物。这样的领域（比如第二次世界大战）所发生的事件，从一开始，它的起源就是不清楚的和黑暗的。这对所有的民族，所有的人们，这个地球上所有的居民都是十分巨大的震动。我一直等待着新而又新的灾难，不相信世界的未来。我们进入残酷——灾祸时代的所有事情，我都不感到意外。警笛和轰炸的时代开始了，对轰炸我是冷漠的，没有体验到任何的可怕。夜里，当听到非常近的轰炸声时，我转到另一个方向并堵上耳朵。我并不走下地窖。当天空很晴朗时，我观看空战的壮美景色。所有这些都是在德国人进入法国之前的事。以后又面临着两件非常重要的事件：德国包围法国和德国对俄罗斯战争。这不仅是外在的事件，而且是对精神生活有着影响的内在经验。

1940年6月我们离开巴黎，来到阿尔卡雄的皮瓦，和我们一起走的有穆利，我们不想在德国人的统治下生活，但这是幻想。我们到达皮瓦后又过了一些日子，比在巴黎更多的德国军队出现在皮瓦。皮瓦是个美妙的地方，那里把松树林与大海结合起来，空气令人陶醉，对人十分有益。然而我不知道有什么比被占领更令人难以忍受的了，这是对人的尊严的侮辱。我们丝毫没有受到强制，而是完全平静地在森林中不大的别墅过了3个月。在阿尔卡雄生活着一些俄国的朋友。当时美国更加紧地邀请我，我拒绝到美国去。但是，我不能平静地看到德国军服，它使我发抖。当时，反俄战争还没有进行。我用全部时间写我的哲学自传。当我于10月初回到家中的时候，很快就感到自己的地位不是安全的，我写过反对希特勒主义、民族—社会主义和法西斯主义的文章，他们知道我是思想上的反对者。开始了对俄国人的拘捕，在俄国人的圈子里有些难以相处的人是希特勒和德国人的拥护者。当反俄战争开始时，情况更加紧张起来。德国人侵入俄罗斯土地深深地震动了我。我的俄罗斯遭到死亡的威胁，她可能被肢解和被奴役。德国人占领了乌克兰，到达了高加索，在被占领的俄国部分，他们的举止如野兽一般，他们对待俄国人就如同对待劣等民族一样。了解这一点非常重要，可以思考德国人战胜了什么。我一直相信俄罗斯是不可战胜的。但是对于俄罗斯受到危险的体验也是非常痛苦的。我感到自己与红军的成就溶在一起，我把人们区分为希望俄国胜利的和希望德国胜利的两种，我同第二种范畴的人们交往，认为他们是变节者。在巴黎的俄国人中有亲德分子，他们期待希特勒

从布尔什维克手中解放俄国。这引起我深深的反感。从 1922 年被驱逐的时候起，我一直认为苏维埃的国际目标和武装干涉者的国际目标都是违法的。我任何时候也不崇尚暴力。但是，当暴力表现为红军保卫俄罗斯时，我认为是符合天意的。我相信伟大的俄罗斯人民。在巴黎是很艰难的，我的朋友开始受到拘捕，一些朋友由于政治的原因被驱往德国，在非常凄惨的环境中死去，盖世太保的代表一次也没有到我这里来，也没查问我的活动的性质。某些直接反对我的指控者不能提供证据。但在瑞士报纸上登出了我的被捕的消息。过了一些日子出现了盖世太保的代表，像往常一样，是两个人，他们要了解为什么出现关于我被捕的传闻。我用德语同他们交谈，这是为了简便。他们告诉我，从柏林来了质问：报纸上关于拘捕如此著名的和珍贵的（在德国的）哲学家比如别尔嘉耶夫的消息，意味着什么？按盖世太保代表的话说，这引起了惊慌，当然这是被大大夸张了的说法。但是我自己不止一次地提出问题：为什么我没有被捕，尤其是当拘捕是很草率、没有充分的根据的时候？我一直没有隐瞒自己的观点。当人们夸大我的知名度和我的意义的时候，我很不喜欢，那种自大感觉与我格格不入。但是，我在欧洲和身国，特别是在德国的大的知名度是原因之一。在没有重要理由的情况下拘捕我认为是不利的。我开玩笑地说，这表现了德国人对哲学的尊重。后来我又说，在民族—社会主义者的高层中有人自认为是我（作为哲学家）的敬仰者，他不准许拘捕我。在这些可怕的年代里，我不可能有任何外在的积极性。我呆在自己的家里，偶尔到巴黎去，在被认作危险地方的巴黎咖啡馆里

我一般是不回忆过去的。在 20 年中我可能到咖啡馆去过三次。按自己的特点来说，我仿佛是个封建主，住在自己的有升降桥的城堡里。对发起任何事情，尽管与德国人的联系很松，我一概拒绝参与。因此，我不能作报告和演讲，我用这些时间集中精力于写作，进行哲学创造。但是在我家里星期天还是集中了具有爱国主义情绪的俄国人，有时甚至作报告。我们的家是爱国主义感情的中心之一。也常有法国人参加。在被占领的年代，有意思的集会是在莫列举行的主要讨论神秘主义和精神问题的集会。我作了两次报告：关于弥赛亚说和关于尼采的宗教悲剧。除了在莫列家里的集会外，还有在达维小姐那里举行的集会，她是很有学问很有才能的女人，我们的新朋友。这是致力于精神探索的学习班，在那里我就以下题目作了一些演讲：“弥赛亚思想和历史问题”。这主要是左派天主教徒的学习班，但是有新教徒、东正教徒和自由的探索者参加。达维还在巴黎的富丽堂皇的庄园里举行集会，第一次集会只是讨论我在法国出版的书《精神与现实》。在这次会上我与某些天主教徒，特别是马赛尔（他认为我是无政府主义者）存在着思想冲突。在这些年里我认识了罗曼·罗兰，他有一个俄国妻子。在罗曼·罗兰身上我感到道义上的个性的重要意义。他对苏俄和对俄国共产主义的好感并不意味着对唯物主义的好感。相反，他是唯灵论派。他带着很大的好感读我的书《精神与现实》，并且对于我的书中论佩吉部分写了很好的评论，他在我关于客体化的思想中发现了与佩吉的某些同源关系，尽管他只部分地相信这种思想。

* * *

这些年代是艰难的与痛苦的，这不仅是外在的，而且是内在的。这是内在的精神斗争、矛盾、怀疑探询的时代。我已经说过，按自己的素质说，我完全不是怀疑论者，对我而言，体验怀疑完全是特殊情况，而且怀疑具有道义上的而不是知识性的性质。我不想在我这里出现简单地否定上帝存在的时刻，但是存在这样的时刻，那时我排斥上帝；存在那样的痛苦的时刻，那时在头脑中出现的上帝可能是恶的，而不是善的，是比我、比罪孽深重的人还要恶的。这些沉重的思想含有正统的神学理论、关于赎罪的审判学说、关于地狱的学说和很多其他的学说。我在非创造性的自由的思想中找到了结论，但是并不想承认它。永恒的宗教问题以完全新而又新的方式对我提了出来，我经历了与全部官方的正统学说相冲突的时刻，不过，这对我并不是新的事情，有时，我感到，比起那在一般意义上的基督教来说，我更信奉其他的宗教。然而，如果对的不是我，那么我在反对谁？当我自己说，这意味着上帝是恶的，是没有人性的，他在永恒中想要的是恶、苦难和地狱。上帝的预见同样是他自己想要的东西。不过，要知道，我反对上帝是以上帝的名义进行的，是以对上帝更高的理解的名义进行的。这是一种安慰。不过，我是完全经历了被上帝遗弃的状态、不幸状态，被上帝遗弃的体验并不意味着否定上帝的存在，它甚至是以上帝的存在为前提的。这是上帝交往的存在主义辩证法的因素，当然是痛苦的因素。不仅是个别的人，而且是全体人民、所有的人类和所有的生物

都体验到被上帝的遗弃。这种神秘现象完全不能用构成人的生活一般事实的罪孽来解释。体验到的被上帝遗弃完全可能并不比体验不到和认识不了上帝的遗弃更不好。有意思的是，在这个精神内部斗争的时期完全没有触动我的基本的宗教——哲学观点，有时它们只是更加尖锐化。在这里我无能地说，存在着某种深深的神秘的东西，难以表述的东西。在这个血腥的轰炸、杀人、集中营、拘捕、无数人的苦难的时代，我一直不断地思索恶的问题、苦难问题、地狱问题、永恒问题。我的思索常常是矛盾的，在我所写的东西中已经对自己的内在斗争作出了结论，但是可能并没有指出最内在的斗争。我思考得最多的是死与不死的问题，这些纳入我最后的著作《上帝的和人的辩证法》的实质性部分中。在1942年秋季，我作了一次大手术，在医院躺了四个星期，我没有想死着出去的可能性，我也没感到害怕，看护我的女护士、我的朋友T·C·伦佩尔特都看到了。但我有一种很剧烈的感受。麻醉药是不充足的，只有下半身进行麻醉。意识则是充足的，我完全能看清楚，没有感到任何的痛苦。但是，我消失了任何运动的可能：身体陷入了完全被动状态。我遇到不可克服的必然性屏障，后来还有其他的束缚。我很难忍受完全被动状态。没有什么比这种不可避免的必然性权力更可怕的了。它威胁着我的生命。只是在某一时刻意识能敏锐起来，这表明我们是自由的实体。悲剧也正在于必然性的权力凌驾于自由的实体之上。巴黎刚刚解放时，在生活中出现了使我最为痛苦的事件，我们的朋友穆利在折磨人的疾病之后去世了。我像忍受所有有生命者的苦难一样地忍受穆利在死亡面前的痛苦，通

过它，我感到自己和所有等待挽救的生命结合在一起。在逝世的前一天，穆利病得已经非常沉重，但仍挣扎着到莉季娅的房间工作，忽然他走到莉季娅床前，低声地述说着什么。这是非常令人感动的。我很少也很难落泪。但穆利去世时我大声地哭泣，作为一个上帝的神妙的造物，他的死使我体验了一次一般的死亡，谁都喜欢的死亡。我请求给予穆利以永恒的生命，我需要与穆利一起永恒生活。我很长时间不能谈论他，我所有时间都感到他在我眼前跳动。现在已经没有朗读人莉季娅，没有穆利，只剩下我和若妮，只有她慰藉我的生活。与穆利的死相联系，我非常具体地体验了不死的问题。在我们花园的树下，有穆利的坟墓。在他的墓前，我想到不死的问题是具体的而不是抽象的。我反对无个性的不死的思想，在那种思想里，所有独特的、不可替代的个人的内容都消失不见了。这个问题是我体验最深刻和意义最重大的，它与我的生活中最不幸的和最重要的事件联系在一起，这点前面已经说过。

* * *

外面的新生活开始于巴黎的解放，这还不是战争的结束，但是战争的顺利结束可能已经有把握了。在刚刚解放的时候，法国人进行的报复行为造成了不好的印象，很多俄国人被捕，根据是与德国人拘捕他们相反的理由。逮捕有时有根据，有时则什么根据也没有。气氛依然是很沉重的，在被占领的年代里，一部分俄国人对德国的态度是令人厌恶的看风使舵，这种行为从性质上说属于背叛。现在，又开始反方向地随波逐

流，对几乎是默默无闻的和不好地理解的共产主义献媚，向苏联大使馆献媚。一时这成了时尚。只有很少的人是有尊严的和自由的。我一直被认作具有“苏维埃的”倾向，尽管我一直大力批判并且不断批判共产主义的思想体系并且鼓吹自由。我对苏俄的态度没有任何新的变化，我认为，苏维埃政权是唯一的俄罗斯民族的政权，任何其他的“政权”都不能而只有它能在国际关系中代表俄国。实际上，任何政权我都不喜欢，都不可能喜欢。任何时候我都不喜欢伟大的政权世界。能激起我同情的只有无政府主义。但这并不意味着我否定国家的功能在人民生活中的必然性。对于俄国侨民来说，主要的问题是对苏维埃政权的态度问题，这个问题在我这里引起了很大的矛盾。我认为主要的问题是对俄罗斯人民、对苏联人民的态度问题，对作为俄罗斯民族命运中的内在因素的革命的态度问题。应当把俄罗斯民族的命运作为自己个人的命运来体验。在坚持任何抽象的自由——民主原则的高度时，我不能站在自己民族的命运之外。这并不意味着要使我的思想和行为与苏联大使馆管理处相一致，经常环顾它来进行思考与写作。当爱国者联盟——起初是爱俄国，后来是爱苏联——宣称无保留地接受苏维埃政权和苏俄制度时，使我很愤怒。人不应当对任何政权都无保留地接受，这是奴才状态。人不应当在任何力量面前垂首，这不配作一个自由的实体。在1944年11月由作家联盟邀请，在俄国爱国者联盟的处所我作了题为“俄国的和德国的思想”的报告，报告得到了很大的成功，是我所有的报告中最好的。这与爱国的高潮正相符合。后来我在《俄罗斯爱国者》（青年作家团体加入其中）上

发表了《民族主义与国际主义的变换》的文章，它使某些俄国侨民感到难堪。与我接近的朋友的圈子有了大的改变。在我的住所里开始经常出现青年（相对年轻的）的作家，我对他们很有好感，这些人过去并没有来过，过去来的一些年轻的俄国人接受了苏维埃专制制度。我和神学研究所团体之间存在着很大的分歧，宗教的和政治的分歧。我和苏联大使馆没有任何直接的关系，我感不到有什么这样的需要。但是，有些从苏联大使馆来的苏联人到我这里来，我以很大的兴趣向他们打听俄国的事情。我与一些年轻的苏联外交官的会见给我留下很好的印象，最令人愉快的是和一位苏联作家的会面，这位作家经常到我这里来。这是很招人喜欢和很有才干的人。俄国给了他很强烈的印象，俄国对他来说就是宗教。共产主义意识形态与他格格不入。他的命运是悲剧性的。当他告诉我所有的俄国人民不仅阅读伟大的 19 世纪俄罗斯文学，而且具有对普希金和托尔斯泰的真正崇拜时，我感到非常惊讶。但是，我还有痛苦的感觉。我在欧洲和美洲，甚至亚洲和澳洲都很知名，我的论著被译成很多种语言，很多人写了论述我的文章，只有一个国家几乎不知道我——这就是我的祖国。这是俄罗斯文化传统中断的标志之一。在经历了革命之后又回归俄罗斯文学，这个事实具有很大的重要性。但是，也还不可能复兴俄罗斯文学，因为占统治地位的辩证唯物主义阻碍着这一切。哲学处于很不利的地位，没有自由思想。可能准许我回到俄国，但是在那里我能干什么呢？回归祖国问题对我是十分痛苦的。正是哲学家回到俄国没有意义。当我想到俄国时，心里渗出了血。而我是常常想念俄国的。关于俄国

文化的悲剧，关于俄国的断裂，我想的很多，这些是西方人所不了解的，在俄罗斯的命运中存在某种痛苦的东西。这种苦难只有到最后才能铲除。在最后的时刻，俄罗斯的问题将把我折磨死，我处于诸多失望之中。

* * *

在 1945 年行将结束的现在，我的知名度又有很大的增长，对我的评价比早先要高得多，我经常听见说，我有“世界的名声”。经常有外国人来拜访我，我收到难以计数的信件。大规模的通信成了我的不幸，因为我不爱写信也不会写信。有时我陷入必须回答的大量书信的绝望之中。令我惊奇的是，我成了很受人敬重、受人景仰的人，这却意味着我几乎已经是生活的导师，智慧的指导者。这完全不适合我的自我感觉，我想使我的自传的读者相信，我完全不是受敬重和有威望的人，完全不是生活的导师，而只是真理和正义的追寻者，造反者，存在主义哲学家，应在这个意义下来了解我的哲学的集中的存在主义性，但我不是导师，不是教育家，不是指导者。我的不断增长的知名度很少给我以生活的乐趣和幸福，一般地我很少相信这个。我很少有虚荣心。我有很强的忧郁症因素，但是由于我的矜持和喜欢尖锐喜欢开玩笑而没有人发觉。所有这些与我生活的很不幸时期巧合了。莉季娅病得很沉重，颈部肌肉麻痹，说话和吞咽食物困难愈益增加。她对待这样痛苦疾病的态度是惊人的。她的力量衰退了。在 1945 年 9 月底莉季娅逝世了，这是我的生活中最痛苦又具内在意义的事件之一。莉季娅的死不是痛苦的，她是有崇高精神的人。经历

她的死亡，我学到很多东西。这对我是具有重大意义的体验。莉季娅有异乎寻常的信仰力量，我相信这种力量我在别人那里没见到过。由于她的精神的张力，她的死是高尚的。她直到最后意识都是清醒的，说话很准确，几乎到最后她一直在写诗；写得很漂亮，我想出版她的诗，她自己对此并不热衷，她没有任何的虚荣心，而有很强的贵族气派。她一直在读神秘主义的书并作读书笔记。她最清楚自己属于未来的圣灵宗教，但一直保持着与教会的联系。每天睡觉前，我都要到她的房间去，我们进行关于精神——神秘主义的谈话。我是如此地喜爱这段时间，全部时间都在回忆过去的事情了。亲人、喜爱的人的死亡是不能接受的。不能接受她一去不复返，不能接受她去世所形成的空虚，不能接受人的存在的终结。基尔克果认为人的存在是最后的真理，不可能没有会面和永远一起生活的要求。在莉季娅死后，由于对她的全面的爱使很容易动感情。我讲了关于死亡的一个方面，但是还存在另一个方面。死亡不仅是最大的恶，死亡中也有光明。在死亡中有爱的坦露，只有在死亡中存在最高的爱的坦露，爱成为特别热烈的并转向永恒。精神的交往不仅继续着，而且特别强烈与集中，甚至比生时还要强烈。在莉季娅死前我告诉她，她是我的生活的巨大精神支柱。她写给我说，这个支柱将继续存在。这是对的。这时我还想到死亡的意义问题。对于去世的亲人，人们很难想起他们不好之处，而可能想起他们生活中好的地方。一般的智慧认为，关于死人不应讲他坏的方面，应当讲他比较好的方面或者缄默不语。这意味着什么呢？这比人们所想象的更加深刻。在死亡中有变得高尚的东

西，死人的脸有时是美的，因为人为了永恒而开始改观，脱离了所有的坏的东西。如果我们创造性地主动地回忆死去的人，只能想起他比较好的地方，那是因为这是参与了对人的改造，积极地帮助了这种改造。当在历史的展望中开始谈论和书写关于死去的人是坏的，甚至人们以正义的名义长久地这样谈论时，那是因为死去的那个人又回归到地上的历史（在这种历史中善从恶转化而来，光明从黑暗转化而来）。那时，人是在展望中去看待他的改造和高尚的。对于我们，死亡仍然是奇怪的事情，它是最后的恶，是不能忍受的离别；它又是彼岸的光明，爱的坦露，改造的开端。爱与死是联系着的。但是，爱比死有力量。死是离别的悲惨，同时又是精神交往的继续。当亲人去世后我们回到生活之中时会感到，与死亡比较起来，一切都是微不足道的。死亡是在时间中的事件，这样就谈到时间的权力问题。但是，时间同样是事件，它是面向永恒那个方向的时间，我体验了莉季娅的死，投入她的死，我感到死亡成了很少可怕的事情，在死亡中体现了某种故乡的东西。我仍然和妻子，和亲人们，和特别令人感动地关心我的人们在一起。不能想象，如果她离开了这种生活，我如何能够生活。每一天我都与她进行智力的和精神的交谈，有时进行争论。她很好地理解我的思想，离它们很近。我对她的关系始终是独特的。我想，我的生活的戏剧性，我的自传的读者不会更好地理解。冲突在地上生活的限度以内是不能克服的，它们在永恒的生活中能否克服呢？

* * *

我何时也没达到理想与现实的平衡。这是与我的生活之不协调相联系的。应当重复地说，我任何时候也不属于使感觉居于思想和意志之上的软弱的——消极的空想家。为了了解我的特点，认识我的生活感受，重要的是了解我对那被称作“幸福的生活瞬间”的态度。我何时都不相信在这个世界条件中的幸福，但认为幸福的瞬间是可能的。不幸的是，我始终都不满足于不是永恒的而是时间的细碎的部分。对人来说，喜悦永远是需要的，用别的不可能支持生命，对我来说，喜悦也是可能的吗？在青年时代，我向往特别的生活热情，我的生命按通常的时间计算是在走向终结，但我没有感受到任何精神的衰老，甚至没有感到灵魂的衰老，我的敏感性，我的感受性几乎和青年时期一样地有力，我感觉自己是神奇般地年轻（非肉体的）。但是，当我有比较高兴和喜悦的瞬间时，我立刻想起莉季娅已经不在，回想起许多其他人全离开了我。对我来说，喜悦永远是立刻被关于死亡的思想，关于人类苦难的思想，关于这个世界的生活的非正义性思想，关于所有事物的短暂性和易损性的思想所扫光。仅仅存在一个领域，在其中我一直能完整地体验生命的热情和喜悦，这就是我的理智的哲学创造的领域。在那里我不会被分裂。创造地思维和写作是我的生活的不变的肯定的内容。我如果不构思新的著作，那就不能是我。我只能那样生活，这对我来说是灵魂的净化。现在我正在写关于不同的迫切的问题的文章，文章不是关于政治的，而是关于政治哲学的，然而我却内在地

生活于哲学书籍的构思之中。这本书应当是阐释真理与公开性问题的，是阐释上帝问题即所有问题之上的问题的。用陀思妥耶夫斯基的说法，上帝使我的全部生活受折磨。我得出了这样的结论：不信那样的上帝。这不是轻率的或者充满敌意的结论，而是严肃的和深刻的。它是有益的，能够具有净化的意义。必须彻底净化人们关于上帝的观念，它导致不信上帝。必须批判启示录，揭露在启示录中存在的人所附加的成分。必须射入光明，以使人的创造能够丰富自己的神性生活，这是人对上帝召唤的回答。为此，必须拒绝静态的上帝概念。这是我基本的课题。有时我感到，实际上我一直在写着这同一个课题。每一次当我写作新书时，我都在想捕捉对我来说最后的东西。使我苦恼的是，人们不好理解我。准确地说，我自己是有过错的。我很少解释我的生活和思想中的矛盾。我很清楚，我的主要思想是不好认识 and 理解的。我的读者有时运用我的思想于自己的目的，有时便背离了我。我怀疑，新书的出版能否对此有所帮助。我的思想是很动力学的，我相信自己也在这种动力性中。然而，人们理解静力学思想比较容易。我的系统推论自己思想的能力比较差，这妨碍了对我的客体化的中心哲学思想（它与我的存在主义体验相联系）的理解。在我这里能找到与当代某些哲学家，例如，舍勒、柏格森、雅斯贝斯，特别是伯麦的联系点，按哲学的形式来说我与巴德尔有亲缘关系，虽然我和许多人都有分歧。我与基尔克果认识的很晚，只是在一点上与我们相像，

即主张个体的反对一般的，在其他方面我们简直是敌对的。无论何时，无论对谁，我都没有感到真正的同源，虽然经常寻找并且准备对此加以夸张（我现在想到的是 J·伯麦）。有时我对自己提出问题：我对未来的一代能有完全的了解吗？我是一定时代的人，体验着一定时代的矛盾和斗争，同时又与时代对立而面向未来。人在自身中承负着特殊的世界，很难被其他人所了解。对人来说，这些不同的人的世界的全部交往是可能并需要努力的。尽管我的思想足够丰富，但并没有很清晰地解决这个问题。有时感到我的人的世界与其他人的世界并不相像，我的上帝和其他人的上帝并不相像。总的说，最能理解的，是最陈腐的，消却了个体性、抽象的——一般的东西。需要致力的伟大任务是把共性、一般放到最个体化的、原本的、唯一的东西中去理解。这是那被称作存在主义哲学（它越出了一般解释的、客体化的、社会化的认识的界限）的困难任务。还有，我的最后的最重要的体验，很多人应当发现但在任何自传里都不可能描述的，这就是死亡的体验。我的书就在这种思考中结束了。

附：1947 年的补充

1947 年是我因俄国而备受折磨的一年。我与苏俄的关系是真正的悲剧，并且人们不好理解。我感到非常沉重的失望。在英雄的斗争之后，苏俄所产生的进程远不是人们所指望的。自由没有增加，反而更少了。阿赫马托娃事件和左琴科事件令人产生了非常沉重的印象。辩证唯物主义依然是占统治地位的国家世界观。在任何情况下，共产党的统治集团都用它的标准校正杂志和报纸。杂志使人感到非常艰难。对东正教会的态度有了根本的改变，几乎给它提供了特权的地位。但是，教会生活的范围是受限制的，而且教会的自由并不意味着思想的自由。在俄国，宗教运动有无可怀疑的增长，在俄国人民中基督教信仰是很强的。由于革命与战争所经历的体验，在俄国人民内部产生了很重要的精神过程，这个过程还不能自我揭示出来。但它使我不安和痛苦，在官方教会中，在高等的教会等级制中具有保守的方向，具有恢复到 16 和 17 世纪的期望。基督教被理解为拯救个人以达永恒生命的独特的宗教。俄罗斯关于社会的和宇宙的改造的宗教思想，关于

基督教的新的创造时代的宗教思想的课题是没有的。这种教会的保守方向正是苏维埃政权所鼓励的。民族感情的增长可能是得到赞许的。但是，存在着民族主义的危险，而民族主义会代替俄罗斯的普济主义和俄罗斯在世界上的使命。同样，全面发展中央集权的国家主义也使人厌恶。与此相联系，最使我苦恼的是最后两年里在侨民中形成的方向，一切都主要由对苏维埃政权的态度决定，或者是百分之百地无条件地接受它，或者是敌视它，排斥革命后俄国的一切。然而，对俄罗斯人民的态度，对革命在人民的历史命运中的意义的态度，对苏维埃制度的态度，和对苏维埃政权的态度，对国家政权的态度并不能等同起来。我可以承认革命和革命的社会成果的积极意义，可以在苏维埃原则本身中看到很多肯定的东西，可以相信俄罗斯民族的伟大群众，同时，对现实的苏维埃政权我又可以作很多的批判，对意识形态的专政我可以是不可调和的敌人。我像以前一样，在侨民中是很孤独的人。当正统的东正教决定把自己对苏维埃政权的态度建立于这样的基本原则，即“如果不是由于上帝，那么也就没有政权”之上时，使我特别地厌恶。帕夫尔的话有着历史的意义，而没有宗教的意义。这些话是教会被奴役、奴颜婢膝的根源。我对在苏俄产生的很多事物（我很好地了解其中所有丑陋的东西）持批判态度，特别的困难是我感到需要在敌视我的祖国的世界面前保护我的祖国，不能协调地解决这个问题，使我感到痛苦。在最后的的时间里我重又强烈地感受到自己的两种本原：从一方面看，是贵族的本原，对个性和创造自由的贵族式的了解；从另一方面看，强有力的历史命运感，不允许

恢复到以前，从宗教根源中得出社会同情。我不能不将这两种本原结合于自身之中。我继续想到，在俄国，变化与改善只有从俄国人民的内在过程中产生。我这样想了 25 年，而且和大部分侨民绝了交。

* * *

1947 年春天，剑桥大学授予我荣誉神学博士学位，这被认为是很大的荣誉。在一个欧洲国家里，我还没得到过像在英国这样的赞许，对我的思想这样高的评价。这样的评价在我被逐的沉重年代里支持着我。过去，俄国人中得到名誉博士学位的有柴可夫斯基和屠格涅夫。这与其说是承认功绩，不如说是承认学问的水平。我一直不很喜欢学院的圈子，认为自己是一个过于“存在主义”式的哲学家，比起学者型的哲学家来，我更是一个道德哲学家。此外，我不是神学家，而是宗教哲学家。宗教哲学是非常俄罗斯化的产物，而西方基督教始终不将它与神学相区别。关于上帝的对象我写了很多，剑桥大学和它的神学家注意热爱自由的方向，它认为我比同样列为候选人的卡尔·巴特和马利丹要好。7 月我为了接受博士学位而到了剑桥，像剑桥和牛津这样的大学授予荣誉博士学位要举行极为隆重的中世纪式的仪式。穿上红色礼服，戴上中世纪式的天鹅绒帽子，获得博士学位的人们在大厅中庄严地行进。神学是科学中最高的，作为神学博士的我走在最前面。我的后面，则是外交事务大臣贝文和印度总督韦维利元帅，他们获得了法学博士。

所有这些很少适合我的本质和特点。我从各个方面去看

待这一切。我想到了自己命运的悲苦。在这个春天从瑞典传来消息，说我成了诺贝尔奖金的候选人。我立刻想到，我未必能得到它，为此所需要完成的一步，我没有做。非常不利的是，我是俄国流放的犯人。我经常听到说，我登上了“名人”的高位，人们很难相信，这对我很少带来喜悦。我一直感到自己是完全不幸的，这种不幸不是根据外在的命运，而是由于自己内在的结构，由于不可能体验满足，由于不喜爱什么最后的东西，由于忧郁的倾向，由于经常的不得安宁。从内在的方面我还应说一说。我已经变老了，生命也疲劳了，虽然精神还很年轻，并且还迷恋着创造的智力。但是，我，和我的亲人一样，被各种疾病搅得不得安宁。此外，我很不会处理物质事情，不能从自己的名气中得到利益。经常体验物质上的窘境。

秋季，（日内瓦国际会议）邀请我作报告和参加集会，题目是“技术进步和道德进步”。这个问题，我想了很多，也写了很多。去掉了难以忍受的签证等等的麻烦以后，我同意了。欧洲著名的知识分子济济一堂。日内瓦的“Rencontres”组织属于“资产阶级”世界，瑞士人，特别是罗曼语系的，非常敌视共产主义。然而，在 10 个报告中有两个是共产主义者作的。也有没作报告但很积极的马克思主义者。这是很大的宽容的表现。马克思主义者在这个“Rencontres”中所起的作用使我惊讶：一些人宣传自己的马克思主义，另一些人批判马克思主义，但是所有的人都围绕着马克思主义打转。我感到自己被抛到 50 年以前了，那时显示出，不仅从对马克思主义的知识来说，而且从对它的内在洞察来说，我在一定程度上

可以被看作是马克思主义专家，这是马克思主义者们所认定的。但是，我不想去迎合对唯物主义的批判。对我来说，在唯物主义中有基础性的东西，我想，世界转向浅层时，可能需要经过唯物主义，精神的运动——19世纪末和20世纪初存在于俄国和欧洲的——则被挤到一旁。在“Rencontres”中有具有唯灵论方向和具有很高知识和精神水平的人，他们比马克思主义者更有水平，但是他们没有成为注意的中心。这对于时代来说是很有特点的。我自己起了充分积极的作用，我的报告吸引了甚至是最多的听众，不过我的作用主要是由于我很好地了解马克思主义。我批判马克思主义哲学，但承认在马克思主义中有某些社会的真理。我并不感到自己是完全轻松和自由的，对于马克思主义不能过分地抨击，因为所有的时代都感到，对世界来说，马克思主义是对的。其实，几乎所有的人都承认资本主义制度是应该指斥的，是要崩溃的，但是希望精神不要泯灭。马克思主义者对哲学批判的回答是很无力的。但是，在它的回答后面可以感到有组织的力量，意识的压力。与此相比较，历史上的基督教没有活力，它的活力已经成为过去。这完全与我关于世界的精神危机的思想相吻合。但现在这个过于浅薄但又有力量的环境难于理解我的思想。我重又尖锐地感到我孤独到怎样的程度。我不能在有组织的宗教教会上讲话，当基本的和不可避免的社会进程结束时，我转向未来的世纪。我的生活的基本矛盾一直重新自我显现。我是积极的有能力进行思想斗争的，同时又极端的忧郁，向往着另一种，完全是另一样的世界。

我还想写一本关于新的精神和神秘主义的书。它的中心

是我对人的创造的巫术行为的生命直观。新的神秘主义应当是巫术的。